



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

NIETZSCHE E IL DEBITO: CRISTIANESIMO E GOVERNO DELL'UOMO

Relatore:

Ch.mo Prof. Sandro Chignola

Laureando:

Thomas Meneghetti

Matricola n. 2029660

ANNO ACCADEMICO 2023- 2024

Indice

INTRODUZIONE	4
CAPITOLO PRIMO - Nietzsche	10
1. Filosofia a colpi di martello	10
2. La clinica nietzscheana	12
2.1. I sintomi	12
2.2. La diagnosi.....	15
2.3. La cura	17
3. Forza e volontà di potenza	20
3.1. Forza	20
3.2. Volontà di potenza.....	22
4. Origine e forze reattive	28
5. Il metodo genealogico.....	30
CAPITOLO SECONDO - Il debito	39
1. Il debito	39
1.1. Le primissime relazioni sociali	41
1.2. Dalle relazioni interpersonali ai complessi comunitari	46
1.3. L'antenato si rende divino.....	51
2. Dal debito alla colpa	52
2.1. Il risentimento	52
2.2. Dal risentimento alla cattiva coscienza.....	58
3. La religione quale mezzo	63
CAPITOLO TERZO - San Paolo: il prete asceta	65
1. San Paolo e il confronto con Nietzsche	65
1.1. I due anticristo	66
2. Tra Saulo e Paolo	69
3. Paolo e la questione della legge.....	72

3.1. Delegittimazione della legge	73
3.2. Morte del messia e morte della legge	75
4. La fede come unica guida	77
4.1. Universalizzazione del soggetto cristiano.....	78
4.2. Universalismo ed uguaglianza	79
4.3. La fede, ossia, un debito infinito	81
5. Ascetismo: come si vive nel debito.	89
CONCLUSIONE	98
BIBLIOGRAFIA	102
RINGRAZIAMENTI	105

INTRODUZIONE

La presente tesi si propone di indagare e approfondire il funzionamento del dispositivo di potere comunemente chiamato “debito”: la ricostruzione filosofico-genealogica proposta da Nietzsche, accompagnata dalle diverse letture suggerite, fondamentali per capirne l’importanza e la radicalità, permetterà al testo d’addentrarsi nella lunga storia di questa antichissima dinamica relazionale, di questo antichissimo dispositivo di potere. Il cammino storico-genealogico percorso dal testo, sulla scia delle tracce lasciate da Nietzsche, permetterà di mettere in luce le trasformazioni e le interpretazioni che hanno segnato la storia del debito: tale dinamica di potere, originariamente sottostante le primissime relazioni sociali, raggiungerà il massimo di potenza nelle mani del genio cristiano. Il prete asceta cristiano traduce il sentimento di debito in senso di colpa: ecco la chiave di volta del potere sperimentato in sede cristiana, il punto focale dell’interpretazione imposta. Il debito quale colpa, inespriabile dunque impagabile, sarà lo strumento fondamentale per l’esercizio del governo: il potere economico inaugurato dal cristianesimo si esercita attraverso una logica governamentale, tale prassi del potere è resa possibile, anche, dall’asimmetrica relazione di debito, o di colpa, che lo regola e lo sospinge.

La volontà d’approfondire il funzionamento e la storia del debito nasce in seguito alla constatazione che, nell’attuale contesto politico ed economico, all’interno del sistema neoliberale predominante, tale dispositivo di potere occupa una posizione fondamentale: il debito è lo strumento che costringe ed obbliga gli stati e i soggetti coinvolti a una relazione di dominio, li relega ad un’asimmetrica posizione d’inferiorità¹. I soggetti e gli stati vengono letteralmente travolti dal debito: una volta sommersi dalla marea del credito ricevuto, lottano per non annegare, si agitano nel tentativo disperato di ripagare un

¹ Il lavoro presentato trova un suo riferimento imprescindibile in Maurizio Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato* (Roma: DeriveApprodi, 2013). Le varie affermazioni in merito all’attuale sistema neoliberale e il relativo ruolo assunto dal debito sono supportate dalla lettura di tale saggio; alcuni dei punti più rilevanti risultano essere: la fondamentale importanza del debito nell’attuale sistema capitalista, il capitalismo quale capitalismo finanziario e l’interesse a mantenere sempre in vita il debito, a renderlo infinito.

creditore per nulla interessato alla completa restituzione del debito, un inutile sforzo per l'estinzione di un debito che non chiede d'essere terminato, ma unicamente vissuto.

Per tal motivo sarà necessario analizzare l'ipotesi del debito in quanto infinito: il credito non viene mai concesso col solo interesse d'una vantaggiosa ricompensa futura, al contrario, l'obiettivo è quello di mantenere sempre in vita il debito, di mantenere ben stretta e salda questa catena che costringe l'uomo alla memoria dell'obbligo assunto, dell'impegno preso alla restituzione. Nonostante un consenso unanime in merito all'impossibilità della completa estinzione del debito pubblico, l'attuale capitalismo finanziario non intende rinunciarvi: il debito è il suo nutrimento essenziale, la sua linfa vitale; l'attuale sistema dominante, al fine di conservare la propria egemonia, necessita del debito, esso si regge sulla sua imposizione: l'eterno debito, per sempre rinnovato, nuovamente contratto e mai del tutto estinto, si configura quale fondamentale nutrimento per la sopravvivenza dell'attuale sistema egemonico. Sia chiaro, il testo non pretende d'avere né la capacità né lo spazio sufficienti per lo sviluppo d'una critica avente come obiettivo una complessa ed esaustiva spiegazione in merito al funzionamento dell'attuale sistema di dominio: al contrario, il ristretto obiettivo del testo consiste nell'approfondimento, pur sempre limitato, di uno dei molteplici aspetti di tale sistema. Nonostante il testo diparta dalla convinzione dell'estrema importanza del dispositivo di potere indagato, va da sé, che pretendere d'avere tra le mani la magica spiegazione in grado di svelare i segreti meccanismi di potere, tanto nascosti quando dominanti, non sarebbe altro che un enorme e fallace presupposto metodologico.

Malgrado l'evidenziata limitatezza dell'analisi proposta, alcuni fondamentali aspetti caratterizzanti il debito verranno effettivamente approfonditi ed interrogati nella loro evoluzione storica: il debito senza fine, per definizione impagabile, non venne per la prima volta sperimentato in sede neoliberale; al contrario, l'infinito nel debito possiede una lunghissima storia: è all'interno del cristianesimo primitivo, come verrà mostrato dal testo, che tale dispositivo di potere sfugge ai limiti della temporalità, si rende infinito. Il genio cristiano, reinterpretando e sfruttando la morte del Cristo, costringe il soggetto a vivere nell'eterna colpevolezza, nell'eterno debito: il sacrificio del Messia, la crocefissione in nome della salvezza dell'uomo, è un atto d'amore talmente estremo da non accettare alcuna compensazione, non è permessa alcuna logica del contro-dono. Solo la fede, connotata quale precisa prassi di vita guidata dall'autorità cristiana, può giustificare il sacrificio di Dio nel corpo del Figlio: lo sconfinato amore cristiano, si rivela

essere tutt'altro che disinteressato, al contrario, esso richiede in cambio il totale asservimento, una fede che non conosce pause, che non conosce limiti.

Il soggetto che vive nel debito, il fedele che vive nella colpa, si trova “al di fuori della legge”: il potere sperimentato dal cristianesimo fuoriesce dalla classica configurazione sovrano-giuridica; nessuno stato di natura atto a giustificare, nessun inquietante Leviatano che incute timore, nessun contratto che regola il patto sociale: il governo, tecnica di potere sperimentata dal genio cristiano, agisce in maniera obbligatoria ma non coercitiva, amministra senza l'ausilio della spada, si addentra nel profondo, nell'intimità dei soggetti coinvolti. Interrogare quel potere che agisce al di fuori degli schematismi legali, criticarne i funzionamenti nascosti, è un'operazione ritenuta fondamentale, sia che ci si confronti con l'attuale configurazione assunta dal capitalismo, sia che ci si confronti con il cristianesimo delle origini: il debito, oggi come allora, agisce nell'interstizio situato tra il rispetto della legge e la trasgressione alla regola, in quella tensione costantemente riattivata dall'intrinseca libertà umana.

L'essere umano, incapace per sua stessa natura di soddisfare i precetti imposti dalla legge, impossibilitato alla traduzione immediata dei comandamenti in opere, si rivela debole: la sua manchevolezza, la sua libertà tradotta in incapacità, quell'ingovernabile libertà della trasgressione che lo contraddistingue, è esattamente lo spazio dove il nuovo potere, sperimentato dal cristianesimo, si installa. Con l'obiettivo di produrre e governare la libertà, d'amministrarla entro determinati paletti, al soggetto viene prescritta una dettagliata condotta di vita: il fedele, o il debitore contemporaneo, dovrà assumere lungo il corso della vita solo alcuni determinati atteggiamenti; l'ascetismo, ovvero sia, l'unica pratica di vita degna di fede, si rivela essere la sola condotta in grado di giustificare l'immenso debito contratto, l'impagabile dono effettuato da Dio.

L'asceta assume in sé stesso tutte le colpe, egli è corroso dalla cattiva coscienza: la sua stessa vita altro non è che una ripetizione dolorosa del calvario vissuto dal Messia; solo espiandoci, ritenendoci colpevoli, assumendo una determinata condotta, lasciandoci guidare da una sfrenata ubbidienza, solo così sarà possibile salvarsi, accedere al regno di Dio, diventare beati. L'accettazione della propria incapacità, della propria debolezza, quale colpa, il sacrificio in vista di una futura realizzazione, il dolore e le tribolazioni quali virtù: tutti questi atteggiamenti, tipici dell'asceta, ricordano e suggeriscono un collegamento con la contemporanea soggettività dell'imprenditore di se, dell'uomo come

capitale umano; questo soggetto che ha ormai assunto tutti i meriti e le colpe in sé, che persegue il profitto per il profitto, pratica ormai configurata quale avente fine solo ed unicamente in sé stessa, quest'uomo che punta al successo, un successo che ricorda la salvezza, rende visibili, seppur ancora annebbiate, le connessioni esistenti tra la soggettività ascetica e il soggetto economico contemporaneo, l'imprenditore di sé.

Guardando attraverso Nietzsche, immergendosi nella sua genealogia storica, diventa possibile reinserire questo dispositivo di potere, tanto attivo nella contemporaneità quanto ben saldo nelle sue antiche radici storiche, nel suo divenire storico: il genealogista scorge con fare sospettoso le volontà di potenza che si celano dietro tale dinamica, i "chi" che hanno voluto, impiegato e amministrato il debito, da dove sorge il debito ed in che contesto sorge, come si evolve, come muta, come assume il massimo della potenza.

Solamente una critica radicale potrà essere in grado di andare oltre l'apparenza dei concetti da sempre validi, di scavare in profondità e restituire quei meccanismi di potere sepolti da millenni di storia: tale è il motivo che ha determinato la scelta di Nietzsche quale autore guida per il saggio presentato, la necessità della radicalità. Nietzsche quale pensatore che la fa finita con la metafisica, filosofo che s'allontana dalla tradizione del pensiero filosofico occidentale: tale è la lettura che il testo propone, questo è il Nietzsche con il quale ci si intende confrontare. Le prime pagine del testo fungeranno da porta d'ingresso al pensiero nietzscheano: o per meglio dire, all'interpretazione qui proposta della filosofia nietzscheana. L'incontro con il filosofo dello Zarathustra, l'ingresso nel suo pensiero, viene mediato e guidato da una seconda voce narrante: G. Deleuze; il pensatore francese, all'interno dell'opera *Nietzsche e la filosofia*, fornisce le necessarie coordinate per orientarsi nel pensiero, tanto complesso quanto geniale, di Nietzsche.

Il Nietzsche che si vuole ritrarre appare concentrato ad interrogare la forza e il suo necessario incontro con le altre forze, la volontà di potenza che interpreta e che valuta, il divenire e mai l'essere: nessuna verità valida per se stessa, nessun valore intoccabile per definizione; il martello genealogico spacca le pareti, rompe le fondamenta e costringe a ricostruire: la rottura critica attuata da Nietzsche, inizialmente connotata quale "dimenticare", quale ricacciata nell'oblio di tutti quei stagnanti concetti chiave per la tradizione filosofica occidentale, mantiene pur sempre una parte propositiva, un esito affermativo. Una volta distrutto il valore dei valori, annientata la fede nella verità, è

necessario operare la trasvalutazione: non un semplice cambio di valori, ma un attacco frontale all'elemento che determina il valore del valore; la fase propositiva del pensiero nietzscheano si condensa nella figura del superuomo: soggetto che oltrepassa i confini della vecchia metafisica, che crea ed afferma, che valuta e trasvaluta non più in nome del nichilismo, ma nel segno della vita, dell'attività e dell'affermazione, del canto e della danza gioiosa.

La letteratura in merito a Nietzsche si compone di diversi testi, in particolare, i due testi di riferimento, maggiormente pregni delle informazioni qui ricercate e riassunte, consistono nella *Genealogia della morale* e nel *L'anticristo*. La *Genealogia* ricopre un ruolo fondamentale: essa è la sede del confronto tra Nietzsche e il debito, l'unico testo dove Nietzsche affronta direttamente la questione del debito e della sua storia; la seconda dissertazione, linea guida per il secondo capitolo della tesi qui presentata, racchiude e riassume le operazioni e le falsificazioni necessarie alla trasformazione del risentimento in cattiva coscienza, alla traduzione del sentimento di debito in sentimento di colpa. Se il secondo capitolo si lascia guidare dalla *Genealogia*, il terzo assumerà consistenza nel confronto con la seconda opera nietzscheana di riferimento: *L'anticristo*. Il capitolo conclusivo si propone d'ospitare il confronto tra Nietzsche e San Paolo: nonostante il tredicesimo apostolo venga combattuto ed affrontato lungo buona parte della riflessione nietzscheana, è nel *L'anticristo* che tale scontro diviene evidente e radicale. Nietzsche, presentandosi quale anticristo, non intende confrontarsi con il Cristo e i suoi insegnamenti, non è questo l'obiettivo polemico: al contrario, il bersaglio risulta essere proprio San Paolo, il prete asceta per eccellenza, colui che falsificò la dottrina originale del Messia, la tradusse secondo i propri desideri di potenza, plasmò il cristianesimo nel segno dei valori della decadenza e del nichilismo. I due avversari, tanto distanti quanto vicini, si qualificano entrambi quali "anticristo": l'apostolo falsifica e modifica la dottrina del Cristo nel segno della debolezza e della cattiva coscienza, il filosofo dello Zarathustra critica ed abbatte l'interpretazione paolina, la dottrina cristiana; egli propone una trasvalutazione, non più guidata dal negativo, come quella paolina, ma in onore della vita e della forza, dell'affermazione e del "sì". La letteratura nietzscheana si compone di soli testi tradotti in italiano: le principali traduzioni seguite sono quelle di F. Masini e S. Mati.

Per quanto riguarda la letteratura secondaria, fondamentale confronto per l'interpretazione nietzscheana elaborata in questa sede, oltre al sopra citato Deleuze, sicuramente avente un ruolo preponderante per la lettura proposta, il testo è fortemente

influenzato dal confronto con altri due saggi in particolare: *Il debito del vivente* di Elettra Stimilli e *Il governo dell'uomo indebitato* di Maurizio Lazzarato. Il primo verrà ripetutamente citato ed accompagnerà molto spesso il testo nei vari passaggi affrontati: il confronto col primo cristianesimo, con la dottrina e con il personaggio di San Paolo, la configurazione dell'essere-in-vita quale essere-in-debito, il collegamento con l'ideale ascetico e la soggettività dell'asceta; questi sono solo alcuni dei temi di maggior rilievo affrontati dal saggio della professoressa Stimilli: tali critiche ed approfondimenti, hanno avuto una fondamentale influenza nella stesura della tesi proposta. Il secondo saggio citato, *Il governo dell'uomo indebitato*, nonostante sia poco presente nelle note riportate, ha comunque ricoperto un ruolo decisivo per l'elaborazione del tema affrontato. Mostrando la necessità di non limitare la critica all'attualità del sistema economico e invitando ad indagare i lunghi processi sotterranei che l'hanno determinato, suggerendo al contempo il collegamento a Nietzsche, ha influenzato in maniera determinante la stesura della tesi. Inoltre, all'interno del capitolo conclusivo, il testo farà costante riferimento alle svariate lettere paoline tratte dalla *Bibbia*; un ulteriore fonte per il confronto con Paolo è rappresentata da J. Taubes: la sua riflessione in merito all'operato paolino, la proposta di leggere la *Lettera ai Romani* quale atto di dichiarazione di guerra politica e il ritratto d'un Paolo quale abile politico, risulterà essere di fondamentale importanza per la comprensione d'un personaggio dall'immensa portata rivoluzionaria.

In sintesi, il lavoro si articolerà in tre parti: il primo capitolo si dedicherà alla stesura dell'introduzione al pensiero e alla metodologia Nietzscheana: la voce narrante, come già detto, sarà Deleuze; il secondo capitolo si confronta direttamente col tema centrale del saggio: il debito. È dunque nella seconda parte del testo che si inizia a scavare nella lunga storia di tale dinamica: l'obiettivo di tale capitolo consiste nel mostrare come il debito, dinamica presente nelle originarie relazioni sociali, venga portato al massimo di potenza dal cristianesimo. In conclusione, il terzo ed ultimo capitolo si confronterà con l'operato del "vero inventore del cristianesimo": San Paolo; il prete asceta per eccellenza verrà interrogato al fine di mostra come riuscì, nella pratica della predicazione, nel concreto della sua missione, della sua vita, a soddisfare il suo sfrenato bisogno di potenza: quali furono le falsificazioni, mistificazioni e trasvalutazioni che dovette mettere in atto per trionfare, per imporre la sua dottrina.

CAPITOLO PRIMO

Nietzsche

Alle prime pagine di questo testo viene assegnato un compito non facile: l'obiettivo è quello di fornire delle coordinate d'accesso alla complessa filosofia di Nietzsche; sarebbe ovviamente folle poter pensare di restituire la grandezza e la profondità del pensiero di una mente geniale come quella di Nietzsche in sole poche pagine. Il capitolo, conscio dei suoi limiti, proverà a dare delle coordinate, dei punti fermi, che serviranno poi a costruire il quadro concettuale entro il quale l'intera tesi si andrà a muovere e sviluppare.

1. Filosofia a colpi di martello

Il pensiero critico di Nietzsche è, in primis, un pensiero di rottura: “porre qui per una volta domande con il martello”². La filosofia, per Nietzsche, prima d'essere creazione gioiosa ed affermazione, deve agire come un martello: rompere, spaccare, distruggere le fondamenta, attaccare il principio come tale, la “verità” alla base di tutti quei bellissimi e raffinati edifici costruiti dagli “operai della filosofia”³.

Il filosofo dell'avvenire o libero pensatore, a differenza dell'asino, deve saper dire “no”: deve scrollarsi di dosso tutto il peso del “reale” che l'asino e il cammello accettano di sopportare⁴; bisogna farsi trasportare da un'ebbrezza potente, forse la più potente: l'ebbrezza che deriva dal piacere di distruggere. La critica deve farsi “leone”: non ancora fanciullo, non ancora pronta alla creazione, deve avere la forza per distruggere, per annientare, per ripulire; il leone deve fare piazza pulita di tutti i valori fino ad ora conosciuti: martellare con la forza d'un leone, colpire a fondo, mirare al valore del valore, affinché i filosofi dell'avvenire possano prosperare. Affinché sia possibile la creazione,

² Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, trad. S. Mati (Milano: Feltrinelli, 2021), 10.

³ Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. G. Colli e M. Montanari (Milano: Adelphi, 1972), cfr. par. 211 in merito all'utilizzo dell'espressione “operai della filosofia”.

⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* (Torino: Einaudi, 2002), 266-271. Si cfr. tali pagine per un approfondimento in merito all'interpretazione della figura dell'asino e del cammello in Nietzsche.

la gioiosa affermazione, il riso, la danza, il gioco: affinché il filosofo dell'avvenire, il fanciullo, il superuomo⁵ possa mettere, finalmente, piede sulla terra⁶.

Sia chiaro: qui non si fa dialettica; la filosofia di Nietzsche è un "anti-dialettica"⁷: questa, l'arma preferita dagli avvocati dell'ordine stabilito, produce solo "un fantasma di affermazione"⁸. La negazione, il "no" pronunciato da Nietzsche, si inserisce all'interno d'un operazione affermativa: qui la negazione serve solo ed unicamente agli scopi dell'affermazione, del positivo. La dialettica, bestia della filosofia, si serve del negativo solo a scopi reattivi: essa degrada e nega la vita, costringe l'affermazione a lavorare per il nichilismo, la costringe ad essere schiava del negativo.

"Tra Hegel e Nietzsche non c'è compromesso possibile"⁹: la rottura è irreparabile; "Hegel", in questo caso, oltre a rappresentare sé stesso, maestro nell'arte ingannatrice della dialettica, rappresenta il frutto maturo d'un albero con radici ben più lontane. "Hegel", in questo preciso contesto, rappresenta l'esito del lungo viaggio secolare della filosofia: da Platone ad Hegel, passando per Spinoza e Kant, quel grande viaggio metafisico che è stata la filosofia occidentale. Ecco, tutto, tranne qualche rara mente geniale ed immorale, tutto ciò che in questo lungo viaggio è stato detto, fatto ed affermato viene rifiutato da Nietzsche. Un sincero e forte "no": ma chi sono i nemici di Nietzsche? Quali sono i valori, le riflessioni, i concetti che è necessario cacciare nell'oblio una volta per tutte?

⁵ Il testo adotterà il termine "superuomo" quale traduzione del termine nietzscheano "Übermensch". Nonostante Gianni Vattimo, qui più volte citato, utilizzi nei suoi testi la traduzione "oltreuomo", con un chiaro intento di distaccare tale nozione dagli equivoci nazisti del '900, si è scelto di adottare la traduzione utilizzata da uno dei maggiori studiosi e traduttori italiani di Nietzsche, Giorgio Colli.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. M. F. Occhipinti (Milano: Mondadori, 2013). Cfr. par. "Delle tre metamorfosi dello spirito" per un'introduzione alle figure del leone e del fanciullo.

⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 289.

⁸ Ibid., 269. Deleuze è senza dubbio l'autore che più ha insistito ed affermato a gran voce l'impossibilità d'una conciliazione tra Hegel e Nietzsche, tra pensiero dialettico e genealogia. Nel contesto italiano, in linea con l'interpretazione deleuziana, ritroviamo Gianni Vattimo: anch'esso afferma l'incompatibilità esistente tra pensiero Nietzscheano e pensiero dialettico (Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Milano: Bompiani, 1994). Un'altra riflessione degna d'essere citata è sicuramente quella di Karl Löwith: all'interno della sua opera *Da Hegel a Nietzsche*, l'autore mostra come non possa essere altro che un errore etichettare Nietzsche quale pensatore dialettico (Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino: Einaudi, 2000). Anche all'interno del saggio *Linee di fuga* ritroviamo la medesima linea interpretativa: come affermato dagli autori, pensare Nietzsche quale testimone della tradizione dialettica del pensiero risulta possibile solo operando una forzatura; sarebbe necessario simulare Heidegger per "costringere Nietzsche alla metafisica" (S. Berni e U. Fadini, *Linee di fuga*, Firenze: University Press, 2010).

⁹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 289.

2. La clinica nietzscheana

I concetti e i filosofi che Nietzsche “dimenticherebbe”¹⁰ volentieri sono innumerevoli: dalla metafisica all’essere, dal vero al bene, dalla dialettica alla morale; si perderebbe il fiato a leggere l’elenco completo. Nonostante un elenco possa fornire delle coordinate, non sarebbe sufficiente a mostrare la profondità da cui viene pronunciato: “no”. Tali concetti, metodi e filosofi sono solo sintomi d’una malattia più profonda, d’un processo di degenerazione ben più esteso.

L’essere, la verità, il bene, la razionalità, l’uomo...: sintomi, nient’altro che sintomi.

Ma sintomi di cosa? Di quale malattia?

Seguiamo una procedura medica: prima rintracciamo ed evidenziamo i sintomi, poi la diagnosi e, infine, la cura¹¹.

2.1. I sintomi

Il “no” pronunciato dalla critica Nietzscheana è rivolto a diversi obiettivi polemici. La metafisica e tutta la tradizione filosofica occidentale che della metafisica ha fatto la sua residenza: questa cieca credenza, questa fede, in valori assoluti, al di sopra della vita, dell’esistenza, della fattualità; la fede metafisica nella verità, nel bene, nella razionalità, nell’umano: fede, nient’altro che fede, cieca credenza in concetti vuoti ed errori grammaticali¹². Il dogma: il vero, il bene, il giusto – bugie, soltanto bugie di ciarlatani, avvocati ed operai.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. F. Masini, (Milano: Adelphi, 1984), 45-46. Si cfr. tali pagine per un approfondimento in merito al “dimenticare” quale facoltà attiva e fondamentale per Nietzsche.

¹¹ L’approccio medico-sintomatologico viene giustificato dall’utilizzo ricorrente del linguaggio medico effettuato dallo stesso Nietzsche in svariati suoi testi. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 112. In merito alla metodologia genealogico nietzscheana quale “sintomatologia”. Guido Boffi, *Genealogia e semiotica*, 2016, 942. Il testo approfondisce la ricezione del pensiero nietzscheano in senso clinico, quale diagnosi dell’attualità: lo stesso Foucault, si riporta nel testo, fece un uso “clinico” della filosofia nietzscheana; l’obiettivo era: “fare di Nietzsche il diagnosta”.

¹² Il rapporto tra Nietzsche e la metafisica è stato ampiamente discusso all’interno del dibattito filosofico e diverse sono le voci che si sono espresse in merito. Due sono le posizioni generalmente assunte: da un lato chi interpreta Nietzsche quale pensatore ancora metafisico, non ancora in grado di lasciarsi completamente alle spalle quel pensiero che lui stessa criticò; al contrario, dall’altro lato, la visione è opposta: Nietzsche è

La verità e la volontà di verità: questa incrollabile volontà che sembra prosperare indisturbata, mai messa in discussione, mai contraddetta, mai criticata; la verità: parola vuota riempita a piacimento, la base d'ogni menzogna: l'incrollabile volontà della verità¹³. Ecco il martirio della filosofia: uno spregiudicato sacrificio in nome della verità, questo immolarsi in nome del valore assoluto, è in tutto ciò che è possibile vedere “nudo quanto c'è di demagogo e commediante” in ogni filosofia, “la lunga tragedia che ogni filosofia è stata”¹⁴. La verità nietzscheana, al massimo, può essere pensata quale argomentativa, retorica e basata su intuizioni sensibili: è quella verità maestosa ed assoluta, legge universale, che Nietzsche rifiuta¹⁵.

“posto pure che noi vogliamo la verità: perché non, piuttosto, la non verità? E l'incertezza? E perfino l'ignoranza?”¹⁶.

“Sì, che cosa ci costringe soprattutto ad ammettere che esista una sostanziale antitesi di “vero” e “falso”? Non basta forse riconoscere diversi gradi di illusorietà, nonché, per così dire, ombre e tonalità complessive, più chiare e più oscure, dell'apparenza”¹⁷.

L'antitesi dei valori: o in altre parole, “la credenza fondamentale dei metafisici”; liberarsi delle contraddizioni: far emergere la differenza, i “gradi di apparenza”, dimenticare la contrapposizione e riacquisire la pluralità, il molteplice, la differenza. Dubitare che le antitesi esistano: colpire con la prospettiva, il prospettico contro il contraddittorio, la differenza al posto delle antitesi¹⁸.

interpretato quale pensatore che oltrepassa la metafisica, i suoi limiti e la sua maniera di interrogare il reale. La più famosa interpretazione di Nietzsche quale ultimo pensatore metafisico è sicuramente quella di Heidegger: le interpretazioni che si appoggiano a questa linea di pensiero tendono ad individuare delle forti tendenze e pretese metafisico-ontologiche all'interno del pensiero nietzscheano (Martin Heidegger, *Nietzsche*, Milano: Adelphi, 1994). Al contrario, e questa è visibilmente l'interpretazione adottata dal testo qui presentato, diverse furono e sono le voci che dipingono un'immagine di Nietzsche quale pensatore in grado d'andare oltre la metafisica: sicuramente una delle voci più autorevoli e radicali in merito risulta essere quella di Deleuze; sempre dal contesto francese, un'altra voce a sostegno di Deleuze e di tal visione risulta essere quella di Foucault: particolarmente esplicativo in merito risulta essere il capitolo “Nietzsche, la genealogia” (Michel Foucault, *Microfisica del potere*, Torino: Einaudi, 1977). Spostandoci nel contesto italiano, una voce fortemente a supporto di tal interpretazione di Nietzsche, risulta essere quella di Gianni Vattimo: sia nel testo atto a fornire un'introduzione al pensiero nietzscheano (Gianni Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Bari: Laterza, 1990), sia nella più complessa opera in merito a Nietzsche (Vattimo, *Il soggetto e la maschera*), il filosofo italiano sviluppa una posizione, come affermato nelle prime pagine del testo introduttorio, di totale rifiuto della posizione heideggeriana e qualsivoglia visione che dipinga Nietzsche quale ultimo rappresentante della metafisica.

¹³ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 7.

¹⁴ *Ibid.*, 32-33.

¹⁵ Berni e Fadini, *Linee di fuga*, 59.

¹⁶ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 7.

¹⁷ *Ibid.*, 42.

¹⁸ *Ibid.*, 7-8.

Il bene, intimo alleato della verità: il bene, che menzogna. Il “peggiore e il più ostinato e pericoloso di tutti gli errori sia stato, fino a oggi, un errore da dogmatici, vale a dire l’invenzione platonica del puro spirito e del bene in sé”¹⁹; ce lo dice proprio Nietzsche: bisognerebbe capovolgere la prospettiva, rinnegarla, per parlare del bene e dello spirito platonico²⁰. Da qui in poi, da Platone in poi: la filosofia si è ammalata di fede, d’ora in poi, la virtù sarà ciò che rende felici, sarà ciò che porta al bene²¹.

Altro sintomo d’un corpo degenerato, povero, debole: il bisogno della sistematicità. Sintomo di disonestà: ecco cos’è la necessità di sistematicità.

“Diffido di tutti i sistematici e li evito. La volontà di sistema è una mancanza di onestà.”²²

Che debolezza, che mancanza di spirito: la necessità dell’affinità, un pensare che non è scoprire, un pensare malato. Ecco cos’è questo infantile bisogno di sistemi: conseguenza linguistica, conseguenza patologica d’una razza che cade nel tranello della sua stessa linguistica, conoscenza che non indaga l’etimologia.

“proprio laddove si presenta un’affinità di linguaggio è del tutto inevitabile che, grazie alla comune filosofia della grammatica ... tutto sia predisposto, sin dall’inizio, per uno sviluppo e una successione omogenea dei sistemi filosofici”²³.

Un altro nemico da distruggere e dimenticare: la razionalità. Apparentemente distante dalla fede, in verità, è proprio su di essa che riposa: la fede nella razionalità quale salvezza. Ecco ciò che rivela l’affanno con il quale tutta la civiltà ellenica si fiondò su questo concetto: o la degenerazione, il libero scorrere degli istinti, o la razionalità, il giudice interiore, l’unico modo per salvarsi²⁴.

Per la vittoria di questi schiavi dialettici, fu essenziale individuare un nemico per la ragione, una causa per i suoi errori e i suoi limiti: la corporeità e i sensi. Eccoli, i nemici della ragione, i pilastri della riflessione nietzscheana. La ragione s’innalza affossando il

¹⁹ Ibid., 4.

²⁰ Ibid.

²¹ Il rapporto con Platone, e la critica al concetto platonico di “bene”, si collega al rapporto tra metafisica e Nietzsche (si confronti nota n. 12). Platone viene inserito, nel contesto della critica nietzscheana, agli albori della lunga storia della riflessione metafisica: è con Platone, e prima Socrate, che ha inizio la svalutazione della vita in nome di valori assoluti, d’un mondo ideale, trascendentale (Si cfr. Franco Volpi, *Il nichilismo*, Bari: Laterza, 1990). Di conseguenza, la lettura che si propone di Nietzsche continua a seguire una linea interpretativa che lo vede in opposizione alla metafisica e a Platone.

²² Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 14.

²³ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 25.

²⁴ Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 23.

corpo: tutto ciò che è corporeo, sensi ed istinti, viene bollato come errore o causa dell'errore, come male o causa del male²⁵.

Gli ultimi due bersagli verranno qui solo nominati: la religione cristiana e la morale da essa derivante; il testo consisterà principalmente nel mostrare la critica nietzscheana nei confronti di queste due figure: motivo per il quale gli ultimi due nemici sulla lista non verranno presentati ora, ma più avanti nel testo.

2.2. *La diagnosi*

La raccolta dei sintomi, seppur sommaria, fornisce un primo quadro medico della situazione. I grandi concetti e metodi che scandiscono il lungo viaggio della filosofia non sono altro che sintomi ed effetti di una malattia che, in aggiunta, ammalano ed indeboliscono ulteriormente. Si pensi alla tosse per lo sviluppo di malattie polmonari, alla verità per lo sviluppo di malattie metafisiche.

Ecco il quadro clinico:

“la terra, egli disse, ha una pelle; e questa pelle ha delle malattie. Una di queste malattie. Una di queste malattie, per esempio, si chiama: “uomo””²⁶.

È necessario, a questo punto, soffermarsi sul meccanismo causale che regola la malattia: principio di causalità che Nietzsche critica e colpisce col martello in lungo e largo; il grande errore del principio di causa ed effetto: sciagurato evento della storia umana. Il principio causa effetto, tipico della morale o della religione, dice: “la malattia è causa dell'indebolimento e della degenerazione dell'uomo”. Errato risponde Nietzsche: il fatto che un corpo si ammali è solo conseguenza di un processo di degenerazione e di decadenza in cui tale corpo già è coinvolto. È proprio il fatto che il corpo non sia stato in grado di difenderlo dalla propagazione della malattia che mostra come questo non fosse abbastanza forte, in salute, vigoroso²⁷.

Ora che la premessa logica è stata posta, è possibile riprendere la diagnosi. Nonostante si siano resi evidenti i sintomi e le malattie connesse – si legga la verità quale

²⁵ Ibid., 26.

²⁶ Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, 120.

²⁷ Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 42.

sintomo della malattia metafisica – ci troviamo ancora in superficie. Ci deve essere stato un processo di indebolimento e degenerazione sotterraneo; è necessario per il crescere e svilupparsi della malattia, che il corpo sia povero, debole e rachitico. Questo processo, che Nietzsche ritrova con disgusto ovunque ponga lo sguardo, lo definisce: decadenza²⁸.

“la vita stessa per me è istinto di crescita, di durata, di accumulo di forze, di potenza: dove manca la volontà di potenza, c’è decadenza.”²⁹

Decadenza quale guerra agli istinti: combattimento spietato per l’imposizione di un freno al districarsi della volontà di potenza; processo di degenerazione che trasforma l’uomo in malato, sofferente, debole: corpo senza vitalità, i suoi istinti totalmente repressi. Ecco cos’è quel processo sotterraneo che ha preparato il corpo per l’avvento della morale, della filosofia tradizionale e del cristianesimo: se lo lasciassimo parlare, questo istinto della decadenza, se gli mettessimo un microfono davanti, lui urlerebbe a squarciagola: “perisci!”³⁰.

I grandi saggi per Nietzsche? Dei decadenti: tipi della decadenza; Platone e Socrate quali istinti della decadenza: avvocati della malattia e portavoce della schiavitù. Le loro dottrine rappresentano l’atto originario di questa lunga storia di decadenza: la

²⁸ Per una genealogia del termine “decadenza”, che risponda alla domanda “da cosa de-cade?”, si cfr. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*. Affinché ci sia decadenza, è necessaria una condizione iniziale di non caduta: questo punto, questo stato che precede la caduta, Nietzsche, al pari della tradizione metafisico-occidentale che culmina in Hegel, lo ritrova nella civiltà greca antica. Il classico: ecco il punto di partenza; ma che caratteristiche assume il classico in Nietzsche? La critica nietzscheana si distacca fortemente dalla concezione hegeliana di classico, concezione dominante al tempo; se per Hegel nel classico si realizza la perfetta coincidenza tra essenza e manifestazione, tra cosa in sé e fenomeno, per Nietzsche, al contrario, tale pensiero è già un modo di concepire il classico, una finzione, una reazione all’impossibilità della coincidenza tra interno ed esterno. La divergenza tra i due pensatori è radicale e si pone al cuore del ragionamento: Nietzsche nega al principio la coincidenza tra cosa in sé e fenomeno, mentre Hegel diparte nel suo ragionamento da questa credenza. I caratteri tradizionalmente assegnati al classico – equilibrio, armonia, compiutezza, perfezione - sono solo maschere: apparenze di una cosa in sé, menzogne necessarie a mascherare l’impossibilità di tale coincidenza. Nietzsche, modifica il concetto di classico mantenendosi allo stesso tempo classicista: pur individuando anch’esso nel classico il punto di partenza della caduta, lo riconcettualizza e ne propone una versione diversa da quella hegeliana. Il classico, l’originario da cui si decade, così come lo vede Nietzsche, risulta essere il volto dionisiaco della civiltà greca antica: qui si pongono in risalto i misteri dionisiaci, i riti orgiastici, il mondo sotterraneo dei culti popolari; il mondo apollineo, il classico per Hegel, equilibrato ed armonico, risulta essere una maschera necessaria alla sopportazione della vita colta nella sapienza dionisiaca. La condizione che precede la caduta è governata dal dionisiaco: l’individuo è libero di creare, la morale non pone limiti, non segue schemi metafisici, non limita l’individuo in nome d’alti e vuoti valori. La decadenza, per concludere, che contraddistingue la società contemporanea a Nietzsche è, quindi, un processo che prende avvio da Socrate e, in seguito, Platone: con loro inizia il regno dell’apollineo, della forma, del rifiuto delle passioni e dell’istinto; con loro prende avvio quel lunghissimo processo che Nietzsche definisce: decadenza.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *L’anticristo*, trad. S. Mati (Milano: Feltrinelli, 2023), 13.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 38.

svalutazione di questo mondo, del mondo sensibile, in nome d'un altro mondo, apparente, trascendente, ideale³¹.

“Come? E tutti quei grandi saggi – non solo sarebbero stati dei *décadents*, ma non sarebbero nemmeno stati saggi?”³².

Decadenza: in altre parole, la mancanza di volontà di potenza - questa è la diagnosi, questo è il processo che abbiamo ricercato³³. La degenerazione e la repressione degli istinti rappresentano un processo psico-fisiologico che favorisce lo sviluppo di malattie metafisiche, religiose, morali e così via.

2. 3. *La cura*

Il quadro medico assume sempre più chiarezza. Abbiamo elencato, seppur sommariamente, i sintomi e le malattie che hanno proliferato nell'uomo e nella sua storia, dopodiché abbiamo rintracciato il processo di indebolimento sotterraneo necessario al sorgere di tali sintomi: la decadenza. Quel che manca ora è l'ultimo passaggio della procedura medica: la somministrazione della cura, la ricetta contro la decadenza, i farmaci che serviranno a combatterla.

La cura, passando dal linguaggio medico a quello filosofico, la si ritrova in quella parte della filosofia nietzscheana che potremmo definire propositiva: una volta che il leone ha spazzato via ogni valore fino ad ora conosciuto, una volta che sotto i colpi del martello della critica tutti questi edifici son stati abbattuti, diventa possibile l'entrata in campo di un'ultima figura: quella del superuomo, del filosofo dell'avvenire, del fanciullo.

Non la domanda "come riuscirà a mantenersi l'uomo?" ma: "come può essere superato l'uomo?"³⁴; questa è la domanda di Zarathustra. Il superuomo non realizza l'uomo, esso non porta a termine nessun processo evolutivo teleologicamente auspicato; il superuomo non viola le condizioni umane, esso va oltre tali condizioni: il "sì" che

³¹ Volpi, *Il nichilismo*, 46.

³² Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 19.

³³ Si cfr. Volpi, *Il nichilismo*, per un approfondimento in merito alle fonti dalle quali Nietzsche ricava il termine "decadenza". Determinante risulta essere l'influenza del romanziere e critico letterario francese Paul Bourget: sarà proprio da lui che Nietzsche ricaverà i punti essenziali per la concettualizzazione e la critica della decadenza.

³⁴ Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, 272.

pronuncia è rivolto a tutti i lati della vita, anche e soprattutto a quei lati repressi dalla morale del gregge cristiana, al corpo e alla naturalità tacciate dalla tradizione del pensiero quali cause degli errori della ragione. Solo guardando alla vita per quello che è, abbracciandola nella contestualità del divenire che la contraddistingue, non rinnegando nemmeno quei lati comunemente avvolti dall'oscurità, solo così sarà possibile il superuomo³⁵.

È necessario quindi andare oltre: il superuomo deve operare la trasvalutazione. Opera complessa: trasvalutare non è una banale diversa scelta di consumo nell'ampio e numeroso catalogo gerarchico dei valori, trasvalutare significa attaccare direttamente al cuore del valore, colpire il punto da cui deriva il valore del valore. Operando la trasvalutazione il superuomo stabilisce un nuovo modo di rapportarsi ai valori stessi: il simbolo viene liberato dalle catene della razionalità imperante, il confronto del simbolico col reale perde di senso, il simbolico e il reale non si pongono più in un rapporto antagonistico, la contrapposizione dicotomica si scioglie e rimane un fluido divenire di concetti e simboli "reali" perché un'altra realtà non esiste più³⁶.

Il superuomo, quindi, risulta essere il frutto d'un complicato ma necessario lavoro dell'uomo sull'uomo per andare oltre l'uomo: la distruzione dell'uomo, dei valori che da sempre l'hanno condannato, che l'hanno spinto alla caduta, deve essere seguita dalla creazione di una nuova soggettività, dalla produzione del superuomo. Il superuomo si sottrae "violentemente" all'autorità della razionalità, esso sfugge alle maglie della fitta rete sociale della disciplina imposta dalla ratio, prima metafisica e poi capitalistica; la morale del superuomo rifiuta in toto la morale del gregge, la morale cristiano-platonica: i valori del superuomo non sorgeranno più dalla soffocante paura ed insicurezza alla radice della morale e dei valori fino a prima regnanti³⁷. Il superuomo si impadronisce della scienza e della tecnica: queste, nel lungo tragitto storico dell'umanità, hanno portato l'uomo fuori dalla condizione di perenne incertezza e debolezza nei confronti della

³⁵ Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, 290. Vattimo mostra chiaramente come "l'esaltazione della malvagità, del disprezzo, del distacco dalla massa meschina dell'umanità presente, hanno dunque, per la definizione dell'oltreuomo di Nietzsche, il senso di mostrare che la sua condizione preliminare e necessaria è la rottura con il mondo dell'utilizzazione e con il sistema della *ratio*". Inoltre, a p. 296, ribadisce come il "sì" pronunciato di fronte alla vita debba essere rivolto a tutti i suoi lati, anche a quelli "calunniati" dalla morale tradizionale: tale deve essere inteso quale "assunzione dell'esistenza nella sua concretezza, la quale deve diventare la sede dell'immanenza del valore"

³⁶ Ibid., 292-293. "la riappropriazione che l'oltreuomo opera del mondo del simbolico è in generale la liberazione di tutta l'attività dell'uomo da ogni soggezione ad autorità divine ed umane."

³⁷ Ibid., 284-285.

natura; ora, è giunto il momento di liberare la scienza dall'asservimento alla razionalità, all'ideale ascetico: un nuovo rapporto nei confronti della scienza e della tecnica permette d'intrattenere un nuovo rapporto anche con la natura, non più bestia da dominare, ma accettata ed accolta in tutte le sue sfumature, anche crudeli ed apparentemente insensate³⁸.

Finalmente la vita: libera d'esprimere la propria potenza; finalmente la vita che afferma: non più svalutata e rinnegata in nome dei valori ormai dimenticati, ma oggetto d'affermazione in nome dei nuovi valori. Il valore dei valori ha finalmente trovato un altro principio: non più il negativo quale servo del nichilismo, ma l'affermazione gioiosa e potente.

Oblato l'uomo e i suoi valori, diventa possibile lavorare per la costruzione del superuomo: dimenticato il filosofo tradizionale, giunge l'ora dei filosofi dell'avvenire. Così li chiama Nietzsche: spiriti veramente liberi, liberi dalla compassione per la sofferenza e il fardello dell'uguaglianza; spiriti che non soffrono di sé stessi: in essi la volontà di potenza è affermatrice e creatrice. Distanti dai dogmatismi: il loro orgoglio sarà ferito alla scoperta che la loro verità si è fatta popolare; "occorre sbarazzarsi del cattivo gusto di andare d'accordo con molti"³⁹.

Ultima figura della metamorfosi: il fanciullo. Il fanciullo che gioca: "il sì del fanciullo che gioca, più profondo del sacro no del leone"⁴⁰. Il fanciullo che danza affermando il divenire, che ride affermando il molteplice e che gioca affermando il caso e la sua necessità⁴¹. È necessario riacquisire leggerezza, spontaneità e gioia: il leone ha finito, ora il fanciullo può gioire con sorriso ingenuo.

Riassumendo la cura prescritta da Nietzsche: è necessario andare oltre l'uomo, dimenticarlo e con lui tutti i suoi valori, affinché il superuomo possa procedere alla trasvalutazione ed affermare finalmente la vita.

³⁸ Ibid., 340-341. "Nietzsche ha qui chiaramente di mira uno schema del progresso umano come una liberazione preliminare dalla soggezione alla natura, liberazione che richiesto anche la morale come mezzo per disciplinare se stessi in vista di questo compito, e che è seguita da un periodo in cui la potenza acquisita nei confronti della natura lascia l'uomo libero di esercitare la vera volontà di potenza, quella che consiste nell'infinito perfezionamento di sé e al di fuori di ogni costrizione, anche di quella morale, che ora non è più necessaria"

³⁹ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 48.

⁴⁰ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 287.

⁴¹ Ibid., 288.

3. Forza e volontà di potenza⁴²

Ci siamo avvicinati a Nietzsche passando prima dai suoi nemici e poi arrivando alla sua proposta: è necessario ora affilare lo sguardo ed entrare appieno all'interno della prospettiva nietzscheana.

3.1. Forza

I successivi capitoli si ispireranno principalmente all'interpretazione deleuziana di Nietzsche: è l'autore francese a proporre tale rilettura di Nietzsche, la quale si basa sui concetti di forza e volontà di potenza; nessun altro illustre interprete di Nietzsche ha concentrato la propria lettura del filosofo tedesco sulle nozioni di forza, reattiva ed attiva, e volontà di potenza, nella fondamentale relazione con la forza. Data l'originalità dell'interpretazione deleuziana, e la sua quasi unicità, le seguenti pagine del testo faranno costante riferimento al testo di Deleuze: *Nietzsche e la filosofia*.

“ogni realtà è già quantità di forze in un “rapporto di tensione” le une con le altre”⁴³.

Nietzsche non lascia dubbi all'interpretazione: “non esiste alcun essere al di sotto del fare, dell'agire, del divenire”⁴⁴; tradotto: non esiste alcun essere, realtà o mondo al di sotto della forza e del suo manifestarsi come tale. Ingabbiare la forza, costringendola a rimanere confinata in sé stessa, non lasciare che essa si mostri per quello che è, appare come un'assurdità alle orecchie del filosofo tedesco; pretendere tutto ciò, sarebbe come pretendere che l'uccello rapace non attacchi e uccida la preda, sarebbe come chiedere ad un fiume in esondazione di non travolgere tutto ciò che c'è sul suo corso. “Com'è involontario lo straripamento di un fiume dalle sue sponde”⁴⁵: l'uccello e il fiume non hanno alcuna responsabilità delle loro azioni, non portano alcuna colpa per quello che hanno commesso; questo è il naturale divenire della forza: essa solo si può dare

⁴² Pietro Gori, “Volontà di potenza e descrizione del mondo”, in *Nietzsche y la hermenéutica* (Valencia: Nau Libres, 2007). Il testo mostra ed approfondisce l'influenza determinante che ebbero le riflessioni scientifiche di R. Boscovich, dell'anatomista W. Roux e del matematico T. Mayer per la concettualizzazione nietzscheana della forza e della volontà di potenza. Andrea Orsucci, *La genealogia della morale di Nietzsche* (Roma: Carrocci, 2001). In tale saggio viene rimarcato il contributo di T. Mayer; inoltre, altre influenze determinanti per i concetti cardine nietzscheani vengono ritrovate in K. W. Nageli e K. Semper.

⁴³ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 60.

⁴⁴ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 34.

⁴⁵ Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 101.

nell'eccesso, essa solo si può dare come tale - un quantum di forza, istinti e volontà che, mosso e condotto dal caso, si scaglia irresponsabilmente contro altre forze.

La precisazione è doverosa: il caso, per Nietzsche, non rappresenta un semplice evento probabilistico tra i possibili esiti calcolati e previsti, ma, è esso stesso l'essenza della forza⁴⁶. Il caso, concetto fondamentale nell'impianto nietzscheano, è il necessario porsi in rapporto delle forze: attraverso di esso affermiamo la forza, la quale, solo nel rapporto con le altre forze assume le proprie qualità. Solo muovendosi sullo scacchiere del caso le forze si qualificano, crescono o periscono: è questo giocatore geniale, cieco ed irresponsabile, che muove le pedine e permette l'evolversi delle condizioni e della vita, dei valori e dell'uomo.

Ritorniamo alla forza: abbiamo accennato al fatto che solo nel momento in cui una forza incontra e scontra un'altra forza essa assume le proprie qualità. Cosa intendiamo?

La forza, questo quantum di istinti, questa quantità, da sé non possiede alcuna qualità: da sola rimane puro agglomerato di impulsi e volontà. La qualità della forza deriva proprio dall'incontro con le altre forze: è la differenza di quantità nella relazione tra due forze che ne determina la qualità; la quantità, quindi, senza l'irriducibile differenza di quantità che caratterizza ogni rapporto tra forze, rimarrebbe incompiuta⁴⁷. Irriducibile differenza: l'uguaglianza tanto sognata nel rapporto tra forze non è la benvenuta in questa sede; "immaginare due forze uguali, sia pur dotate di senso opposto, è un'illusione approssimativa e grossolana, l'illusione statistica che sommerge il vivente"⁴⁸.

Proseguiamo. Nietzsche sostiene che dallo scontro, una forza può trarre due qualità distinte ed originarie: la forza si manifesta quale attiva, se dominante o superiore, o quale reattiva, se dominata o inferiore. L'esito dell'incontro tra forze restituisce sempre una forza in posizione di inferiorità, dominata, ed una forza in posizione di superiorità, quindi dominante⁴⁹.

Le forze reattive, storicamente troppo umane, rimangono tali: si cade in inganno se si crede che esse smettano d'essere forze nel momento in cui iniziano ad obbedire; "comandare ed obbedire sono forme complementari della lotta"⁵⁰. La specificazione non

⁴⁶ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 60.

⁴⁷ Ibid., 66.

⁴⁸ Ibid., 65.

⁴⁹ Ibid., 61.

⁵⁰ Ibid.

è casuale: sarà proprio quel processo di mistificazione e falsificazione a costituire la base del dominio incontrastato delle forze reattive, un processo che capovolge l'immagine originaria e porta tali forze a perdere la propria identità; il tema verrà approfondito proseguendo nel testo, per ora poniamo le basi per questa complessa analisi.

3.2. *Volontà di potenza*

La forza non vuole e non desidera nulla: essa è lo strumento attraverso il quale un gruppo di uomini impone il proprio dominio su un altro gruppo di simili. Ma, se la forza rimane solo uno strumento, chi c'è dietro a tale attrezzo? Chi impiega la forza?

Eccola, la vera domanda nietzscheana: “chi?”.

Tutta la filosofia di Nietzsche può essere condensata in questa domanda. Dietro ad ogni fenomeno, valore o concetto scorgiamo un “chi”: nessun valore possiede valore da sé, esso è unicamente frutto di un'interpretazione che assegna il valore al valore e il senso al senso – “qui non ci sono fatti, bensì solo interpretazioni”⁵¹. Rifiuto della domanda metafisica: chiedere “cos'è” conduce solo all'inganno. Si faccia l'esempio del “bello”: domandare “cos'è il bello” non restituisce che mistificazione e confusione; il valore di “bello” assegnato da una precisa prospettiva, da una particolare volontà di potenza, in uno specifico caso, si trasforma in suo valore assoluto, si traveste da “essenza” del bello.

“il “bello in sé” è solo una parola, nemmeno un concetto. Nel bello l'essere umano si pone come misura di perfezione”⁵².

Ma, chi si cela dietro al valore del valore? Chi è in grado di interpretare? Chi si serve della forza per imporre la propria prospettiva?

La risposta arriva pronta: la volontà di potenza. La volontà di potenza è l'unico giudice del conflitto tra forze, essa è una volontà che non si lascia delegare a nient'altro: è essa che valuta, interpreta e stabilisce il valore dei valori⁵³; la vera essenza della volontà di potenza è interpretativa, ermeneutica: la lotta tra le varie volontà di potenza consisterà nella lotta tra le varie interpretazioni che cercano di imporsi⁵⁴. Data la fondamentale

⁵¹ Ibid., 87.

⁵² Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 76.

⁵³ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 74.

⁵⁴ Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, 96-97.

importanza di tal concetto all'interno della critica nietzscheana, è necessario affrontare da subito due degli errori che più frequentemente si commettono esprimendosi in merito al concetto di volontà di potenza.

Sfatiamo il primo mito: all'interno di tal concetto non c'è spazio per alcun tipo di antropomorfismo⁵⁵. L'uomo non è al centro della riflessione: Nietzsche aveva coscientemente ricercato un modo per esprimere quel principio generale, ritrovabile dal cosmo alle dinamiche universali, dalle istituzioni all'animale, che spinge la vita e l'evoluzione. Nonostante la "volontà" sia solitamente associata all'umano, e quindi, ciò potrebbe portare ad un'affrettata accusa d'antropomorfismo, in questo caso non può essere associata ad alcun "volere": antecedente rispetto a qualsiasi significato assunto nel senso comune, è, per l'appunto, un termine per descrivere quella forza vitale che finora ha diretto lo sviluppo organico⁵⁶.

La scelta di utilizzare un termine normalmente collegato all'essere umano e ai suoi meccanismi interni, il termine "volontà", non deve condurre in inganno: la scelta terminologica è motivata dal fatto che l'oggetto di studio nietzscheano consiste proprio nell'uomo, con tutte le sue realtà interiori e prospettive interpretative. Attraverso tale scelta terminologica, Nietzsche si addentra in quel "mondo interno" che rende l'umano tale, che lo differenzia dalle altre specie animali: con il termine "volontà" si rende esplicita l'intenzione di voler interrogare l'umano e tutto ciò in lui si annida⁵⁷. Non c'è disegno teleologico, non ritroviamo la fede nel progresso e nemmeno nell'umano: l'evoluzione è lasciata allo scorrere del caso che detta l'incontro tra le volontà di potenze; tale è un principio universale: non c'è spazio per la supposita superiorità umana.

Secondo errore che è necessario sfatare una volta per tutte: nella volontà di potenza, non è la volontà che vuole, che ricerca o desidera la potenza. Spesso si è creduto che con questo concetto Nietzsche stesse cercando di descrivere una spasmodica ricerca della potenza da parte di una immaginaria volontà: niente di tutto ciò. L'errore in questo caso risiede precisamente in quel passaggio per cui la potenza diventa oggetto di rappresentazione: tutta la potenza si riduce a rappresentazione della potenza, ciò a cui anelerebbe questa volontà sarebbe proprio una rappresentazione della potenza –

⁵⁵ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 76.

⁵⁶ Gori, *Volontà di potenza*. Si confronti il saggio per un approfondimento in merito all'assenza di qualsivoglia forma di antropomorfismo nel concetto nietzscheano di volontà di potenza.

⁵⁷ Gori, *Volontà di potenza*, 521.

un'immagine per chiarire: una volontà che ricerca in tutte le maniere di sedersi sul trono regale, massima rappresentazione della potenza. Ma non è proprio questo il caso: l'unico modo affinché una rappresentazione della potenza abbia valore come tale, che abbia effettivamente la capacità di porre in soggezione chi si inchina di fronte ad essa, è che tale rappresentazione venga dagli altri, dal popolo o dalle classi dominanti, riconosciuta come tale. Il significato di potenza di tale rappresentazione, ciò che essa simboleggia, deve essere riconosciuto ed accettato, perlomeno, dai più: gli unici criteri di questo riconoscimento sono i valori comuni; e quindi il denaro, gli onori, il potere, la reputazione: valori comunemente associati alla rappresentazione della potenza, valori che comunemente ricordano il potere⁵⁸. Nietzsche non saprebbe davvero contenere la rabbia a questo punto: ma cosa importa dei valori comuni, domanderebbe; perché mai dovrebbe interessare il riconoscimento degli uomini?

Quanta puzza di schiavi: questa mania di rappresentare, l'ossessione della rappresentazione, di avere qualcuno che mi rappresenti e di rappresentare qualcuno; solo lo schiavo, uomo debole e malato, incapace di stabilire un qualsivoglia valore da sé ricorre a questo stratagemma della rappresentazione: schiavo democratico, malato di rappresentazione⁵⁹. Per un esempio filosofico-politico si chieda ad Hobbes e Rousseau: il loro stato di natura già puzzava di quell'odore stantio tipico della "civiltà" e dei suoi valori comuni⁶⁰.

Sfatati i falsi miti, proseguiamo con i nostri quesiti; non abbiamo ancora risposto ad una domanda cruciale: chi è che vuole nella volontà di potenza?

Risposta: la potenza. È la potenza l'elemento che nella volontà vuole: essa non è rappresentabile, essa è soggetto mai predicato; la potenza, nel linguaggio nietzscheano, è la virtù che dona: "essa dà", la volontà stessa, grazie alla potenza, diventa donatrice di senso e di valore⁶¹. La potenza è l'elemento genetico e differenziale all'interno della volontà: ne determina la genesi essendo essa stessa ciò che rende la volontà tale nella sua differenza rispetto alle altre⁶².

Ma quindi, cosa vuole la potenza?

⁵⁸ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 119-122.

⁵⁹ *Ibid.*, 120.

⁶⁰ *Ibid.*, 122.

⁶¹ *Ibid.*, 127.

⁶² *Ibid.*, 126.

La potenza vuole un determinato rapporto tra le forze: essa determina la qualità di tal rapporto e con esso la sua propria qualità⁶³. La volontà di potenza che afferma si servirà di forze attive, si servirà dell'azione di tali forze, per imporre la propria affermazione: nello scontro tra forze attive e forze reattive, se a predominare sono le prime, trascinate da una volontà di potenza affermativa, avremmo l'affermazione: gioia creativa che non si vergogna di sé stessa. Al contrario, se lo scontro vede le forze reattive trionfare, significherà che la volontà di potenza negativa, nichilistica, avrà imposto il proprio dominio; tale volontà si serve delle forze reattive, le governa a proprio piacimento, per costruire il regno del negativo: regno guidato dalla sovrana negazione di tutto ciò che è vita, forza, audacia e gioia.

È rilevante riportare come, prima di parlare di volontà di potenza, Nietzsche parlasse di un "sentimento di potenza"⁶⁴: la volontà di potenza appare, in prima istanza, quale pathos; essa si rivela inizialmente quale problema di sentimento e sensibilità. Ogni rapporto tra forze viene determinato dal fatto che una forza è affetta da altre forze: di conseguenza, la volontà di potenza si manifesta in quanto potere d'essere affetto. "Affettività, sensibilità, sensazione": il potere d'essere affetto non esprime una mera passività ma lo svolgersi del reciproco incontro tra due forze⁶⁵. In merito alla forza, riscontriamo due tipi di affezioni: attiva, nel momento in cui tale forza si appropria di ciò che oppone resistenza, e reattiva o passiva, dal momento in cui una forza è affetta da forze superiori alle quali obbedisce, quando a tale forza non rimane che reagire.

La volontà di potenza, per essere capita, per essere compresa, deve essere guardata quale pathos. Il pathos è l'elemento base del divenire: la sensibilità è il divenire delle forze; la volontà di potenza, oltre a determinare la qualità delle forze, ne determina anche il divenire: le sue proprie qualità, l'affermazione o la negazione, ne rappresentano proprio il divenire⁶⁶. L'unico modo per studiare le forze è porsi nella prospettiva di una dinamica: una dinamica che sappia porre al centro gli affetti e i sentimenti; in una parola: il pathos.

Il quadro ancora non è completo. La volontà di potenza, come già accennato poco sopra, svolge una funzione duplice in merito al rapporto tra le forze: essa determina ogni

⁶³ Ibid., 127.

⁶⁴ Ibid., 93.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid., 95.

volta la qualità del rapporto derivante dalla differenza nella quantità tra le due forze, ma, è allo stesso tempo, ogni volta, determinata da tal rapporto.

La volontà di potenza è quindi in prima istanza l'elemento genealogico della forza: essa è sia elemento differenziale, perché, per l'appunto, determina la differenza quale qualità nel rapporto. E allo stesso tempo, elemento genetico: è proprio nella differenza nel confronto con le altre forze che la forza si mostra per quello che è, assume la propria qualità e si qualifica quale forza attiva o reattiva⁶⁷.

In secondo luogo, la volontà di potenza, oltre a determinare il rapporto tra forze, ne è determinata: la volontà di potenza non può mai essere astratta dall'effettivo, reale, incontro tra le forze; essa è il principio di determinazione del rapporto tra due forze, ma, tal principio, non può mai essere staccato dalla sua effettiva realizzazione, dalla casistica nella quale si mostra.

Ma, come è possibile definire principio un qualcosa che può variare in base al contesto? Non appare come una contraddizione il fatto che Nietzsche, pensatore nemico acerrimo del sistema e del dogma, ponga proprio un principio alla base della sua critica?

Le apparenze, come spesso succede, ingannano: basta farsi un po' più curiosi, non fermarsi all'apparenza, e la vista si schiarisce nuovamente. La volontà di potenza è sì principio, ma un principio molto particolare: essa è principio plastico ed in via di metamorfosi. Principio che segue il corso del divenire: esso prende forma nella concretezza e nella contestualità dell'incontro tra forze; non è un qualcosa di giustificabile metafisicamente una volta per tutte, nessuna causa in sé, vuota e completamente astratta dalla realtà fisica ed empirica delle forze. Tale è un principio plastico, perché cambia forma in base alla forza applicata, e in via di metamorfosi, perché sospinto dal divenire rimane sempre aperto a cambiamenti di forma⁶⁸.

Non c'è quindi contraddizione: il caso non è soppresso in nome di un più alto valore metafisico o principio sistemico; anzi: la volontà di potenza esalta il caso al massimo dello splendore, lo riconosce quale motore degli incontri e degli scontri, lo accetta quale parte integrante della vita⁶⁹.

⁶⁷ Ibid., 79.

⁶⁸ Ibid., 75.

⁶⁹ Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, 147-148. La liberazione del *caso* all'interno dell'opera di produzione del superuomo "libera l'uomo e l'esistenza tutta dalla casualità intesa come inessenzialità dell'esistente concreto". Il caso è principio di vita, non un qualcosa da relegare quale "inessenziale".

La volontà di potenza si presenta, dunque, come il “principio di sintesi delle forze”⁷⁰: nonostante intrattenga con la forza un rapporto di complicità, rimane lei la sola in grado di valutare ed interpretare, di compiere la sintesi; la volontà si serve della forza come di uno strumento.

Due sono gli esempi necessari a comprendere tale dinamica, ad entrare ancor più a fondo nella relazione tra forza e volontà di potenza. Nel caso di una volontà di potenza che si voglia affermare, tale dovrà servirsi di una forza attiva: non è possibile affermare senza l’azione; l’affermarsi della volontà di potenza è il divenire attivo nella sua concretezza attraverso l’uso della forza, dell’azione. Al contrario, nel caso di una volontà di potenza negativa, che voglia quindi negare, è necessaria una forza reattiva che le permetta di esplicarsi: la reazione, che segue sempre una prima affermazione – è dall’aristocratico “sì” che deriva il “no” dello schiavo⁷¹ – diviene strumento, espressione di forza, necessaria, alla negazione voluta ed operata dalla volontà di potenza negativa⁷².

I concetti di volontà di potenza e forza si trovano indissolubilmente legati: essi si presentano come le fondamenta del pensiero nietzscheano. Vista la complessità concettuale e terminologica, prima di proseguire, vengono riportati di seguito i due concetti fondamentali e le qualità ad essi assegnate. La forza, quindi, questo quantum di istinti pronto a sprigionarsi, possiede due qualità originarie: essa può essere attiva, dal momento che risulta dominante nello scontro, o può essere reattiva, se l’esito dello scontro la vede quale dominata, agita. Tali qualità originarie si mostrano solo ed unicamente nello scontro tra le forze: sarà proprio la volontà di potenza a determinare tali qualità, e, facendo ciò, mostrerà anche le proprie qualità originarie. Una volontà di potenza risulta affermativa dal momento che si serve di forze attive per operare in maniera positiva, affermativa, creativa; al contrario, risulterà negativa, se si serve delle forze reattive per negare la vita e gli istinti, per imporre il dominio del negativo.

Una volta fatta chiarezza è possibile procedere: nonostante Nietzsche ci presenti la possibilità di un duplice esito dello scontro, un esito che vede l’affermazione trionfare, ed un altro che vede al contrario il negativo signoreggiare, il primo esito, ancora, non si è concretamente realizzato. La storia umana è storia del nichilismo: storia delle varie forme assunte dalla negazione, storia del dominio incontrastato delle forze reattive. Per un regno

⁷⁰ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 75.

⁷¹ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 26.

⁷² Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 81.

dell'affermativo, bisognerebbe andare oltre l'uomo: è necessaria la costruzione del superuomo, solo lui può finalmente portare l'affermazione sul trono.

Pertanto, ciò che richiede un'attenta esplorazione, ciò che merita un approfondito interrogatorio e, infine, ciò che è cruciale smantellare, risulta essere proprio l'umanità: la creatura addomesticata, l'uomo moderno con tutta la sua storia, così come il nichilismo e la negazione che hanno scritto tale storia⁷³. Tutto ciò che segue all'interno del testo si concentrerà sulla rigorosa critica di Nietzsche a questa dominazione del negativo: una critica rivolta alle figure che simboleggiano tale dominio, dalla cattiva coscienza all'ideale ascetico, nonché alle forze e alle volontà di potenza che hanno guidato il faticoso viaggio del negativo attraverso la storia umana.

4. Origine e forze reattive

Costruiamo, nelle seguenti pagine, il quadro teorico necessario per una critica alla storia del dominio del negativo: il resto della tesi si concentrerà sul risvolto pratico di tale egemonia, attraverso quali strumenti e volontà essa abbia saputo instaurarsi. Procediamo, quindi, ponendo le necessarie basi teoriche.

La critica scorge due momenti cruciali, due tappe fondamentali per il cammino verso il trionfo delle forze reattive. Il primo momento, la prima tappa, la si ritrova esattamente all'origine: in tal contesto, normalmente, le forze reattive e le forze attive si trovano in un rapporto di coesistenza: l'azione e la reazione sono complementari⁷⁴. Nonostante ciò, solo la forza attiva afferma sé stessa come tale: non ha vergogna di sé, essa si riconosce quale forza ed accetta i propri istinti, soprattutto quelli brutali; la forza attiva è forte, audace ed irresponsabile. Al contrario, la forza reattiva, che già all'origine si ritrova posseduta dal negativo, non si riconosce come tale: essa proietta un'immagine rovesciata dell'origine, capovolge l'immagine dell'origine per rovesciare i valori. Ciò che era "sì" diventa "no", la differenza diventa negazione e l'affermazione contraddizione: le

⁷³ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 228. In merito a nichilismo quale "motore stesso della storia dell'uomo". Volpi, *Il nichilismo*. Il saggio propone un approfondimento in merito alla storia del nichilismo; in particolare a pagina 46, all'interno del capitolo "Nichilismo e decadenza in Nietzsche", viene descritta la prospettiva nietzscheana che traduce la storia del pensiero europeo in storia del nichilismo, racconto d'una lunga decadenza.

⁷⁴ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 83.

forze reattive negano, dall'origine e all'origine la differenza originaria per loro costitutiva, esse negano la loro stessa essenza: preferiscono volgersi contro sé stesse⁷⁵.

“un semplice ingrandimento di questa immagine reattiva, ed ecco spuntare la coscienza”⁷⁶

Ecco da dove deriva la mania, l'ossessione, d'interpretare e valutare ogni fenomeno dal punto di vista delle forze reattive: la stessa coscienza è essenzialmente reattiva; eccola la “mediocrità” che disgusta Nietzsche: l'incapacità di interpretare, affilare lo sguardo, e riconoscere la falsificazione alla guida del pensiero.⁷⁷

Raggiunta la prima tappa del percorso, procediamo verso la seconda: questo è il momento del rovesciamento dei valori. Fuoriusciti dall'origine, la forza reattiva può procedere nell'inganno e nella falsificazione: ciò che è basso diventa alto, ciò che è buono diventa cattivo.

Ma come, le forze reattive, possono mettere in atto tale rovesciamento? Come possono trionfare ed imporre la propria prospettiva, la propria interpretazione?

Prima opzione: le forze reattive si uniscono formando, così, una forza maggiore rispetto alle forze attive. Falso, risponde Nietzsche: le forze reattive, nemmeno unendosi tutte assieme, potrebbero mai formare una forza maggiore delle forze attive⁷⁸. Al contrario, le forze reattive operano in maniera diametralmente opposta; esse operano e lavorano per scomposizione: separano la forza attiva da ciò che è in suo potere, la costringono ad invertire il proprio senso e, così facendo, ad unirsi al grande gregge reattivo⁷⁹. Tutta l'analisi nietzscheana delle figure più rappresentative di tale trionfo – risentimento, cattiva coscienza, ideale ascetico – è atta a mostrare come tale separazione sia praticamente possibile: la critica del filosofo tedesco ci mostra che per operare tale separazione, per imporre il proprio dominio, le forze reattive necessitano fondamentalmente di una finzione, d'una mistificazione. È proprio attraverso una finzione che le forze reattive separano la forza attiva da ciò che è in suo potere; è

⁷⁵ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 84. Foucault, *Microfisica del potere*, 34. Foucault ribadisce che l'inganno si trova sempre all'origine; la tradizione ha sempre provato un certo piacere nel credere all'alta origine, alla perfezione originaria, all'origine quale luogo della verità: il genealogista sa bene che per fare della sana genealogia dei valori, non si potrà mai partire dalla loro supposta origine, ma dai rapporti di forza che li affermano, che interpretano: “il genealogista ha bisogno della storia per scongiurare la chimera dell'origine”.

⁷⁶ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 84.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid., 85

⁷⁹ Ibid.

attraverso la fede nella menzogna che la forza attiva smette di vedersi tale, nega sé stessa e si inchina ai piedi del nichilismo. Tale forza, ormai separata dai suoi stessi effetti, si considera colpevole se agisce, se dà il via libera ai propri istinti, al contrario, si riconoscerà quale meritevole solo nel non-agire, nella reazione, nella sofferenza e nella vergogna di sé stessi.

Se dovessimo tradurre il tutto in termini matematici, la forza attiva si convertirebbe nell'operazione dell'addizione: essa accresce la propria forza, si aggiunge alle altre per formarne una ancora più grande. Al contrario, le forze reattive operano per sottrazione: esse privano, sottraggono, la forza attiva di ciò che è in suo potere, della sua essenza, la costringono a divenire reattiva, a soffrire di sé stessa⁸⁰.

L'approccio matematico ci conduce al seguente problema: com'è possibile misurare le forze coinvolte in un rapporto? Possediamo dei parametri? Degli strumenti per la misura?

La risposta lascia sconfortati: eventuali parametri assoluti, metri di misura sempre validi, non risultano d'aiuto in questo caso; o, più precisamente, per il nostro scopo non esistono parametri astratti di misura che è possibile applicare. La nostra è una questione pratica: è necessaria una fisica concreta, è richiesto confrontarsi caso per caso con la volontà di potenza coinvolta; motivo per il quale, nel seguente paragrafo verranno forniti i punti chiave per l'applicazione del metodo genealogico nietzscheano.

5. Il metodo genealogico

“è anzi del tutto evidente quale colore debba essere per un genealogista della morale cento volte più importante del bianco delle nuvole; intendo dire il grigio, il documentato, l'effettivamente verificabile, l'effettivamente esistito, insomma tutta la lunga scrittura geroglifica del passato morale dell'uomo”⁸¹.

Il grigio: ecco il colore del genealogista; l'opera e il lavoro di Nietzsche intendono dare respiro alla storia, rileggere la “lunga scrittura geroglifica del passato morale dell'uomo” con l'obiettivo di far emergere i rapporti di forza nascosti, le volontà di potenza che hanno

⁸⁰ Ibid., 86.

⁸¹ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 10.

imposto il loro dominio. Il genealogista si immerge nella marea grigiastra, sporcata del nero dell'inchiostro: “un amoroso sprofondarsi nei dati empirici”, sprofondare per riemergere, portando in luce, sotto una nuova luce, il “tema conosciuto e forse usuale, una melodia di tutti i giorni”, mostrarne l’“intero mondo di significati” sommerso sotto la marea grigia⁸². La genealogia è essenzialmente un allenamento del senso storico: reintrodurre nel divenire tutto ciò che si è creduto immobile, trascendente, nell'uomo; scavare sotto la pretesa continuità, sbirciare oltre il disegno teleologico, smontare gli istinti e mostrarne la lenta elaborazione. La storia effettiva, la storia a cui mira il genealogista, è visibile solo abbandonando il punto di vista soprastorico: cacciare la metafisica dalla storia, dimenticarsi di qualsiasi punto d'appoggio che si trovi fuori dal tempo, solo così sarà possibile illuminare i rapporti di forza, di dominazione, che hanno guidato la storia dell'uomo⁸³.

“Enunciamola questa nuova esigenza: abbiamo bisogno di una critica dei valori morali, di cominciare a porre una buona volta in questione il valore stesso di questi valori – e a tale scopo è necessaria una conoscenza delle condizioni e delle circostanze in cui sono attecchiti, poste le quali si sono andati sviluppando e modificando”⁸⁴.

Il genealogista, maestro nella critica dei valori morali, deve porre in questione i cosiddetti fatti morali: attaccare il fatto come tale, il valore come tale, mettere in luce la prospettiva nascosta, le volontà che si celano dietro il valore dei valori. Un solo credo guida il genealogista: il prospettivismo. “Non esistono affatto fenomeni morali, ma soltanto una interpretazione morale di fenomeni”⁸⁵: non bisogna aver timore ad affermare la prospettiva, il senso storico afferma con fierezza il suo carattere prospettico; a differenza degli storici impegnati ad eliminare il luogo da dove guardano, le parti che prendono, i pregiudizi che li guidano, il senso storico è cosciente di guardare da un preciso angolo: “questo sguardo sa dove guarda e cosa guarda”⁸⁶. Nietzsche rimprovera agli storici a lui contemporanei d'essersi eretti a giudici del passato: questi “servi della verità”, “adattano il passato all'attuale trivialità”, narrano in base ai giudizi popolari del proprio tempo e lo chiamano: “giustizia”. Moderni specchi che invece di riflettere deformano:

⁸² Friedrich Nietzsche, “Sull'utilità e il danno della storia per la vita” in *Considerazioni inattuali*, 81-152, trad. F. Masini (Roma: Newton Compton, 1993), 126.

⁸³ Foucault, *Microfisica del potere*, 42-43.

⁸⁴ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 8.

⁸⁵ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 75.

⁸⁶ Foucault, *Microfisica del potere*, 46.

giudici di un passato che non comprendono, gli storici, agli occhi di Nietzsche, rimangono “passività riecheggianti”⁸⁷.

Per quanto possa anche essere diffusa l'immagine di Nietzsche quale genio sregolato, trascinato nella scrittura da un raptus di follia, niente di tutto ciò è vero: il lavoro di Nietzsche, e più in generale il lavoro del genealogista, è un paziente lavoro di scavo ed intarsio⁸⁸. Il genealogista impugna il martello filosofico, spacca e scava sotto la superficie, tra i testi, tra le parole dimenticate: altro che genio pazzo e sregolato, il genealogista è un lavoratore instancabile, un filologo con l'elmetto.

Il cantiere storico: è proprio qui che è necessario fare i conti col passato; il genealogista, con occhio da filologo, si confronta col passato guidato dalla curiosità e il rispetto verso gli antichi: la fede nell'uomo moderno quale frutto maturo d'un lungo percorso evolutivo, questa cieca credenza, non sfiora nemmeno il duro cuore del genealogista⁸⁹. A differenza dei metafisici, incapaci di confrontarsi con il passato, il genealogista trova nella storia, nei passati avvenimenti, costanti spunti per la lettura della contemporaneità: bisogna indagare le fratture, i momenti di rottura e le discontinuità, per capire davvero i giochi di forza che hanno guidato le società passate⁹⁰. Si tenga a mente questo, e si capirà perchè Nietzsche decida di porre la lente di ingrandimento proprio sul cristianesimo primitivo: movimento che emerge nel momento in cui l'Impero Romano iniziò ad essere sempre più debole, a mostrare segni di frattura e rottura sempre più importanti; movimento che Nietzsche studia alle porte del '900, secolo che sconvolgerà tutti gli equilibri vigenti fino a quel momento.

Tra il metodo genealogico e le scienze sociali non scorre buon sangue. E come potrebbe? Le scienze sociali ricadono nel solito errore: esse confondono i reali rapporti di forza con rapporti astratti; esse, agli occhi di Nietzsche, rappresentano il massimo grado

⁸⁷ Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, 123-125.

⁸⁸ Orsucci, *La genealogia della morale di Nietzsche*, 36.

⁸⁹ Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, 136-137. In queste pagine, e in generale in tutta la seconda dissertazione, Nietzsche attacca duramente la filosofia hegeliana: ciò può mostrare ancora meglio, come già affrontato in precedenza, l'incompatibilità esistente tra genealogia e dialettica. La “filosofia hegeliana” appare come la più pericolosa svolta presa dalla cultura tedesca nel ventesimo secolo: essa è alla base della credenza per cui l'uomo moderno si pensa quale frutto tardivo di un lungo progresso storico.

⁹⁰ Orsucci, *La genealogia della morale di Nietzsche*, 36. Foucault, *Microfisica del potere*. Il testo approfondisce il concetto di “avvenimento”. L’“avvenimento”, in questa prospettiva, non ricade all'interno di nessun disegno teleologico, non è conseguenza di nessun trattato o decisione; al contrario si presenta quale rapporto di forza che si inverte, potere confiscato, una nuova dominazione che fa il suo ingresso.

di soggezione all'ideale e all'ordine costituito⁹¹. Tali scienze sociali, traviate da concetti passivi e negativi, quali l'utilità e l'adattamento, oscurano completamente i reali rapporti di forza: "sia nelle scienze dell'uomo che nelle scienze della natura, si rivela ovunque l'ignoranza delle origini e della genealogia delle forze"⁹².

I fatti contro la prospettiva: è necessario ridare voce a tutte quelle volontà sepolte sotto il peso di vacui concetti e vuoti parametri di misura. La prospettiva: ma quale prospettiva? Da quale punto di vista?

In poche parole: "chi?"

La domanda genealogica: "chi?" – "chi vuole la verità?", "chi vuole il bene?", "chi vuole l'utile?". Tale domanda risulta essere l'unica in grado di toccare con mano l'essenza dei fatti e dei valori: la sola in grado di restituire un'essenza pluralistica, l'unica essenza qui accettata⁹³. Si compone di tutte quelle voci, di tutte quelle volontà, forze e rapporti che si celano dietro ad un valore, ad una morale: è un'essenza pluralistica soggetta al divenire delle forze, essenza che risulta impossibile ritrovare al di là della fattualità dello scontro tra forze e volontà.

Si prenda il valore filosofico per eccellenza: la verità. Interrogiamola, la regina dei valori filosofici: "chi vuole la verità?". Ed ecco che, sotto il martello della domanda genealogica, tutti i vari significati che questa parola ha assunto cadono, il valore del valore "verità" viene finalmente messo a nudo. Ciò che rimane è tutto ciò che il genealogista ricerca: la volontà di potenza che si impone, che persegue il proprio interesse, che fa propria la verità e la utilizza a proprio piacimento.

"Chi vuole la verità?". La risposta non consisterà in un lungo elenco d'esempi, una lunga lista di nomi e volontà che in qualche maniera hanno abbracciato la verità facendola propria, soggiogandola all'interesse della propria volontà di potenza. Niente di tutto ciò: ai fini dell'interrogazione genealogica, è necessaria una seconda domanda.

"Cosa vuole chi vuole la verità?". Eccola la domanda necessaria alla costruzione del "tipo": categoria fondamentale per l'indagine nietzscheana. Domandando "cosa vuole chi vuole la verità", mettiamo in luce, per conseguenza, chi vuole la verità: attraverso la prima domanda ci è possibile ricostruire il tipo veridico, o in altri contesti, il tipo religioso,

⁹¹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 109-110.

⁹² *Ibid.*, 109.

⁹³ *Ibid.*, 114.

il tipo morale, il tipo metafisico. Un tipo è costituito dalle qualità della volontà di potenza, dal grado di questa volontà e dal corrispondente rapporto di forze: tutto il resto, tutto ciò che non ricade nel tipo, è unicamente sintomo della volontà di potenza che si esprime come tale. Proviamo a chiarire ancora meglio; un tipo attivo, ad esempio, sarà composto da un insieme gerarchicamente strutturato nel quale le forze attive prevalgono sulle forze reattive; al contrario, il tipo reattivo sarà composto da un insieme, sempre gerarchicamente strutturato, ma all'interno del quale prevalgono le forze reattive⁹⁴.

Definire un tipo significa determinare cosa vuole la volontà che si esprime in un esemplare appartenente a questo tipo: che cosa vuole chi ricerca la verità? Cosa vuole il tipo veridico? Solo così saremo in grado di svelare i veri rapporti di forza. “la volontà di potenza non vuole un oggetto, ma un tipo”: solo la volontà di potenza è in grado di interpretare ed imporre la propria interpretazione; la volontà di potenza, quindi, rimane la categoria fondamentale: la fede del genealogista, ateo per natura, risiede unicamente nel fatto che tutto può essere, in via conclusiva, ricondotto ad una volontà di potenza che si impone⁹⁵.

“posto che si potesse ricondurre tutte le funzioni organiche a questa volontà di potenza e si trovasse in essa la soluzione del problema della generazione e della nutrizione – si tratta di un solo problema –, ci si sarebbe con ciò procurati il diritto di determinare univocamente ogni forza agente come: volontà di potenza”⁹⁶.

Abbiamo dato una panoramica generale del metodo genealogico: sono stati descritti i tratti caratteristici del genealogista e le caratteristiche della genealogia. Proveremo ora a fornire dei principi per il metodo genealogico: tali, verranno ricavati da una serie di errori, “I quattro grandi errori”⁹⁷, di cui Nietzsche accusa la filosofia, e più in generale il pensiero.

Il primo principio, base per tutta la metodologia nietzscheana, si esprime con questa formula: “la causa genetica di una cosa e la sua finale utilità...sono fatti *toto coelo* disgiunti l'uno dall'altro”⁹⁸. Tradotto in errore: sempre si è scambiati, nella storia del pensiero e della morale, la finale utilità d'una cosa con la sua causa genetica. Un esempio aiuterà a chiarire: si prendano in causa la morale e la religione, due nemici acerrimi di Nietzsche. Ogni morale ed ogni religione dicono: “fai questo e questo, lascia questo e

⁹⁴ Ibid., 116-117.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 44.

⁹⁷ Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 40.

⁹⁸ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 66.

quest'altro – così sarai felice! In caso diverso...”⁹⁹; tradotto: devi essere virtuoso per essere felice. Un bel respiro profondo: quanto disprezzo proverebbe ancora oggi Nietzsche di fronte a questa filastrocca, a questa bugia millenaria. Inversione del rapporto tra causa ed effetto desiderato: la felicità, afferma Nietzsche, è causa della virtù dell'uomo; il felice prenderà istintivamente delle decisioni ed assumerà atteggiamenti propri di chi vuole mantenere il proprio stato di felicità: la sua propria virtù, i suoi comportamenti virtuosi, derivano dal fatto che esso si senta e sia felice. Se ancora non si è convinti, si domandi all'uomo laborioso ed impegnato che legge il giornale; questo dice: questo o quel partito andranno in rovina perché hanno commesso questo e quell'errore. Grossa risata di Nietzsche: l'uomo che legge il giornale non intuisce il suo errore, non intuisce la fallacia nel suo ragionamento logico; un partito, dice il genealogista, commette questo o quell'errore proprio perché già trascinato da un processo di degenerazione e decadenza che non gli permette più d'agire in maniera corretta e proficua¹⁰⁰.

L'errore in merito alla causa e la sua finale utilità è, allo stesso tempo, il principio del dominio del negativo: la morale e la religione, da sempre bandiere delle forze reattive, vivono e fioriscono proprio sul terreno di tale errore; senza confusione riguardo la causa e la finale utilità, il negativo mai avrebbe potuto imporre il proprio dominio.

Procediamo con il secondo principio e con l'errore ad esso collegato: l'errore della “falsa causalità”¹⁰¹.

“in ogni tempo si è creduto di sapere cosa sia una causa: ma dove abbiamo derivato il nostro sapere, o meglio, la nostra credenza di sapere? Dall'ambito delle famose “realtà interiori”, delle quali finora nessuna si è dimostrata reale”¹⁰².

L'io, la coscienza e lo spirito: eccole le tre realtà interiori a cui Nietzsche si riferisce. Da sempre siamo convinti, senza dubbio alcuno, che la sede di tutte le cause dietro al nostro agire e al nostro pensare si ritrovino in una di queste realtà interiori: l'io, un errore grammaticale, sorretto da un'immaginaria volontà che agisce come carburante alla macchina della coscienza, presenta al proprio interno un piccolo deposito di tutte le cause e tutte le motivazioni dietro ad ogni suo fare o pensare; tale deposito di cause lo si è chiamato: coscienza. Abbiamo ritrovato nell'io la causa d'ogni agire: si è fatto d'ogni

⁹⁹ Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 41.

¹⁰⁰ Ibid., 40-42.

¹⁰¹ Ibid., 42.

¹⁰² Ibid.

accadere un fare, d'ogni fare una conseguenza di un volere, del mondo una molteplicità di agenti, ed infine, ad ogni accadere fu corrisposto un agente¹⁰³.

Ma questo non era ancora abbastanza: serve una bella dose di presunzione per pensarsi quali detentori d'ogni motivazione e di ogni causa; a volte, chi lo sa se per umiltà o per disperazione, risultò necessario ritrovare un altro magazzino dove stipare tutta la serie di motivazioni che ci costruiamo di volta in volta: lo "spirito", deposito d'emergenza nel caso la coscienza fosse satura¹⁰⁴.

È giunta l'ora di lasciar parlare il genealogista: "il cosiddetto "motivo": un altro errore. Solo un fenomeno di superficie della coscienza, un contemporaneo dell'azione, che piuttosto nasconde gli *antecedentia* di un'azione, invece che rappresentarli"¹⁰⁵. Ecco cosa pensa del "motivo" Nietzsche: un errore, nulla più. E dell'io? Cosa potrà mai pensare un filologo? L'io, per lo spirito libero, è una favola, un errore grammaticale: un errore che ha dato vita ad errori, un errore tremendo; l'io e tutto ciò che l'ha sostituito: dio, lo spirito, ... tutte queste sono unicamente bugie: sintomi che il nichilismo germoglia.

Noi non crediamo nel motivo che risiede nella coscienza, non crediamo all'io a tutto ciò che ci dice: dimentichiamolo e ci dimenticheremo anche dello spirito. Il genealogista impara da questo millenario errore, lo traduce in principio e dice: "non esistono affatto cause spirituali"¹⁰⁶; ecco il secondo principio della genealogia nietzscheana.

Terzo errore: "errore delle cause immaginarie"¹⁰⁷. Facciamo un passo indietro: prima d'essere genealogisti, bisogna essere psicologi: è necessario disegnare lo sfondo psicologico alla radice di tale errore. Cosa succede quando ci imbattiamo in un fenomeno? Quando percepiamo un effetto? Alla vista d'un accadere? La nostra memoria si risveglia in preda al panico, sudata ed agitata: il pericolo dell'ignoto non le lascia pace, il pericolo d'un qualcosa di sconosciuto che s'avvicina la scuote profondamente. In preda al panico inizia a scavare in sé stessa: scavando, soddisfa quel bisogno umano di ritrovare una motivazione dietro ad ogni fenomeno, dietro ad ogni accadere; ma questa sfrenata ricerca, questa mania nello scavare senza tregua, non è affatto interessata al ritrovamento d'una

¹⁰³ Ibid., 42-43.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid., 44.

motivazione qualsiasi, al contrario: essa ricerca una motivazione particolare, una motivazione a noi già conosciuta, una motivazione calda ed accogliente. Nella frenesia dello scavare non si dà peso al fatto se la motivazione sia o meno veritiera, ciò non interessa: quel che interessa è che tale spiegazione sia già presente e conosciuta, calda ed accogliente, che sia, prima di tutto, rassicurante¹⁰⁸.

Tale processo di scavo ed estrazione si ripete ogni qualvolta ci ritroviamo di fronte ad un avvenimento o ad un fenomeno: facciamo di questa operazione di scavo un'abitudine, la rendiamo il nostro tipico modo di reagire alla vista d'un accadere. In definitiva, si configura un preciso ordine causale che si concentra in sistema e si manifesta come dominante, escludendo ogni altra possibile spiegazione o causa¹⁰⁹.

“Il banchiere pensa subito agli “affari”, il cristiano al “peccato”, la fanciulla al suo amore.”¹¹⁰

Il meccanismo psicologico appena descritto risulta essere alla base della religione e della morale: questa è esattamente quella “psicologia dell'errore” senza la quale nessuna morale o religione, per come le abbiamo sempre conosciute, sarebbero state possibili. Cerchiamo di essere ancora più precisi, si metta alla pratica questa prospettiva psicologica. I sentimenti spiacevoli vengono sempre attribuiti a una causa spirituale o immaginaria, come ad esempio una punizione per un presunto peccato o un risultato di un comportamento immorale. Al contrario, si spiega ogni sentimento piacevole come conseguenza di virtù tipicamente cristiane, come l'amore o la speranza, oppure come effetto di sentimenti quali la compassione, o ancora, come naturale conseguenza di azioni moralmente lodevoli¹¹¹.

Quanti errori, quante menzogne: le cause immaginarie, qui poste erroneamente quali, per l'appunto, cause, risultano essere agli occhi del genealogista mere conseguenze. “sì ha fede in dio perché il sentimento di forza e pienezza di qualcuno infonde tranquillità¹¹²”: si scambiano le cause immaginarie che riteniamo più adatte, più confortevoli, più rassicuranti, con le vere cause.

Traduciamolo in principio questo errore: le cause non sono mai da ricercare all'interno di noi stessi, nella nostra coscienza, o all'interno di concetti spirituali, quali

¹⁰⁸ Ibid., 44-45.

¹⁰⁹ Ibid., 46-47.

¹¹⁰ Ibid., 46.

¹¹¹ Ibid., 46-47.

¹¹² Ibid., 47.

dio o lo spirito, ma qui sulla terra, nella fattualità dei rapporti di potere. Le cause sono unicamente ritrovabili nei rapporti e negli scontri tra volontà di potenza che provano ad imporsi: la coscienza è una favoletta per inglesi.

Quarto errore: “errore del libero arbitrio”¹¹³. Possiamo dirlo: al diavolo il libero arbitrio; concetto in apparenza liberatorio, ma che in verità agisce come le manette, incatenando l’uomo alla responsabilità. Agli occhi di Nietzsche, il concetto di libero arbitrio, e più in generale quello di libertà del volere umano, si rivela quale creazione necessaria alla classe dominante: la classe sacerdotale che governava le prime comunità, fin dai primordi, sentì la necessità di rendere l’uomo responsabile di fronte al loro giudizio. Come rendere l’uomo responsabile? Semplice, basta renderlo libero: la supposta libertà dell’uomo è la necessaria base d’ogni punizione; solo se si è responsabili, si può essere puniti: solo se si è liberi, si può essere responsabili¹¹⁴.

Il genealogista, stanco di queste menzogne, si schiera dall’altra parte: la genealogia sta dalla parte dell’irresponsabilità. Nessuno è responsabile d’essere nato, d’essere quello che è diventato e quello che diventerà: l’individuo, agli occhi di Nietzsche, è un frammento di fato. In esso è concentrato il tutto, tutto ciò che è stato e che è; l’individuo appartiene per essenza al tutto: esso è indistricabile dalla fatalità del suo stesso essere. Che assurdità condannare l’individuo secondo una qualsivoglia colpa, una qualsivoglia responsabilità: condannare il singolo, sarebbe come condannare il tutto; ci si accorge immediatamente che non avrebbe il minimo senso¹¹⁵.

“Sì è necessari, si è un frammento del destino, si appartiene al tutto, si è nel tutto – non c’è nulla che possa giudicare, misurare, paragonare, condannare il nostro essere, poiché questo significherebbe giudicare, misurare, paragonare, condannare il tutto”¹¹⁶.

Traduciamo in principio l’errore: nessun uomo dovrà più essere responsabile, il mondo non verrà più ricondotto ad una singola causa: ecco la liberazione. “Noi neghiamo Dio, noi neghiamo la responsabilità in Dio: solo così redimiamo il mondo”¹¹⁷.

¹¹³ Ibid., 48.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid., 49.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid.

CAPITOLO SECONDO

Il debito

1. Il debito

Il testo, tracciato il confine teorico nietzscheano ove intende muoversi e svilupparsi, può ora procedere al confronto col tema principale del saggio: il concetto di debito. Ancor più precisamente, l'obiettivo è quello di mostrare come, il dispositivo di potere del debito, amministrato e portato alla sua massima potenza dal genio cristiano, giochi un ruolo fondamentale per la produzione e l'esercizio di un nuovo tipo di potere, ancor più pervasivo e sottile: il potere governamentale. Il cristianesimo, anche attraverso la moltiplicazione del sentimento di debito, di colpa, si presenta quale primo grande laboratorio storico ed antropologico per l'elaborazione di questa nuova tecnica di potere: il potere pastorale; il pastorato cristiano, all'occhio genealogico appare come l'embrione, il luogo d'irruzione, delle tattiche e tecniche governamentali.

Come spiegato da Michel Foucault, il governo, a differenza della sovranità, classica articolazione concettuale e pratica del potere, si applica e si esercita su “delle cose”: ancor più precisamente, su quel complesso costituito da uomini e cose¹¹⁸. Sì, governano delle “cose”, non un territorio: la sovranità si esercita all'interno di precisi e determinati confini, il suo unico fine rimane l'obbedienza alla legge, la sola in grado di garantire stabilità ed ordine all'interno del territorio sul quale si esercita il proprio potere¹¹⁹. Al contrario, il fine del governo è ritrovabile nelle stesse “cose” che dirige: l'obiettivo del governare è il potenziamento e la massimizzazione degli stessi processi che governa, l'amministrazione e la direzione di tutti quei processi che gli esseri umani intrattengono con le “cose” che li circondano. E quindi, gli uomini nel loro rapporto con le risorse, le ricchezze, il clima, il territorio; ma anche le consuetudini, le usanze, i modi di fare; e ancora: le carestie, le epidemie, la morte¹²⁰.

¹¹⁸ Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* (Milano: Feltrinelli, 2020), 77-78.

¹¹⁹ *Ibid.*, 79.

¹²⁰ *Ibid.*, 78.

La metafora del governo, l'immagine che permette di chiarificare questo esercizio del potere, è la metafora dell'imbarcazione: dirigere una nave non implica solo la cura degli uomini a bordo, ma richiede anche la gestione dei rapporti tra questi individui e gli elementi circostanti come i venti, gli scogli e le intemperie. È la relazione stessa tra i marinai e la nave che il governo deve preservare: "con il carico da portare in porto, e il loro rapporto con tutti quegli elementi come i venti, gli scogli e le tempeste"¹²¹.

Dunque, procedendo nell'argomentazione, con il termine "governo" intendiamo questa nuova ed innovativa tecnologia di potere che troverà le proprie radici all'interno del pastorato cristiano; col termine governamentalità, invece, Foucault indica principalmente tre cose. Oltre a indicare l'insieme di istituzioni, tattiche e procedure che consentono l'esercizio di questo specifico tipo di potere, Foucault evidenzia un processo più ampio. L'attenzione si sposta su quella tendenza, in voga da secoli nel contesto occidentale, che afferma, senza sosta, la dominanza del tipo di potere che "chiamiamo governo", sugli altri tipi di potere – "sovranità e disciplina" – necessitando, come propria conseguenza, lo sviluppo di istituzioni e la produzione di specifici saperi. Il risultato di questo processo è la graduale "governamentalizzazione" dello stato di giustizia medievale, il quale, attraverso una peripezia governamentale, si trasformerà, a partire dal XV e XVI secolo, in uno "stato amministrativo"¹²².

Tale trasformazione, processo di metamorfosi dello stato, ha inizio, trova una nuova e più complessa articolazione, e qui ci riconnettiamo al saggio qui presentato, proprio nel cristianesimo. Come affermato da Foucault, la storia del pastorato cristiano si traduce in storia di una specifica tipologia di potere sugli uomini: il pastorato si propone quale modello per le procedure di governo degli uomini; la peripezia governamentale ha inizio col cristianesimo, ecco il luogo di nascita di quell'arte di governare gli uomini che consiste nel dirigere, accompagnare, guidare, manipolare gli uomini¹²³.

Nelle seguenti pagine, verrà analizzato il procedimento attraverso il quale il cristianesimo riuscì, grazie alla moltiplicazione del sentimento di debito tradotto in sentimento di colpa, a porsi nelle condizioni per l'applicazione e l'esercizio di un potere che richieda all'individuo un'obbedienza assoluta, un potere che produca e configuri il

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid., 88.

¹²³ Ibid., 115.

soggetto quale “campo di obbedienza generalizzata”¹²⁴. Il testo procederà alla ricostruzione genealogica della relazione di debito e del sentimento d’obbligazione che la caratterizza: il capitolo si concluderà mostrando come tale sentimento d’obbligazione, travestito da colpa, venga portato al suo massimo di potenza dal cristianesimo.

1.1. Le primissime relazioni sociali

Una volta incamminatosi lungo il cammino genealogico tracciato da Nietzsche, il testo scopre, molto presto, quale fu la logica sottostante le primissime relazioni sociali: la logica del debito; tale è il meccanismo soggiacente gli originari legami sociali, la dinamica che da forma all’ “archetipo della relazione sociale” – il “più antico e originario rapporto tra persone che esista”¹²⁵. L’essere umano, da sempre, si presenta quale “animale apprezzante in sé”: “misurare, stabilire prezzi, determinare il valore delle cose”; ecco ciò che l’uomo da sempre fece: creare e misurare valori, stabile prezzi, in parole povere, “valutare”¹²⁶. È proprio all’interno di tale relazione, quella tra “compratore venditore, creditore debitore” che per primo si misurò da uomo a uomo: il “debito” si pone come misura originaria, iniziale criterio per il conferimento del “valore”, iniziale strumento per la valutazione di quell’animale intrinsecamente valutativo, l’uomo. Una precisazione risulta necessaria: Nietzsche, implicitamente discostandosi dalla classica interpretazione del padre dell’economia moderna, Adam Smith, equiparando la relazione “debitore creditore, compratore venditore”, rifiuta il paradigma economico che prevede lo scambio come forma di relazione originaria tra gli uomini: lo scambio, la compravendita, al contrario, prevede una relazione di debito. L’obbligo al “ricambio” nello “scambio” assume la forma di un ripagamento del debito: la moneta, afferma Graeber, equivale al “credito dovuto”; “il valore di una unità di moneta, non misura il valore di un oggetto, ma la fiducia che si ha negli altri”: la moneta, lungi dall’essere semplice mezzo facilitante lo scambio, si configura quale misura del debito contratto¹²⁷.

Ritorniamo all’analisi qui proposta; al fine d’una corretta investigazione, risulta necessario smontare e ricomporre in piccoli pezzi la struttura che funge da scheletro di

¹²⁴ Ibid., 137.

¹²⁵ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 58.

¹²⁶ Ibid., 59.

¹²⁷ Graeber, *Debito. I primi 5000 anni*. (Milano: Il Saggiatore, 2012), 62.

questo originario legame: scomponiamola negli elementi più semplici e tracciamo uno schema. Tale relazione, prevede da un lato il creditore, colui che in virtù delle proprie condizioni socioeconomiche può concedere il credito, e dall'altro il debitore, colui che contrae il debito e si impegna a restituirlo. Il punto cruciale della relazione, ciò su cui è necessario soffermarsi, ricade nell'impegno alla restituzione: come è possibile garantire la fiducia nel futuro ripagamento del debito? O altrimenti: quale potrà essere una compensazione in grado di procurare un piacere maggiore al danno subito dalla mancata compensazione dell'anticipazione concessa? O ancora: come ci si potrà assicurare che la bestia umana mantenga fede alla propria promessa? Come si dota l'uomo d'una memoria, non per forza della propria promessa, ma perlomeno della memoria dell'impegno preso alla restituzione del debito contratto?

Nietzsche, con linguaggio matematico, ci propone un'equazione: "danno = dolore"¹²⁸; ecco la soluzione all'enigma, ecco cosa ricompenserà il creditore arrabbiato. Al fine di tradurre l'equazione in un vocabolario non matematico, il testo ripercorrerà i vari passaggi intrapresi dal ragionamento nietzscheano.

Il debitore, al fine di assicurare la fiducia nella sua promessa di restituzione, da in pegno qualcosa d'altro che possiede: il debitore si ritrova costretto a fornire come garanzia "ciò che è in suo potere"; la fiducia viene, dunque, assicurata da quel che il debitore offre: esso pone come garanzia del ripagamento sempre qualcosa in più di ciò che riceve, il debitore pone come garanzia sé stesso, il proprio futuro, il proprio libero volere, il proprio corpo, la propria salvezza o la propria donna.

Nietzsche cita direttamente le Dodici Tavole quale esempio per il trattamento riservato al debitore insolvente¹²⁹: come raccontato da queste antiche leggi, le prime leggi scritte nel contesto dell'antica Roma, al soggetto indebitato, al *nexus*, spettava un periodo di trenta giorni entro i quali avrebbe dovuto risarcire il proprio creditore¹³⁰. In caso di mancato rimborso, in seguito al giudizio del pretore, il debitore diventa "*addictus*", uno "*iudicatus*"¹³¹: il condannato, acquisito tale status, perde la propria libertà e diviene

¹²⁸ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 51. "Dove ha derivato il suo potere quest'idea antichissima, profondamente radica, oggi forse non più estirpabile, l'idea di una equivalenza tra danno e dolore? "

¹²⁹ Ibid., 52-53.

¹³⁰ Radin, M. "Secare Partis: The Early Roman Law of Execution against a Debtor". *The American Journal of Philology*, vol. 43, no. 1 (1922), 33. Ford, Richard. "Imprisonment for Debt". *Michigan Law Review* 25, no. 1 (1926), 24-25. Athanasios, Delios A. "Nexus, iudicatus and addictus in Roman law". *Ius Romanum*, Vol. 2 (2019), 757.

¹³¹ Athanasios, "Nexus, iudicatus and addictus in Roman law", 758. "There seems to be no actual difference between iudicati and addicti".

proprietà del creditore; in tal maniera, diviene egli stesso, fino al risarcimento definitivo, la stessa moneta che ripaga il debito. Il debitore si ritrova a vivere in una condizione simile a quella dello schiavo: pur godendo di maggiori diritti, *l'addictus*, era sottoposto agli ordini e alla volontà del creditore – “*l'addictus* entrava in una condizione di schiavitù *de facto*”¹³². Successivamente, entro sessanta giorni, dopo essere stato portato davanti al pretore per tre giorni di mercato consecutivi, in seguito alla pronunciazione pubblica dell'importo corrisposto, al debitore poteva essere prescritta la morte o la vendita come schiavo al di là del Tevere¹³³; nel caso in cui fossero diversi i creditori ai quali il debitore si era legato, la legge concedeva a questi la possibilità di dividersi le membra del debitore a proprio piacimento: una concezione del diritto tipicamente romana, frutto d'un maggior progresso, d'una maggiore libertà nella concezione della giustizia¹³⁴.

Altri esempi, tratti dalle pagine di “Il debito” di David Graeber, raccontano di intere popolazioni contadine ridotte alla schiavitù dall'impagabile debito contratto: risulta proficuo, in merito, esplorare velocemente uno di questi casi. Il contesto è quello della Mesopotamia, temporalmente ci si trova all'incirca nel 2400 a. C.: già in questa fase storica, come mostrato da Graeber, risulta essere molto diffusa la pratica d'erogare prestiti, non solo a scopo commerciale, ma anche in ambito privato – in sintesi, quel che comunemente definiamo “usura”¹³⁵. Come funziona nel concreto il meccanismo del debito? Eccolo messo in pratica: i funzionari locali e i ricchi mercanti anticipavano prestiti ai contadini in una situazione economica complicata; successivamente, nel caso molto frequente d'impossibilità a ripagare il debito, i creditori si impossessavano, di conseguenza, delle loro proprietà: “ciò che è in loro potere”.

“si cominciava di solito con i cereali, pecore capre e mobili, poi si passava ai campi, alle abitazioni e alla fine, o in alternativa, ai membri della famiglia”¹³⁶.

Ma non solo, nel caso fossero presenti schiavi, diventavano loro la prima forma di “moneta” per il ripagamento del debito: subito dopo ritroviamo i bambini, poi le mogli, ed infine, nei casi più estremi, lo stesso debitore. Questi “forzati del debito”, questi debitori insolventi, precipitavano in una situazione che non era propriamente di schiavitù,

¹³² Elettra Stimilli, *Debito e colpa* (Roma: Ediesse, 2015), 49.

¹³³ Radin, “Secare Partis: The Early Roman Law of Execution against a Debtor”, 33.

¹³⁴ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 52-53. “Ritengo già un progresso, una prova di una concezione del diritto più libera, più lungimirante nel computo, *più romana*, il decreto contenuto nella legislazione romana delle Dodici Tavole: che dovesse considerarsi indifferente quanto di più o di meno i creditori tagliassero in un simile caso *'si plus minusve secuerun, ne fraude esto'*”.

¹³⁵ Graeber, *Debito. I primi 5000 anni*, 76.

¹³⁶ Ibid.

ma ci si avvicinava: le loro giornate scorrevano soffocate dal lavoro forzato nelle proprietà del creditore, o, a volte, negli stessi templi o nei palazzi. Rimane chiaro che, in linea teorica, i soggiogati dal debito potevano riacquisire la propria libertà in ogni momento ripagando la somma dovuta: è altrettanto evidente, però, che per ovvie ragioni, più le risorse del contadino si allontanavano da lui, più diventava difficile estinguere il debito¹³⁷.

La concessione del credito, dunque, pone il creditore in una posizione di rilevante superiorità nei confronti del debitore: attraverso la stipulazione del debito, il creditore pone un'ipoteca sul tempo futuro dell'indebitato, un'ipoteca sulla sua stessa possibilità di modulare il suo tempo futuro a proprio piacimento. È quindi possibile affermare che, il debito non implica uguaglianza e reciprocità, ma, al contrario, pone le due parti all'interno di una relazione asimmetrica: questa è la sede dello scontro tra forze superiori e forze inferiori il cui obiettivo sarà dotare l'uomo della capacità di promettere, della memoria che la promessa effettuata andrà mantenuta¹³⁸.

Riprendiamo l'analisi: cosa spetta al creditore come compenso nel caso di mancato ripagamento? A seguito della promessa mancata, invece d'un vantaggio in diretto equilibrio con il danno (compensazione in terra, danaro o qualsivoglia specie), al creditore viene concessa una sorta di soddisfazione intima: la soddisfazione di scatenare la sua potenza su un essere impotente e debole¹³⁹. Il creditore partecipa di un "diritto signorile"¹⁴⁰ alla crudeltà: il debitore e il suo corpo diventano i canali di scarico per questa crudeltà; ecco la dura legge dell'antichità: veder soffrire fa star bene, arreca piacere, procura soddisfazione¹⁴¹. Scatenarsi su un corpo inerme, tagliarlo in brandelli e venderne le membra, ridurre in schiavitù: la sofferenza si presenta quale "antichissima e profondissima gioia festiva"¹⁴².

“questi tedeschi si sono fabbricati una memoria con mezzi terribili, allo scopo di padroneggiare i loro fondamentali istinti plebei e la loro brutale rozzezza: si pensi alle antiche pene tedesche, per esempio la lapidazione (- già la saga fa cadere la macina da mulino sulla testa del reo), alla condanna della ruota (la più caratteristica invenzione e specialità del genio tedesco nell'ambito delle pene), all'impalare, al far lacerare o schiacciare da cavalli ("squartamento"), alla bollitura del criminale

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato*, 70.

¹³⁹ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 53.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid., 55.

¹⁴² Ibid., 54.

in olio o vino (ancora nel XIV e nel XV secolo), al molto apprezzato scorticamento (“scuoimento”), alla resacazione della carne dal petto; e anche ai casi in cui il malfattore veniva spalmato di miele e abbandonato alle mosche sotto un sole bruciante.”¹⁴³

Ecco svelato da dove ha origine quell’antica equazione per cui “danno = dolore”: dal rapporto tra creditore e debitore, da un altrettanto antico rapporto. L’equazione qui proposta da Nietzsche mostra e rivela un indelebile meccanismo di traduzione del “dolore” in “moneta”: il corrispettivo di una promessa non mantenuta, il vero e proprio mezzo di scambio. La pena, dunque, la punizione per il mancato ripagamento, si configura quale mnemotecnica: strumento per imprimere “memoria nell’animale-uomo”¹⁴⁴. L’uomo, una volta reso libero, deve essere reso responsabile: tale animale, tale bestia feroce, violentemente addomesticata, deve rendersi libera ed in grado di promettere, deve assumersene la responsabilità. Attraverso anche il sangue e la violenza, il dolore e il suo ricordo, in sintesi, fu possibile donare all’uomo la memoria della sua volontà: ecco il punto d’inizio della lunga storia dell’origine della responsabilità.

“allevare un animale che possa far promesse, implica in sé, come già ci siamo resi conto, quale condizione e preparazione, il più immediato compito di rendere dapprima l’uomo, sino a un certo grado, necessario, uniforme, uguale tra gli uguali, coerente alla regola e di conseguenza calcolabile”¹⁴⁵.

Questa operazione di scrittura della coscienza, di produzione della memoria nella bestia umana, è l’esito del’ “lavoro preistorico”¹⁴⁶ dell’uomo: l’addestramento e la selezione, da sempre accompagnati da atroci pene, torture pubbliche, violenze d’ogni genere, producono un uomo in grado di promettere, che detenga quindi memoria della promessa, e soprattutto, del fatto che questa un giorno dovrà essere soddisfatta. La cultura, ci dice Deleuze, fornisce la memoria: una volta contratto il debito, strumento efficace ai fini dell’addestramento, non è possibile dimenticare; l’obiettivo della cultura, in quanto selezione, sarà quello di produrre un uomo libero, responsabile, con una ferrea memoria, ed in grado di disporre dell’avvenire¹⁴⁷. L’operazione d’addestramento effettuata dalla cultura, travestita da “giustizia”, produce un uomo responsabile, al prezzo del dolore,

¹⁴³ Ibid., 50.

¹⁴⁴ Ibid., 48.

¹⁴⁵ Ibid., 46.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 201.

delle proprie forze reattive: una responsabilità-debito¹⁴⁸; sarà necessario un passaggio ulteriore per rendere l'uomo responsabile, un uomo colpevole, un peccatore.

“Ecco la discendenza genetica proposta da Nietzsche:

1. La cultura: attività preistorica o generica di addestramento e selezione;
2. Lo strumento: equazione del castigo, il debito, l'uomo responsabile;
3. Il prodotto: l'uomo attivo, libero e potente, l'uomo che promettere.”¹⁴⁹

1.2. Dalle relazioni interpersonali ai complessi comunitari

Il debito, la relazione di debito, si trova ancora allo stato rudimentale, grezzo, ancora rinchiuso nei confini dei legami interpersonali: nelle seguenti pagine verrà mostrato come fu possibile proiettare ed estendere la dinamica del debito a livello comunitario, sociale; il meccanismo del debito, il senso di dovere verso un'autorità superiore, divenne, ben presto, il legame d'unione tra la comunità e i suoi membri: gli individui coinvolti si scoprono, per effetto di tale proiezione, debitori nei confronti della classe dominante, dei signori che regnano su tale comunità¹⁵⁰.

È all'interno di questo fenomeno di moltiplicazione del debito, d'estensione di tale legame, che è possibile rinvenire l'origine dello stato:

“un qualsiasi branco d'animali da preda, una razza di conquistatori e di padroni che, guerrescamente organizzata e con la forza di organizzare, pianta senza esitazione i suoi terribili artigli su una popolazione forse enormemente superiore di numero, ma ancora informe, ancora errabonda”¹⁵¹.

Nessun contratto, nessun patto, nessun ipotetico stato di natura: la genealogia straccia il contratto, rifiuta questa classica mistificazione e ci restituisce la cruenta origine dello stato; il legame tra i “padroni” e la “popolazione informe”, tra lo stato e il popolo, risulta seguire la logica del debito. Ricostruiamo questa fondamentale dinamica: lo stato fornisce sicurezza e protezione dal nemico esterno ed in cambio i membri della comunità garantiscono una determinata condotta: obbedire ed obbedire, ripagare il debito attraverso

¹⁴⁸ Ibid., 205.

¹⁴⁹ Ibid., 203.

¹⁵⁰ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 59-60.

¹⁵¹ Ibid., 76.

un preciso atteggiamento. Il sentimento di scambio, di debito, di dovere e di compensazione si è quindi trasferito dal rudimentale diritto personale ai primitivi complessi comunitari: si vive in una comunità e si gode dei suoi vantaggi in cambio di una determinata condotta nei confronti dell'autorità. Si è in debito nei confronti dell'antenato, del progenitore, della società.

Il tratto saliente, ciò che garantisce il funzionamento di tale meccanismo di debito, riguarda sempre la "fiducia": quale garanzia, quale elemento giustifica la fiducia dello stato nella buona condotta dei cittadini? Quale dispositivo funge da garanzia del ripagamento del debito? O, perlomeno, da garanzia d'una soddisfazione sufficientemente profonda da far dimenticare al creditore il suo anticipo non restituito? La promessa non mantenuta?

La pena: il più potente strumento per la "scrittura" della coscienza. Colui che non rispetta la condotta richiesta dall'autorità, il delinquente, appare quale debitore insolvente, che non solo non rifonde le utilità e gli anticipi a lui corrisposti, ma mette le mani addosso, attacca direttamente, il creditore¹⁵². La pena, dunque, in questo specifico caso, è lo strumento necessario a permettere lo sfogo della collera della comunità: il delinquente viene privato dei suoi diritti, espulso dalla comunità, si ritrova allo stato selvaggio. La pena riproduce il normale comportamento nei confronti del nemico: è la guerra stessa che ha fornito tutte le forme nelle quali la pena si è presentata¹⁵³.

Solo con l'accrescersi della sua potenza, il creditore diviene anche più "umano": l'entità dei danni che può sopportare diventa col tempo la misura della sua ricchezza; lo stato, più umano ma soprattutto più potente, può non curarsi dei piccoli debitori insolventi, tanto potente è diventato¹⁵⁴. Ma quanto sangue ha dovuto prima spargere questo stato tanto umano quanto cruento nel suo passato: la pena, le antiche crudeli pene, hanno garantito che nella coscienza dell'uomo il sentimento del "dovere" e dell'"obbedienza" non smettessero mai di guidarlo, di suggerirlo e direzionarlo nella sua condotta.

Quei "genealogisti della morale", ampiamente disprezzati da Nietzsche, da sempre mistificano la cruenta storia della pena: essi ricercano uno scopo, una finale utilità,

¹⁵² Ibid., 60.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid., 61.

e la pongono all'origine¹⁵⁵. Eccolo messo in pratica il principio genealogico per eccellenza: questo ci dice, "la causa genetica di una cosa, e la sua finale utilità, nonché la sua effettiva utilizzazione e inserimento in un sistema di fini, sono fatti *toto coelo* disgiunti l'uno dall'altro"¹⁵⁶. Al contrario, mistificando e falsificando, la pena venne narrata quale efficace stratagemma al fine di produrre nel delinquente il senso di colpa: ma tutti gli scopi, tutte le utilità, ci ricorda Nietzsche, sono indizi del fatto che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su un qualcosa di meno potente e gli ha impresso il senso di una funzione¹⁵⁷. Si metta nel ripostiglio qualsivoglia visione teleologica: l'evoluzione di una cosa non è il suo progresso verso una meta, o ancor meno un "progressus" logico; bensì, l'evoluzione di una cosa è il susseguirsi dei processi di assoggettamento svolti in tale cosa, più o meno indipendenti l'uno dall'altro, con l'aggiunta delle resistenze, delle tentate metamorfosi¹⁵⁸.

"la forma è fluida, ma il "senso" lo è ancor di più..."¹⁵⁹

Risulta possibile, dunque, affermare a gran voce, che nei millenni di storia dell'uomo che ci precedono, fu proprio la pena a bloccare l'evoluzione del sentimento di colpa nel delinquente: il criminale, sottoposto alle fantasie più crudeli della sadica giustizia umana, vede esercitata al servizio della giustizia una violenza ed una crudeltà, molto spesso, superiori a quello da lui messe in atto¹⁶⁰. Come può sviluppare un senso di colpa colui che vede il proprio vicino torturato pubblicamente? Come può sentirsi colpevole di fronte ad una giustizia che impiega mezzi assai più crudi e violenti? La pena, al massimo, ammansisce l'uomo: aumenta la sua paura, aguzza la sua accortezza, insegna a dominare i propri desideri¹⁶¹. L'uomo diviene cinico e calcolatore, nessun sentimento di colpa all'orizzonte: coloro che giudicavano e punivano, lungi dal confrontarsi con un colpevole, identificavano il delinquente quale "cagionatore di danni", debitore insolvente, "irresponsabile frammento di fatalità"¹⁶². Il castigo, spiega lucidamente Deleuze, non è all'origine della cattiva coscienza, la coscienza dell'uomo che si sente colpevole dei

¹⁵⁵ Ibid., 65.

¹⁵⁶ Ibid., 66.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid., 66-67.

¹⁵⁹ Ibid., 67.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid., 70-71.

¹⁶² Ibid., 70.

propri atti: nessun senso di colpa è mai stato prodotto dalla pena, semmai, il risultato, è un uomo indurito, freddo, astuto¹⁶³.

“e non sottovalutiamo in quale misura, proprio per lo spettacolo delle stesse procedure giudiziarie ed esecutive, il criminale si trova nell'impossibilità di avvertire come riprovevole la sua azione, la specie del suo atto in se: vede infatti esercitata al servizio della giustizia esattamente la stessa specie di atti, e quindi approva, esercitata con tranquilla coscienza: così spionaggio, raggiri, corruzione, tranelli, l'intera arte capziosa e scaltra dei poliziotti e degli accusatori, e poi rapina, sopraffazione, oltraggio, prigionia, tortura, assassinio, sistematici e neppure scusati dalla passione quali si stampano nei diversi tipi di pena – tutte azioni in nessun modo riprovate e condannate in se stesse dai propri giudici, bensì soltanto sotto un certo riguardo e una utilizzazione pratica.”¹⁶⁴

La violenza esercitata dall'operazione d'addestramento culturale, l'addomesticamento operato dall'attività generica, viene legittimamente posseduta ed usata dagli stati e dalle chiese come manifestazione della propria forza: anche le comunità più semplici e grezze, storicamente anteriori, necessitano d'un uomo addestrato, responsabile, mansuefatto¹⁶⁵; ecco la giustizia statale, strumento prima rudimentalmente esercitato dai singoli, ed ora trasferitasi nelle mani dei potenti conquistatori, realizzare la traduzione del sentimento di debito nei confronti del “creditore” in sentimento d'obbligazione nei confronti dello stato, della società, in generale, delle “formazioni reattive”.

La giustizia, dunque, lungi dal sorgere dal “risentimento” e dalla “volontà di vendetta”, deve la propria origine alla tendenza a codificare i rapporti fra individui assumendo come modelli vincolanti “norme e condotte sorte sul terreno dei rapporti economici”¹⁶⁶. La giustizia per Nietzsche si definisce come:

“buona volontà tra uomini di potenza pressappoco uguale, di mettersi d'accordo, di nuovamente “intendersi” mediante un compromesso” e in ordine a uomini meno potenti, di costringere questi a un muto compromesso.”¹⁶⁷

Ovunque si eserciti giustizia, si vede una potenza più forte, in rapporto a quelle più deboli, cercare mezzi per porre fine all'insensato furiare, tra costoro, del risentimento: è questa l'attività generica che in parte imponendo accordi, in parte innalzando a norma certi comportamenti, addestra le forze reattive dell'uomo rendendole idonee ad essere

¹⁶³ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 204.

¹⁶⁴ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 71.

¹⁶⁵ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 208.

¹⁶⁶ Orsucci, *La genealogia della morale di Nietzsche*, 85.

¹⁶⁷ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 59.

agite, le addestra all'obbedienza, impone una responsabilità¹⁶⁸. Parlare di diritto e torto quali concetti, o norme morali, esistenti in sé e per sé è mistificazione e falsità: solo in seguito all'imposizione della legge, chiarificazione imperativa su ciò che è permesso e ciò, che invece, è illegittimo, sarà possibile parlare di diritto e torto¹⁶⁹. Nella visione nietzscheana, "dal supremo punto di vista biologico, stati di diritto possono essere sempre soltanto *stati eccezionali*"¹⁷⁰: offendere, sopraffare, far violenza, sfruttare, impadronirsi, ... sono tutte forme fondamentali secondo le quali si sviluppa la vita; il diritto e la legge sono freni agli istinti vitali, repressione di quantum di libertà e di forza. Lo sfruttamento, all'occhio genealogico, smacchiato da qualsiasi influsso moralistico, si presenta quale "parte intima dell'essenza di tutto ciò che vive": tale concetto, tale situazione, tanto "deplorable" quanto umana, è conseguenza della volontà di potenza, lo sfruttamento è il "*fatto originario* di tutta la storia"¹⁷¹.

"l'ordinamento pensato quale sovrano e generale, dove ogni volontà è eguale, tale è un principio ostile alla vita"¹⁷².

La genealogia nietzscheana, in sintesi, dopo aver scavato nel cantiere storico, ci restituisce un quadro colorato principalmente di rosso: il rosso del sangue che è stato necessario cospargere per impiantare una coscienza nell'animale uomo. La pena, garanzia fiduciaria nel rapporto di debito, si presenta quale efficace strumento per l'imposizione d'una memoria nella bestia umana: tale bestia ammansita è ora in grado di promettere e d'assumersi la responsabilità della sua promessa. Il frutto tardivo di questo processo storico sarà proprio l'uomo moderno, possessore di una incrollabile volontà.

Il debito, in conclusione, e con l'obiettivo di rendere evidente la connessione tra parte teorico-concettuale e parte pratico-concreta, mette esplicitamente in luce il meccanismo di "sottrazione" operato dalle forze reattive: come già spiegato all'interno del primo capitolo, le forze reattive operano principalmente per sottrazione, esse sottraggono alla forza attiva ciò che è in "suo potere"¹⁷³. Nonostante anche il creditore conceda un qualcosa, il credito, al debitore è richiesto in cambio un qualche cosa eccedente il semplice corrispettivo predisposto: il debitore è privato, indefinitamente fino al ripagamento del debito, della capacità e della possibilità di determinare secondo il

¹⁶⁸ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 204.

¹⁶⁹ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 65.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 178.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Si cfr. par. "Origine e forze reattive", 30.

proprio libero volere il suo stesso futuro; il debitore, soggiogato alla catena temporale del debito, è “sottratto”, perde, cede, la possibilità di determinarsi autonomamente quale essere libero. Egli, privato del libero accesso al proprio tempo futuro, impossibilitato a staccarsi dalla catena del debito, soggiogato alla paura del perdere “ciò che è in suo potere”, si ritrova costretto alla pura e semplice obbedienza, alla soffocante memoria che un giorno il giudizio arriverà, che un giorno quel debito dovrà essere restituito, in una maniera o in un'altra.

1.3. L'antenato si rende divino

Ci si rimetta l'elmetto, è tempo di tornare a scavare nel cantiere storico: lo scenario restituitoci da Nietzsche è quello di una situazione dove il debito funge da collante tra i dominatori e i dominati, tra lo stato e i membri dello stato. Un quadro dove il sentimento di debito è stato ormai definitivamente proiettato nei confronti dello stato, dei dominatori, dell'autorità che garantisce la protezione - pena quale scrittura della memoria, debito quale dispositivo di potere. L'immagine proposta ancora non risponde ai quesiti indagati: si deve andare in profondità, si deve continuare a scavare; i successivi paragrafi si concentreranno sull'analisi dello stratagemma, quella geniale trovata, grazie al quale la classe dominante riuscì a moltiplicare esponenzialmente il sentimento di debito.

Lo stratagemma utilizzato per rendere il sentimento di debito ancora più profondo, al fine d'inciderlo in maniera indelebile sul fondo della coscienza umana, ci mostra Nietzsche, consiste nel rendere l'antenato “divino”. Al crescere della potenza della stirpe, è necessario cresca anche il sentimento di debito: solo così sarà possibile estendere la comunità, ampliare l'impero oltre i confini vigenti, assoggettare nuove popolazioni¹⁷⁴. Di conseguenza, con l'obiettivo di produrre il massimo sentimento di debito nei membri della comunità, l'antenato venne reso divino: ecco l'origine delle divinità secondo Nietzsche¹⁷⁵; il senso di debito viene proiettato dagli antichi dominatori, alla divinità: la forza a cui ci sottomette travalica i confini umani, essa si rende divina, trascendente i rapporti terreni. Il sentimento di debito si moltiplica, il creditore si rende ancora più

¹⁷⁴ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 79.

¹⁷⁵ *Ibid.*

potente e il debitore sempre più indebitato: il senso di debito nei confronti della divinità, afferma Nietzsche, crescerà per millenni¹⁷⁶.

“il progresso verso imperi universali, è il progresso verso divinità universali”¹⁷⁷: l'accrescersi della potenza dello stato deve, necessariamente, coincidere con l'accrescersi del sentimento di debito nei confronti della divinità monoteistica ed universale. Tale è il tragitto che porterà l'antichità ad essere governata, sopraffatta, corrosa, dal cristianesimo, dal monoteismo cristiano: sarà proprio il Dio cristiano, attraverso un geniale stratagemma, a produrre il massimo sentimento di debito tra i suoi fedeli, i suoi debitori.

2. Dal debito alla colpa

2.1. Il risentimento

Il teso proseguirà nell'analisi dell'operazione di moltiplicazione del sentimento di debito messa in atto dal cristianesimo: prima di arrivare al cuore della questione, è necessario fare dei passi a ritroso. Il quadro tracciato nei paragrafi precedenti ci presenta una situazione nella quale, la comunità, il popolo, plasmato dalla forza conquistatrice dei dominatori attivi, si ritrova in un rapporto di debito nei confronti degli antenati, nei confronti dei dominatori che legittimano il proprio dominio sulla base della discendenza dall'antica stirpe conquistatrice.

Abbiamo quindi una massa informe, caotica e selvaggia a cui viene data una forma: attraverso l'imposizione della legge, col bastone della pena, venne affermato una volta per tutte ciò che è legittimo e ciò che è torto. Il signore, tipo attivo per eccellenza, forza che si riconosce come tale, che non si vergogna di sé ed impiega qualsiasi mezzo necessario all'assoggettamento, scarica la propria forza, la propria volontà di potenza affermando la sua volontà, su una massa di deboli: questi deboli, questi schiavi, si ritrovano costretti a scaricare quello stesso istinto su sé stessi, lo rivolgono al proprio interno¹⁷⁸. Il tipo attivo è per definizione irresponsabile: come l'uccello rapace, o

¹⁷⁶ Ibid., 80.

¹⁷⁷ Ibid., 81.

¹⁷⁸ Ibid., 77. “è precisamente lo stesso istinto della libertà (per esprimermi nel mio linguaggio: la volontà di potenza): solo che la materia su cui si scatena la natura plasticamente formatrice e tirannica di questa forza, è qui appunto lo stesso uomo, il suo intero, animalesco, antico sé – e *non*, come in quell'altro fenomeno più grande ed appariscente, *l'altro uomo, gli altri uomini.*”

l'esonare del fiume, esso non porta con sé alcuna responsabilità delle proprie azioni; il signore è un'irresponsabile quantum di istinti di libertà, di forza, di volontà che si scaglia, così come l'uccello sulla preda, sul debole, uomo represso, uomo che soffre di sé stesso. Lo stesso quantum di libertà che il signore, l'uomo attivo, scarica sulla massa informe, viene, al contrario, scaricato dallo schiavo esattamente su sé stesso: ecco che la forza attiva si rende reattiva, ecco che l'uomo viene privato delle condizioni per l'esercizio della propria forza, ecco come si costringe alla sofferenza¹⁷⁹.

“quei terribili bastioni con cui l'organizzazione statale si proteggeva contro gli antichi istinti della libertà – le pene appartengono soprattutto a quei bastioni – fecero sì che codesti istinti dell'uomo selvaggio, libero, divagante si volgessero a ritroso, si rivolgessero contro l'uomo stesso. L'inimicizia, la crudeltà, il piacere della persecuzione, dell'aggressione, del mutamento, della distruzione – tutto quanto si volge contro i possessori di tali istinti: ecco l'origine della 'cattiva coscienza'.”¹⁸⁰

Lo schiavo, divenuto ormai parafulmine per lo sfogo della collera del signore, viene privato delle condizioni necessarie all'esercizio della propria forza in un senso che sia attivo: è proprio la pena, sanguinosa moneta per il ripagamento del debito, che costringe alla memoria, produce una memoria nell'animale uomo; una memoria della promessa, del fatto che la promessa dovrà essere mantenuta e, soprattutto, della memoria che all'eventuale danno, al mancato ripagamento, sarà corrisposto dolore: “danno = dolore”; semplice equazione necessaria alla produzione d'un uomo responsabile, dotato d'una ferrea memoria e con una tendenza innata al promettere, all'obbedire. Ecco messa in pratica l'operazione di “sottrazione” tipicamente reattiva: attraverso il debito, le game asimmetriche che costringe all'obbedienza, la forza attiva viene privata delle condizioni che le permetterebbero di scaricarsi all'esterno: il debito priva il debitore di “ciò che è in suo potere”, lo priva della possibilità di darsi in un senso attivo, lo costringe alla reattività.

Di conseguenza, non sorprende scoprire che, se il signore pronuncia con grande orgoglio, senza alcuna vergogna, “sì”; al contrario, il tipo debole, schiavo, solo potrà pronunciare “no”: privato dell'azione affermativa, all'uomo assoggettato altro non rimane

¹⁷⁹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 192. “Che cosa diventa realmente la forza attiva? La risposta di Nietzsche è estremamente precisa: qualsiasi sia la ragione per la quale una forza attiva si ritrova falsata, privata delle condizioni in cui può esercitarsi e separata da ciò che è in suo potere, essa si volge al proprio interno e contro sé stessa; diventa realmente reattiva attraverso un interiorizzarsi e un volgersi contro di sé”

¹⁸⁰ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 74.

che la reazione negativa, il “no” che segue al “si” del signore¹⁸¹. Tale debole è quindi incapace d’azione, esso può solo re-agire: o ancor più precisamente, può reagire solo nella propria interiorità, può solo immaginare la vendetta, la reazione, egli è incapace d’una qualsivoglia azione che non si svolga tra le mura della propria coscienza da schiavo¹⁸². Tale spazio angusto, l’interiorità dello schiavo, è il luogo di nascita del risentimento: letteralmente, il sentimento di reazione. La reazione è stata interiorizzata: unicamente sognata, rimane rinchiusa nella subdola fantasia dell’uomo del risentimento.

“L’impossibilità di “reagire” è costitutiva del suo tipo: la sua reazione non si compie e invece d’essere agita, viene sentita”¹⁸³.

Questo individuo pervaso dal risentimento, questo ammalato, soffre: ma di cosa soffre lo schiavo, il debole? L’uomo del risentimento non soffre del proprio dolore, egli, come ogni malato, come ogni sofferente, soffre dell’insensatezza del proprio soffrire: il tipo reattivo non comprende la sofferenza o il dolore quali variabili propriamente umane, quali sensazioni tipicamente vitali¹⁸⁴; a differenza del signore, che comprende ed accetta la vita anche nelle sue sfaccettature più crude, il debole, lo schiavo, ha bisogno di una causa al suo dolore, d’un responsabile¹⁸⁵. Ecco il terzo principio genealogico messo in pratica: l’uomo del risentimento, questo essere sopraffatto dal dolore, ricade nel vecchio classico errore delle “cause immaginarie”¹⁸⁶. Lo schiavo è l’esempio pratico-concreto di come funziona la “psicologia dell’errore”: questo debole sostituisce “al reale rapporto di significato un immaginario rapporto di causalità”¹⁸⁷, egli, incapace di comprendere il dolore quale variabile caratterizzante la nuda e cruda vita, necessita d’un “rapporto di causalità”, necessità d’una causa, di un responsabile del suo dolore. Tale causa immaginaria viene proiettata su un soggetto: questo, risulta essere proprio il signore, il tipo attivo, la forza irresponsabile, che, attraverso una necessaria finzione di causalità, si

¹⁸¹ Ibid., 26. “Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante si pronunciato a sé stessi, la morale degli schiavi dice fin dal principio no a un “di fuori”, a un “altro”, a un “non io”: e questo no è la sua azione creatrice.”

¹⁸² Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 168. “non dobbiamo dimenticare il principio per cui l’uomo del risentimento è colui che non re-agisce”.

¹⁸³ Ibid., 174. Cfr. p. 168: “Il termine risentimento contiene un’indicazione rigorosa: *la reazione cessa di essere agita per diventare qualcosa di sentito*”.

¹⁸⁴ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 121. “Ogni sofferente, infatti, cerca istintivamente una causa del proprio dolore; più esattamente ancora, un autore, o per essere ancora più precisi, un autore responsabile”.

¹⁸⁵ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 195. “il senso attivo del dolore si presenta dunque come un *sensu esterno*: per giudicare il dolore da un punto di vista attivo bisognerà quindi mantenerlo nell’elemento della sua exteriorità, il che implica un’arte particolare, l’arte dei signori. Questi hanno un segreto: sanno che l’unico senso del dolore consiste nel procurare piacere a qualcuno, e precisamente a chi lo infligge o lo contempla”....”il dolore non è un argomento contro la vita, ma, al contrario, uno stimolante”

¹⁸⁶ Si cfr. paragrafo “Il metodo genealogico”, 36.

¹⁸⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 185.

ritrova ad essere il “cattivo”, si ritrova ad essere egli stesso, irresponsabile quantum di istinti, il grande responsabile della sofferenza di questi malati, il virus all’origine della loro malattia, il male all’origine di tutti i loro mali¹⁸⁸.

“E benché la forza attiva sia separata sollo fittiziamente da ciò che è in suo potere, pur tuttavia il risultato di questa finzione dà luogo a un qualche cosa di reale”¹⁸⁹.

Tale morale del risentimento, la morale dello schiavo, ha quindi bisogno di un mondo opposto ed esteriore: la sua operazione consiste nel capovolgere i valori, viene così messa in pratica una trasvalutazione. La morale opposta, la morale dei padroni, prescrive un solo comandamento: “che non si debba avere doveri che verso i propri pari solamente”¹⁹⁰; per gli esseri inferiori, che appartengono ai ranghi più bassi della società, si può agire “come vuole il cuore”¹⁹¹: tali deboli assoggettati divengono canali di sfogo per “le passioni dell’invidia, della litigiosità, della tracotanza”¹⁹² – questi sono i caratteri tipici della morale aristocratica. Tale nobile specie sente e percepisce sé stessa quale “determinante il valore”¹⁹³: la creazione dei valori non deve suscitare alcuna lode, ciò non interessa all’aristocratico, tale “morale è autoglorificazione”¹⁹⁴; l’egoismo è una parte essenziale dell’anima aristocratica: tali uomini, forti e vigorosi, parlano per sé stessi, non provano vergogna nell’imporre la propria visione, non hanno bisogno di nessuna approvazione¹⁹⁵. Per questi esseri irresponsabili, il “buono” coincide con l’aristocratico, il potente, il forte; al contrario, il cattivo si qualifica quale sinonimo di “spregevole”: “è disprezzato il vile, il pauroso, il meschino, colui che pensa alla sua angusta umiltà”¹⁹⁶.

“Cos’è buono? - Tutto ciò che eleva il sentimento di potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa nell’uomo.

Cos’è cattivo? - Tutto ciò che ha origine dalla debolezza”¹⁹⁷.

Come si comporterà, invece, la morale del risentimento? Quali virtù verranno esaltate e quali disprezzate?

¹⁸⁸ Ibid. “2) Momento della sostanza: si proietta la forza sdoppiata in un sostrato, in soggetto libero di manifestarla o di non manifestarla; la forza viene così neutralizzata e trasformata in un atto di un soggetto che potrebbe anche non agire”.

¹⁸⁹ Ibid., 192.

¹⁹⁰ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 180.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Ibid., 179.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid. “L’uomo di specie nobile sente *sé stesso* come determinante il valore, non ha bisogno di riscuotere approvazione”.

¹⁹⁶ Ibid., 178.

¹⁹⁷ Nietzsche, *L’anticristo*, 10.

“Posto che gli oppressi, i conculcati, i sofferenti, i non liberi, gli insicuri e stanchi di sé stessi, facciano della morale, che cosa sarà l’elemento omogeneo nei loro apprezzamenti di valore?”¹⁹⁸.

La morale del risentimento, come accennato in precedenza, necessita di un proprio opposto: lo schiavo, diffidente per natura, guarda sospettoso ed impaurito le virtù del potente, dell’aristocratico. Questo debole necessita di una morale che esalti le virtù necessarie “ad alleviare l’esistenza ai sofferenti”: e quindi, “la pietà, la mano compiacente e soccorrevole, il calore del cuore, la pazienza, l’operosità, l’umiltà, la gentilezza a esser poste in onore”¹⁹⁹. Lo schiavo, al fine d’affermare la morale necessaria alla sua conservazione, mette in atto un’opera d’inversione dei valori; vediamola in pratica: il signore dice “io sono buono, dunque tu sei cattivo”, al contrario, lo schiavo dice: “tu sei cattivo, dunque io sono buono”²⁰⁰. Ecco come si rovesciano i valori, è necessario un semplice “dunque”: l’uomo attivo che afferma il proprio essere “buono”, il proprio essere “giusto”, lo fa da sé, parla per sé stesso, non ha bisogno d’un opposto a cui contrapporsi, la sua è una creazione affermativa; al contrario, lo schiavo necessita d’un operazione di rovesciamento: è necessario prima trasvalutare la gerarchia imposta dal dominatore, è necessario capovolgere questo uomo attivo da “buono” a “cattivo”. Ecco l’operazione del “dunque”: capovolgimento del valore, trasvalutazione, al posto del buono il cattivo, al posto del cattivo il buono.

In conclusione, si ritiene necessario mostrare ed approfondire la fonte, e il collegamento ad essa, che permise a Nietzsche di dare forma al concetto di “risentimento”: tale “sentimento che avvelena”, conseguenza dell’imposizione della giustizia, risultato doloroso dell’incisione operata dalla pena, non si riduce a semplice tratto psicologico²⁰¹; tale condizione è una caratteristica dell’uomo in quanto tale: “l’uomo è una malattia”, il risentimento uno dei sintomi più evidenti, il dolore il suo piacere più grande²⁰². Tale sentimento viene impersonificato, a detta di Nietzsche, dall’individuo “pavido” e “inerte” trionfante nella “civitas cristiana”: “la sua anima guarda di sbieco”, “il suo spirito ama cantucci nascosti”²⁰³. Con un vocabolario

¹⁹⁸ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 180.

¹⁹⁹ Ibid., 181.

²⁰⁰ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 179.

²⁰¹ Ibid., 60. “Il risentimento, ..., viene presentato nella *Genealogia* come un istinto che “avvelena” e intossica, predominante in individui incapaci di agire”.

²⁰² Ibid., 96. “Il risentimento, la cattiva coscienza, il nichilismo non sono tratti psicologici ma costituiscono piuttosto il fondamento dell’umanità nell’uomo, il principio dell’essere uomo in quanto tale”.

²⁰³ Orsucci, *La genealogia della morale di Nietzsche*, 60.

esplicitamente preso in prestito da “l’unico psicologo, detto per inciso, dal quale ho avuto qualcosa da imparare”²⁰⁴, Dostoevskij, l’uomo del risentimento viene presentato quale “uomo ratto”: il piccolo impiegato pietroburghese, descritto da Dostoevskij e fonte d’ispirazione per Nietzsche, più simile ai ratti che agli uomini, tipico abitante del sottosuolo, è l’esempio, il prototipo letterario, che fornisce le coordinate per il quadro che Nietzsche intende tracciare di tale uomo²⁰⁵. Per l’inquieto uomo ratto, il risentimento è l’affetto dominante: questo essere divorato dalla sofferenza, questo individuo che gode nell’umiliare sé stesso, si presenterà agli occhi del genio cristiano quale il miglior articolo di fede²⁰⁶.

²⁰⁴ Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 102.

²⁰⁵ Orsucci, *La genealogia della morale di Nietzsche*, 61. “il piccolo impiegato pietroburghese, infatti, simile nel carattere più ai ratti che agli uomini”. Fëdor Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo* (Milano: Mondadori, 2022). È in questa opera che Dostoevskij fornisce le coordinate necessarie a Nietzsche per tracciare il ritratto dell’uomo del risentimento: nelle pagine 16 e 17, il romanziere russo descrive le qualità del topo in opposizione all’uomo attivo – il “signore” che descrive Nietzsche -: l’uomo attivo “considera la propria vendetta semplicemente una questione di giustizia”; al contrario il “topo”, non concepisce la giustizia in tal maniera: questo soggetto pervaso dal “desiderio di rendere all’offensore lo stesso male subito” viene soffocato da questa sensazione di “risentimento”; egli è incapace di mettere in atto la vendetta: “anche il vendicarmi mi sarebbe stato impossibile, giacché molto probabilmente non mi sarei deciso a fare qualcosa, anche se avessi potuto farla” (p. 14). Un altro spunto per tale ritratto lo si ricava dalla pagina numero 7: “Non soltanto non ho saputo essere cattivo, ma non ho saputo essere niente: né cattivo né buono ... E adesso passo i miei giorni qui nel mio cantuccio”. Lo stesso utilizzo del termine “malattia” per indicare la condizione in cui si ritrova l’uomo del risentimento, viene preso in prestito da Dostoevskij: nelle pagine 10 e 11, si legge “esser troppo consapevoli è una malattia, un’autentica, assoluta malattia”, o ancora, “qualsiasi consapevolezza sia semplicemente una malattia”: la consapevolezza, la coscienza della propria situazione, dunque, l’angusta coscienza dell’uomo del risentimento, è essa stessa una malattia.

²⁰⁶ Orsucci, *La genealogia della morale di Nietzsche*, 62. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, 16-17. “al topo, non rimarrà che fare un gesto con la zampetta”: egli è incapace di reagire, la vendetta rimane rinchiusa nella sua subdola fantasia, “egli stesso proverà vergogna di tale sua fantasia”; al massimo, spiega lucidamente Dostoevskij, egli sogna di vendicarsi “li dal buio della sua tana, *in incognito*” (p. 18): tale essere continuerà, fino alla morte, ad essere soffocato dalla memoria del danno subito; “fin sul suo letto di morte il nostro topo continuerà a rivedere tutto quanto nella memoria, con tutti gli interessi che si saranno accumulati negli anni” (p. 18). Questa stessa “disperazione”, il “gran dolore”, consiste nello “strano godimento” di questo individuo: “è per l’appunto nella disperazione che si provano i godimenti più brucianti” (p. 13). Alberto Giacomelli, “Delitto e castigo. Psicologia criminale, responsabilità e pena tra Dostoevskij e Nietzsche”. *Intersezioni, Rivista di storia delle idee*, no. 1 (2020), 86-87. Il saggio propone un approfondimento del legame tra Nietzsche e Dostoevskij: in particolare, nelle pagine citate, viene rimarcata la connessione tra l’uomo del risentimento nietzscheano e l’uomo ratto di Dostoevskij.

2.2. Dal risentimento alla cattiva coscienza

Il contesto è quindi chiaro: l'uomo debole, sottoposto al dominio dello stato, si presenta quale malato; la sua cartella clinica riporta un'unica voce: risentimento. Nonostante ciò, la malattia, questa malattia troppo umana, si trova ancora allo stato grezzo: sarà necessaria un'ulteriore evoluzione del quadro clinico affinché il contagio si propaghi, affinché la malattia si mostri nella sua forma più potente, più letale. Tale mutamento diviene possibile solo in seguito all'intervento di una figura determinante: il prete asceta cristiano, colui che esprime, incarna e predica la volontà di Dio. Solo questo artista, questo medico scadente, riuscirà nell'impresa di moltiplicazione del dolore, di moltiplicazione del sentimento di debito: motivo per il quale, il testo procederà ora al confronto con l'operato di tale prete.

Il prete asceta è l'artista del risentimento: attraverso un'operazione tipologica, attraverso un cambio di direzione, il medico-prete asceta traduce il risentimento in cattiva coscienza; eccola la malattia al suo stato più puro, la malattia che si presenta nella sua variante più contagiosa: la cattiva coscienza²⁰⁷. Tale "agitatore cristiano"²⁰⁸, così lo definisce Nietzsche, si rivolge ai malati, egli necessita dei malati, e dice: "la causa della vostra sofferenza non ha più da essere ricercata in un altro, in un soggetto terzo, ma all'interno di voi: i vostri stessi istinti, le vostre stesse pulsioni corporee, sono, e sempre saranno, peccati, colpe verso dio"²⁰⁹. Ecco il cambio di direzione, ecco come si modifica il senso del dolore: la causa del vostro soffrire, dice alle sue pecorelle smarrite, siete voi stesse, solo ed unicamente voi. Voi siete colpevoli: ecco come si passa dalla responsabilità-debito, introiettata dall'uomo attraverso l'addestramento operato dall'attività generica, dalla giustizia, dalla pena, ad una responsabilità-colpa; il sentimento di debito nei confronti della divinità improvvisamente esplose, si moltiplica ed accresce proprio come un batterio che trova il suo luogo ideale nell'organismo malato e decadente: il sentimento di debito si traduce in sentimento di colpa²¹⁰.

²⁰⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 194. "il dolore divenuto "sentimento di colpa, timore, e castigo" costituisce il secondo aspetto della cattiva coscienza, il momento tipologico in cui si manifesta come senso di colpa."

²⁰⁸ Nietzsche, *L'anticristo*, 88. "Si legga un qualsiasi agitatore cristiano, per esempio sant'Agostino".

²⁰⁹ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 122. "il prete asceta, dice a essa: 'Bene così, la mia pecora! Qualcuno deve averne colpa: ma sei tu stessa questo qualcuno, sei unicamente tu ad averne la colpa – sei unicamente tu ad aver colpa di te stessa!'"

²¹⁰ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 212. "L'idea cristiana di "remissione" non implica una liberazione dal debito bensì una sua radicalizzazione; il dolore non paga altro che gli interessi del debito, incatenandoci ad

Il fedele, dunque, debitore nei confronti del dio-creditore, si presenta quale sofferente colpevole della propria sofferenza: esso è colpevole dei propri istinti, colpevole del proprio essere animale, bestia irresponsabile sospinta da istinti animaleschi; ma non solo, l'essere umano porta con sé, da sempre e per sempre, un'altra colpa, egli commise un peccato imperdonabile: l'uomo condannò alla croce Gesù Cristo, Dio nel corpo del Figlio. Ecco il genio cristiano mostrarsi in tutta la sua meschinità: Dio che si sacrifica per l'uomo, il creditore che si sacrifica per il debitore, il creditore che si sacrifica per amore del proprio debitore²¹¹. Un sacrificio dettato dall'amore sconfinato nei confronti di questa povera bestia malata: Cristo, agli occhi del prete, si sacrifica per amore, solo ed unicamente per amore.

“quel tratto geniale del cristianesimo: Dio stesso che si sacrifica per la colpa dell'uomo, Dio stesso che si ripaga su sé stesso, Dio come l'unico che può riscattare l'uomo da ciò che per l'uomo stesso è divenuto irriscattabile – il creditore che si sacrifica per il suo debitore, per amore (dobbiamo poi crederci? -), per amore verso il suo debitore!...”²¹².

Una volta imbracciato il metodo genealogico, non rimane spazio ai sentimentalismi: l'amore, qui prescritto in alte dosi, nasconde e trasporta con sé un meccanismo tutt'altro che amorevole; per niente disinteressato, tale amore si rivela molto più simile ad una concessione creditizia: non è un semplice dono, esso richiede qualcosa in cambio. Il sacrificio di Cristo, questo sconfinato amore di Dio per l'uomo che lo porta a sacrificare il proprio Figlio, pretende in cambio la fede: una fede assoluta, costante, che non conosce pause. Solo ed unicamente accusandoci, sentendoci colpevoli, comportandoci, quindi, da buoni fedeli, potremmo espiare il nostro debito: pagare gli interessi sul debito fino all'al di là, fino ed oltre alla propria morte²¹³. La fede, sentimento di debito nei confronti della divinità, deve essere esercitata ogni giorno, ad ogni ora, in ogni pensiero ed in ogni azione: la fede nel Dio cristiano richiede un esercizio d'obbedienza costante.

Ciò che contraddistingue il cristiano, ciò che lo caratterizza nella sua unicità, non è un cieco credere nelle scritture e nei testi sacri, una semplice “fede”, ma, al contrario,

esso e facendoci sentire debitori in eterno: *il dolore è interiorizzato, la responsabilità-debito è diventata responsabilità-colpa*”.

²¹¹ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 82.

²¹² Ibid.

²¹³ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 231. “Dio fa morire suo figlio sulla croce per amore; questo amore sarà corrisposto nella misura in cui ci sentiremo colpevoli di questa morte, la espiaremo accusandoci, pagando gli interessi del debito”.

una pratica, un determinato modo di vivere: questo è l'insegnamento di Gesù Cristo, questo è ciò che trasmette la sua esperienza²¹⁴. Un insieme di fare e di non-fare: il cristiano non oppone resistenza al cattivo, “né con la parola, né nel cuore”, egli ama il proprio nemico; il buon fedele non va in collera con nessuno, “non disprezza nessuno”, è allergico al giudizio, nei tribunali non si presenta²¹⁵ – “non giudicate, *affinché* non siate giudicati. Con qualunque misura misurate, sarete *voi* stessi misurati”²¹⁶. Il genio cristiano, sperimentatore di nuove tecniche di potere, ci mostra la strada che porta a Dio: la pratica, la prassi, una determinata condotta, solo questa “*pratica* della vita rende ‘divino’, ‘beato’, ‘evangelico’, ‘figlio di Dio’”²¹⁷.

“il profondo istinto su come si debba vivere, per sentirsi in “cielo”, per sentirsi “eterni”, mentre attraverso ogni altro comportamento non ci si “sente in cielo” per niente: solo questa è la realtà psicologica della “redenzione”²¹⁸.

La pratica di vita cristiana viene descritta e prescritta ai fedeli-malati attraverso un vocabolario preminentemente economico²¹⁹: la vita per il cristiano si trasforma in esperienza del peccato, esperienza, quindi, di un debito, che invece d’essere saldato, deve essere amministrato in ogni momento, in ogni secondo²²⁰. Come si vedrà nel concreto all’interno del terzo capitolo, l’amministrazione cristiana della vita si mostra in tutta la sua originalità nel confronto con la legge: sarà proprio il capitolo conclusivo ad esplorare ed analizzare, come, nella pratica della predicazione, San Paolo, riuscì nella duplice operazione di delegittimazione della legge e sperimentazione di un nuovo tipo di potere: un potere economico; la fede cristiana, allontanandosi dall’esperienza religiosa ebraica, inaugura una nuova forma di potere: tale potere, il potere economico, articolato sul dispositivo di potere della “fede”, permetterà al prete asceta di governare le sue pecorelle, di governare la loro stessa possibilità di trasgressione, il loro essere, per natura, deboli, peccatrici.

“Per così dire, nell’esperienza di vita in Cristo, quanto più si è liberi e affrancati da un legame in definitiva estrinseco di obbligazione alla legge, tanto più si è

²¹⁴ Nietzsche, *L’anticristo*, 45.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Matteo (7,1), citato da Nietzsche, *L’anticristo*, 61.

²¹⁷ Nietzsche, *L’anticristo*, 46.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Stimilli, *Debito e colpa*, 134. “A ben guardare, infatti, un vocabolario eminentemente *economico* esprime la prima esperienza di vita cristiana”.

²²⁰ Elettra Stimilli, *Il debito del vivente* (Macerata: Quodlibet, 2011), 23.

obbedienti sulla base di un rapporto di adeguazione assoluta della vita alla legge”²²¹.

Ecco ciò che il redentore, Gesù Cristo, ha mostrato attraverso la sua esperienza di vita: l’assoluta adeguazione della vita alla legge, un’obbedienza sconfinata ai precetti cristiani; Cristo è il primo esempio concreto dell’*oikonomia* cristiana: *l’òikos*, la vita, che fa tutt’uno con la legge, il *nómos*²²². Solo così, solo attraverso un potere in grado di penetrare l’uomo nel profondo, di guidarlo nei suoi pensieri più intimi, nei suoi momenti più privati e nascosti, sarà possibile suscitare una pura obbedienza: il potere economico-cristiano, tutt’altro che intenzionato a riscattare l’uomo dalla sua condizione di peccatore, investe su questa condizione e, così facendo, sperimenta ed inaugura un nuovo tipo di potere, il potere governamentale; la religione cristiana, in sintesi, si presenta quale svolta fondamentale nella storia della governamentalità: il cristianesimo si mostra all’origine di una forma inedita di costituzione del soggetto quale “campo di obbedienza generalizzata”²²³.

Di conseguenza, ogni disobbedienza verso Dio, impersonificato dal prete asceta, e quindi, ogni disobbedienza verso l’autorità cristiana, verrà ritenuta colpa, peccato verso Dio. “colpa”, “peccato”, “peccaminosità”, “pervertimento”, “dannazione”: tali nozioni servono solo ed unicamente a rendere innocui i malati, a dare ai malati una rigorosa direzione alla volta di sé, e sfruttare in tal modo i cattivi istinti ai fini dell’autodisciplina, autocontrollo, autosuperamento²²⁴. La peccaminosità, contraddicendo il prete asceta, non è un dato di fatto: tale è unicamente l’interpretazione di un dato di fatto, di una perturbazione fisiologica, convertita in senso morale-religioso²²⁵. Col fatto che qualcuno si senta colpevole, spiega Nietzsche, non è ancora dimostrato il fatto che lo sia: “lo stesso “dolore dell’anima” ha valore solo come interpretazione: “una parola obesa al posto di un segno interrogativo addirittura secco come un chiodo””²²⁶.

²²¹ Stimilli, *Debito e colpa*, 135.

²²² Stimilli, *Il debito del vivente*, 119-120. “la fede cristiana nel compimento della legge in Cristo si presenta come l’operatore di una tecnica di potere in cui il *nómos* non solo non è un comandamento estrinseco all’esistenza, ma aderisce, piuttosto, pienamente alla vita di ognuno nella forma dell’*oikonomia*”. Stimilli, *Debito e colpa*, 135. “Se la legge vige, in quanto messianicamente già compiuta, vi è un’esatta conformità tra forma di vita e forma di legge, tra *òikos* e *nómos*, appunto, e *l’oikonomia* diviene, in tal senso, l’operatore fondamentale del potere qui inaugurato”.

²²³ Michel Foucault, *Sicurezza, territorio e popolazione*, trad. Paolo Napoli (Milano: Feltrinelli, 2020), 137.

²²⁴ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 123.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Ibid., 123-124.

“tale non è un reale risanamento dei malati: tale è una concentrazione ed organizzazione dei malati – questa è la chiesa”²²⁷

Tale è la tecnica, lo stratagemma, che permette al prete di governare i suoi fedeli, le sue pecorelle, i suoi ammalati: svalutando la vita, rendendola unicamente ponte, incarna il desiderio “di un essere-in-altro-mondo”, mentre, allo stesso tempo, sfruttando i suoi ingegnosi stratagemmi, governa l’ “essere-qui”, la circostanzialità della vita, la malattia che caratterizza il suo gregge²²⁸. Questa necessaria svalutazione della vita, può realizzarsi solo attraverso una svalutazione radicale di tutti quegli elementi che caratterizzano la vita: gli istinti, le pulsioni corporee, la corporeità, i sensi. “Se il tuo occhio ti è di scandalo, gettalo via da te”²²⁹: il Dio cristiano è la “formula di ogni calunnia dell’ “aldiquà”, questo Dio relegato a “contraddizione della vita”, è l’affermazione in senso cristiano dell’ “inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vita!”²³⁰.

“Fin dove arriva l’istinto da teologi, il giudizio di valore è rovesciato, i concetti di ‘vero’ e ‘falso’ sono necessariamente capovolti: ciò che è più dannoso alla vita, si chiama qui ‘vero’, ciò che la solleva, la potenzia, la afferma, la giustifica e la rende trionfante, si chiama ‘falso’...”²³¹

Il prete asceta, incarnazione di questa “volontà di nulla santificata”²³², canale di scarico per l’istinto da teologo, assume un comportamento tipico del terrorista: attaccando la vita, compie, allo stesso momento, un attentato al concetto di “causa-effetto”²³³; la salvezza, la grazia, la redenzione, il peccato, la colpa: tutte queste nozioni condiscono la psicologia dell’errore, la rendono ancor più falsificante. I sentimenti spiacevoli si convertono immediatamente in conseguenze di spiriti maligni, azioni deplorable, peccati, o quali punizioni per comportamenti sbagliati: questi vengono determinati quali “conseguenze di azioni sconsiderate, andate a finire male”²³⁴. “i sensi sono posti come causa, come ‘colpa’; stati fisiologici di necessità interpretati come ‘meritati’ con il sussidio di altri stati di necessità”²³⁵. Al contrario, invece, i sentimenti piacevoli si

²²⁷ Ibid., 123.

²²⁸ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 114-115.

²²⁹ Marco (9,1) citato da Nietzsche, *L’anticristo*, 61.

²³⁰ Nietzsche, *L’anticristo*, 25.

²³¹ Ibid., 16.

²³² Ibid., 25.

²³³ Ibid., 68.

²³⁴ Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 46-47.

²³⁵ Ibid., 47.

presentano quali conseguenze del corretto asservimento alle virtù cristiane – la fede, l’amore, la speranza, o quali conseguenze di buone azioni – “la buona coscienza”²³⁶.

Tiriamo le somme e rendiamo ancor più chiaro l’operato del prete asceta cristiano: questo profondo conoscitore della malattia, attraverso una sottile operazione di cambiamento di senso del dolore, svaluta la vita, la relega a ponte per la salvezza, ad errore e peccato, mentre allo stesso tempo, la conserva e la riproduce. Esso cura le proprie pecorelle, recupera quelle disperse e si accerta della loro giusta condotta: moltiplicando il dolore promette di lenirlo, come cura alla sofferenza propone ancor più sofferenza. Il prete si presenta quale medico che applica una cura a dir poco insolita: ciò che il medico cerca di guarire o, meglio, che rende più sopportabile, è il dolore, la sofferenza, non la causa della sofferenza; il medico cristiano tampona la ferita mantenendola aperta: egli esalta la malattia, la moltiplica, la rende ancor più profonda, mentre allo stesso tempo fornisce mezzi per il conforto, tecniche per la sopportazione del dolore²³⁷. Il prete asceta fornisce un senso al dolore, conseguentemente, un senso all’esistenza di questi poveri malati: un’esistenza che si sviluppa principalmente attraverso la sofferenza, lo svilimento di sé stessi²³⁸. La ricetta medica dice: “moltiplicare la malattia per curare la malattia, moltiplicare il dolore per curare il dolore”. Una ricetta alquanto bizzarra, una ricetta che non ricerca la guarigione, ma il dominio, il governo, l’assoggettamento: più che una ricetta medica, questa si presenta come ricetta per il governo dell’uomo sull’uomo.

3. La religione quale mezzo

Prima di proseguire col capitolo finale, al confronto con il prete asceta per eccellenza, il testo dedicherà un breve spazio all’approfondimento del rapporto che Nietzsche intrattiene con la religione. Il cristianesimo, come ogni religione, si presenta agli occhi di Nietzsche quale “mezzo”, strumento per il raggiungimento dei propri scopi, medicinale per l’alleviamento del dolore. Per mostrare la “bassezza” della religione cristiana è

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid., 120. (trattando il prete asceta) “Reca con sé unguenti e balsami, non v’è dubbio; ma ha prima bisogno di ferire per poter essere medico; quindi, mentre lenisce il dolore cagionato dalla ferita, *avvelena al tempo stesso la ferita*”.

²³⁸ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, 194. “il problema del senso del dolore, dal quale dipende l’intero senso dell’esistenza: l’esistenza ha un senso nella misura in cui il dolore ha un senso in essa”.

necessario un semplice confronto con i greci: per questa civiltà tanto ammirata dal filosofo tedesco, i dei servirono allo scopo “di tenere a una certa distanza la ‘cattiva coscienza’”²³⁹. All’antica civiltà greca, a questi uomini attivi, le divinità servivano quale giustificazione, “entro una certa misura”, per il male commesso dall’uomo, essi “servivano quali cause del male” – “in quel tempo essi non si assumevano la pena, bensì, come è più nobile, la colpa...”²⁴⁰. I greci, in definitiva, assumono un ruolo fondamentale nell’argomentazione nietzscheana: questa civiltà dimostra come la concezione degli dei, di Dio, non debba necessariamente condurre all’ “abbruttimento della fantasia”²⁴¹, allo svilimento di sé stessi; al contrario, esiste, dunque, la possibilità di “servirsi della poetica creazione di dèi”²⁴² con l’obiettivo finale d’un innalzamento della vita in ogni suo aspetto, anche quelli più crudi, anche quelli più nobili.

In sintesi, la religione, agli occhi di Nietzsche, si configura quale mezzo utile ed efficace: essa può essere utilizzata per perseguire i più svariati fini. Una volta che i potenti si impadroniscono di questo letale strumento, essa diviene “mezzo di più per vincere le resistenze, per poter regnare”²⁴³; in questo preciso contesto la religione serve da collante tra i dominatori e dominanti: “rivela ai primi – i dominatori - consegnandola nelle loro mani, la coscienza degli ultimi”²⁴⁴. Al contrario, la religione, quando applicata sui deboli, quando messa al servizio della loro bassezza, diviene “conforto”: rende soddisfatti i malcontenti, abbellisce l’esistenza degli uomini infelici, sofferenti, permettendo a loro di rendere “soportabile persino la loro stessa vista”²⁴⁵. Ciò che maggiormente affascina Nietzsche, è l’incredibile capacità della religione di insegnare a questa massa di deboli, servendosi principalmente della “pietà”, “un apparente ordine superiore di cose”²⁴⁶, e così facendo, rendere sopportabile la vita reale, la vita nell’al di qua.

²³⁹ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 84.

²⁴⁰ Ibid., 85.

²⁴¹ Ibid., 84.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 66.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Ibid., 67.

²⁴⁶ Ibid.

CAPITOLO TERZO

San Paolo: il prete asceta

1. San Paolo e il confronto con Nietzsche

“Che in essa sia descritta anche la storia di una delle anime più ambiziose e più moleste di un cervello tanto superstizioso quanto accorto, la storia dell’apostolo Paolo – chi mai sa ad eccezione di qualche dotto? Tuttavia senza questa storia singolare, senza i perturbamenti e le burrasche di un tale cervello, di una tale anima, non esisterebbe una cristianità; avremmo avuto appena notizia di una piccola setta giudea, il maestro della quale morì sulla croce. Non c’è dubbio: se si avesse appunto compreso questa storia a tempo giusto, se si avesse letto, letto realmente – da mille e cinquecento anni non vi fu un tale lettore – gli scritti di Paolo, non come rivelazioni dello ‘Spirito Santo’, bensì con rettitudine e libertà di spirito, e senza accompagnare la lettura con il pensiero della nostra personale tribolazione, anche il cristianesimo sarebbe passato da un pezzo”¹

“alla ‘buona novella’ venne immediatamente dietro la peggiore di tutte: quella di Paolo. In Paolo prende corpo il tipo contrario al ‘lieto messaggero’, il genio dell’odio. Che cosa non ha sacrificato all’odio questo disangelista! Prima di tutto il redentore: lo inchiodò alla sua croce. La vita, l’esempio, la dottrina, la morte, il senso e il giusto dell’intero Evangelo – nulla fu più presente, nel momento in cui questo falsario comprese grazie all’odio ciò di cui solamente poteva aver bisogno. Non la realtà, non la verità storica!...”²

Il testo qui presentato, giunto a conclusione, in seguito all’esposizione del processo attraverso il quale il sentimento di debito venne trasformato in senso di colpa dal prete cristiano, si trova costretto a confrontarsi con l’effettivo operato storico di tale scadente medico: è necessario, dunque, analizzare quel personaggio, quella figura, che ha effettivamente dato carne e voce al tipo-prete asceta – San Paolo. Il vero inventore del cristianesimo: ecco chi è Paolo agli occhi di Nietzsche, geniale trasvalutatore, rivoluzionario di grandissimo valore, colui che ha effettivamente plasmato la dottrina cristiana nel segno della decadenza³; un accenno a tale figura, un primo abbozzo, lo si

¹ F. Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, trad. M. Montanari e F. Masini, (Milano: Adelphi, 1964), 49.

² F. Nietzsche, *L’anticristo*, 55-56.

³ F. Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, 52. “E’ questo il primo cristiano, l’inventore della cristianità!”.

ricava leggendo le citazioni a inizio capitolo. Nietzsche, il quale dedica buona parte della propria riflessione critica alla lotta nei confronti del nichilismo, della decadenza e del cristianesimo, ritrova in Paolo il suo vero antagonista, il suo vero e proprio avversario fronteggiato senza sosta nel corso del suo tragitto filosofico. Motivo per il quale, la figura di Paolo verrà qui analizzata indossando una lente nietzscheana: l'obiettivo non è quello di produrre un'accurata ricostruzione storica della vita e dell'operato del tredicesimo apostolo; al contrario, l'attenzione verrà focalizzata sul motivo per cui Nietzsche lo identifica quale suo antagonista, un trasvalutatore altrettanto geniale. In sintesi, verranno esplorate ed analizzate le operazioni, le traduzioni e le falsificazioni attraverso le quali Paolo ha soddisfatto il proprio desiderio di potenza sfruttando il mezzo religioso, il cristianesimo.

1.1. I due anticristo

Nonostante Paolo sia storicamente qualificato quale il più grande tra gli apostoli, sicuramente il più laborioso tra questi, per quanto egli possa aver faticato e sofferto nel nome di Gesù Cristo, una volta che lo si “legge realmente”, una volta che lo si sottopone all'analisi genealogica, si rivela essere niente meno che un “anticristo”: il Cristo al quale offre la propria vita e la costante fatica della predica, non è lo stesso che apparve ai suoi contemporanei, non è quello che si lascia morire in nome di una volontà di non-reagire. Al contrario, Paolo falsifica e modifica a proprio piacimento la dottrina originale del Messia: prende il dato, la vita e la pratica di Cristo, e lo capovolge ai propri fini; il più grande degli apostoli si rivela essere l'originario “anticristo”⁴.

Cristo, una volta sottoposto alla traduzione paolina, si trasforma in un oppositore, in un ribelle alla legge: da essere l'emblema, il massimo simbolo, dell'opposto di ogni lotta, di ogni sentirsi in lotta – in altri termini: un “idiota”⁵ privo di qualsiasi possibilità di porsi-contro – si ritrova magicamente trasformato in una figura rivoluzionaria, in un

⁴ Francesco Barba, “Nietzsche e l'apostolo Paolo” in *San Paolo e la filosofia del Novecento* (Padova: CLEUP Editrice, 2004), 54. “entrambi, Nietzsche e Paolo, si configurano, nella loro *necessità storica*, come due Anticristo”.

⁵ F. Nietzsche, *L'anticristo*, 40.

“eroe”⁶. Il tipo Gesù, così come lo propone Nietzsche, è del tutto privo di qualsivoglia “dogmatismo”: non elabora concetti né predica dottrine, non manifesta alcuna fede e rimane inattivo, nemmeno reagisce⁷; l’innocuo Messia si sottrae allo scontro, alla contraddizione tra le forze: egli non si oppone, al contrario, come massimo gesto di non-resistenza, Cristo si lascia morire.

Nietzsche ha ben chiaro tutto ciò: non sarà difficile notare, per l’attento lettore, che all’interno di una delle massime opere nietzscheane – “L’anticristo” – il nemico che si combatte senza tregua non è il Cristo, non è quell’innocuo predicatore morto crocefisso. Diversamente da quanto il titolo lascerebbe intuire, Nietzsche, si considera “l’Anticristo”, nel senso che esso si percepisce quale oppositore del più grande e glorioso movimento di decadenza mai esistito, quel movimento che porta il nome non dell’effettivo creatore – Paolo – ma di Cristo⁸; il nemico che si cerca di colpire violentemente si nasconde dietro a questo gigantesco movimento: l’antagonista per eccellenza di Nietzsche può essere solo Paolo.

Nonostante quasi duemila anni di storia li separino, questi instancabili trasvalutatori, nella loro vertiginosa grandezza si incrociano, nella loro radicale distanza s’avvicinano: per una tale grandezza, è necessaria una profonda comprensione.

“In altre parole, in Nietzsche è spesso evocata la consapevolezza di una profonda inquietante simmetria, per cui il vento che spira nell’atmosfera aurorale della nascita di un Dio, è il medesimo che corre nell’etere crepuscolare che di questo Dio sancisce la morte.”⁹

I due anticristo, maestri nell’arte della trasvalutazione, si ritrovano tanto distanti quanto vicini: la trasvalutazione paolina, operata sotto il segno della decadenza e guidata dal nichilismo, altro non può che attaccare la vita, opprimerla, soggiogarla, costringerla a mortificarsi al fine di conservarsi, allo scopo di riprodursi. Al contrario, la trasvalutazione nietzscheana si adagia all’ombra di Dioniso: il capovolgimento dei valori viene realizzato nel nome della volontà, in difesa di tutti gli istinti vitali e, allo stesso tempo, in opposizione a qualsivoglia mortificazione proposta come presunta ricetta per la salvezza.

⁶ Ibid. “Ma se c’è qualcosa di non evangelico, è proprio il concetto di eroe. Qui è diventato istinto per l’appunto l’opposto di ogni lottare, di ogni sentirsi in battaglia: qui diventa morale l’incapacità di resistenza”

⁷ Barba, “Nietzsche e l’apostolo Paolo”, 52.

⁸ Ibid., 54.

⁹ Ibid., 56.

Più si approfondisce la relazione tra questi due rivoluzionari del valore, più sembra emergere un'ambivalenza nei sentimenti che Nietzsche nutre verso Paolo, un mix di affetto morboso, ammirazione colorata d'odio e d'invidia. Nonostante l'evidente avversione che Nietzsche manifesta nei confronti del genio cristiano, sembra, contemporaneamente nutrire anche un certo grado di ammirazione nei suoi confronti, una curiosità incontenibile per questo rivale, tanto simile quanto radicalmente opposto al filosofo dello Zarathustra. Nietzsche afferma a più riprese che "il fondatore di un sistema morale, nell'atto della creazione del sistema, deve non esserne incluso, deve starne al di sopra"¹⁰: Paolo, dunque, per quanto profondamente immerso nella decadenza, conserva una posizione privilegiata nei riguardi del processo che egli stesso scatena. Pur potendo apparire contraddittorio, esiste un filo sottile che connette Paolo – trasvalutatore decadente per eccellenza – e Nietzsche – trasvalutatore anti-decadente per eccellenza - : la grandezza, la forza, la profonda comprensione della situazione, la capacità di capovolgere i valori secondo il proprio volere, ecco ciò che li unisce e, allo stesso momento, li separa¹¹.

Una volta raggiunta tale grandezza, è impossibile non lasciare un'impronta indelebile: i due geniali avversari qui messi a confronto segnano profondamente il corso della storia nella quale sono immersi. Se non fosse stato per Paolo, non si avrebbero avuto che "ebrei settari"¹², se non fosse stato per questo temerario rivoluzionario, il cristianesimo non avrebbe segnato in maniera così profonda duemila anni di storia occidentale. Allo stesso modo, modestia a parte, anche Nietzsche riteneva di trovarsi ad una simile grandezza, ed effettivamente non ci andò troppo distante; il filosofo tedesco rimase convinto che con lui si entrasse in una nuova fase dell'umanità, e, effettivamente, così fu: "La crisi dell'ateismo comporta l'impossibilità di tenere sempre il piede in due staffe, Cristo e Barabba. È richiesta una decisione, ed egli ha deciso per l'ateismo come mentalità implicita nel moderno"¹³.

Dioniso contro il crocefisso, Nietzsche contro Paolo: ecco il terreno di battaglia, ecco gli antagonisti che si scontrano; tutta la critica nietzscheana, da Aurora in poi, si

¹⁰ Barba, "Nietzsche e l'apostolo Paolo", 59.

¹¹ Ibid., 56. "Tale grandezza attribuisce a chi in essa risiede, un esser grande che necessita di profonda comprensione, che perciò non può essere ridotto a semplice accettazione o rifiuto".

¹² Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, 52. "Prima di lui non c'erano che alcuni ebrei settari".

¹³ Jacob Taubes, *La teologia politica di San Paolo* (Milano: Adelphi, 1997), 160.

concentra in maniera ossessiva nella trasvalutazione dei valori perpetuati dall'altro grandissimo trasvalutatore: Paolo¹⁴.

“in una formula: deus, qualem Paulus creavit, dei negatio.”¹⁵

2. Tra Saulo e Paolo

Procediamo all'introduzione della figura paolina così come essa appare alla lente genealogica nietzscheana: è necessario perlomeno una veloce biografia per entrare nella profondità di questo genio dell'odio. Paolo, o Saulo prima della conversione, è originario di Tarso, città dell'attuale Turchia, e di famiglia ebraica; inoltre, egli è cittadino di Roma per eredità alla nascita. Saulo, fin dalla giovane età, assume i tratti dello zelota ebraico: un fanatico di Dio e della sua legge sacra, difensore assetato di sangue e crudele con i blasfemi¹⁶. Saulo è ossessionato da una questione: la Legge e il suo adempimento; esso è spietato, duro ed incline alla massima pena nei confronti dei cristiani e degli eretici, fa tutto ciò che è in suo potere per assicurarsi la purezza del culto nei confronti della minaccia pagana ed eretica¹⁷. Motivo per il quale, già in età giovanile, inizierà a perseguire gli eretici cristiani con assoluta vemenza e senza mai fermarsi.

“Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo: perseguitavo ferocemente la Chiesa di Dio e la devastavo, superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri.”¹⁸

Destino volle, che proprio nel bel mezzo della sua opera di persecuzione spietata, Paolo inizi a sperimentare un senso di malessere e tormento: il riconoscimento dell'estrema difficoltà, dell'impossibilità, di un completo adempimento alla Legge, genera in lui un senso di colpevolezza; l'“avidità di dominio” che costantemente lo inganna e lo spinge a trasgredire la sacra scrittura, diviene un impulso incontenibile¹⁹ – “infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio”²⁰. Quest'uomo

¹⁴ *Ibid.*, 148. “ma da *Aurora* in poi è chiaro che in linea di principio i cannoni sono puntati su Paolo”.

¹⁵ Nietzsche, *L'anticristo*, 65.

¹⁶ Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, 55.

¹⁷ Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, 50. “Soffriva di una idea fissa, o per esprimerci più chiaramente, di un *problema fisso*, costantemente presente, mai giunto a pacificarsi: come sta la questione della *legge* giudaica? E per l'appunto quella dell'*adempimento a tale legge?*”.

¹⁸ *Lettera ai Galati*, 1, 13-14.

¹⁹ F. Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, 50. “sentì che la sua sfrenata avidità di dominio era continuamente stimolata a trasgredirla e che lui *era costretto* ad assecondare questo pungolo”.

²⁰ *Lettera ai Romani*, 7, 19.

tormentato soffre delle proprie passioni: “impetuoso, sensuale, malinconico, maligno nell’odio com’era”²¹; la domanda sorge spontanea: può essere, dunque, attribuita alla concupiscenza, alle sfrenate passioni, il ruolo di causa nella mancata realizzazione delle opere previste dalla Legge?

Niente affatto: Paolo ancora non lo aveva realizzato, ma il suo nemico, la sua ossessione, non erano le sue incontenibili passioni umane, ma la legge, la Legge divina – la chiara affermazione di ciò che è legittimo e ciò che è torto, del giusto e dello sbagliato. Mancava ancora un passaggio fondamentale per l’individuazione della fonte del suo sconforto: la visione – il “miracolo” -, una calda luce divina che accompagna il volto di Cristo e dolcemente gli sussurra, imbevuto d’allucinazione, “perché mi perseguiti?”²². Ecco il punto di svolta, l’eccezionale episodio di Damasco che trasforma Saulo in Paolo: “in quell’attimo il suo spirito si fece chiaro”²³; quest’uomo tormentato dalla superbia, annegato ormai del tutto in un mare di miseria morale, trova una via d’uscita, individua il nemico ed il mezzo per abbatterlo: tradotti, la legge e il Cristo.

“è qui la via d’uscita, sì, è qui la compiuta vendetta, sì, è qui e in nessun altro luogo che io ho e tengo il distruttore della legge!”²⁴

A volte è sufficiente un attacco epilettico, una visione disperata, a capovolgere completamente l’argomento prima usato a proprio svantaggio: “il Messia crocefisso dalla legge” diventa la formula perfetta per la distruzione di qualsivoglia legittimità d’ogni ordinamento giuridico, umano o divino; formula precedentemente utilizzata quale maggiore motivo per la delegittimazione delle pretese cristiano-Messianiche, principale strumento argomentativo per la critica a questo nuovo culto nascente – i cristiani - da parte della comunità ebraica²⁵, diventa ora, in una traduzione allucinante, l’esatto opposto: l’argomento per eccellenza in difesa del Messia e in avversità alla Legge. “non il *nómos*, ma chi è stato crocefisso dal *nómos*, è l’imperatore”²⁶: paradosso messianico tanto efficace quanto distruttivo. Basta un’allucinazione, una immaginaria chiamata divina, ed un uomo tormentato ed afflitto si trasforma come per incanto nel “più felice

²¹ Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, 50.

²² Ibid., 51. “apparve su una strada solitaria quel Cristo nel cui volto raggiava la luce di Dio, e Paolo udì queste parole: “Perché mi perseguiti?”

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid. “Fino a quel momento, quella *morte* ignominiosa era stata argomento principale contro la “Messianità” di cui parlavano i seguaci della nuova dottrina”

²⁶ Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, 55.

degli uomini”²⁷: Paolo soddisfa un bisogno tanto basso quanto umano, la penosa richiesta di poter sperare nella salvezza, il conforto d’una trasformazione nel segno della beatitudine, in sintesi, la mirabolante traduzione per cui un uomo debole, sofferente e malato si trasformato in uomo felice, beato, santo, ovvero, “figlio di Dio” – “il fenomeno della santificazione”²⁸.

Da questo momento in poi, Paolo, una volta sepolto sotto il peso della rivelazione “Saulo il persecutore”, diventa servo di Dio, messaggero e megafono per il messaggio cristiano: instancabile, laborioso fino all’esaurimento, abile maneggiatore dell’arte della retorica, scrittore tanto preciso quanto “semplice”²⁹, Paolo inizia un’opera di diffusione del messaggio evangelico che lo occuperà per tutta la vita e lo condannerà a morte sotto l’impero di Nerone. Il cammino paolino non sarà affatto agiato o semplice: come esso stesso testimonia, le avversità incontrate risulteranno essere molteplici, le frustrate subite altrettante, e i problemi con la comunità ebraica d’appartenenza non mancheranno.

“Cinque volte dai Giudei ho ricevuto i quaranta colpi meno uno; tre volte sono stato battuto con le verghe, una volta sono stato lapidato, tre volte ho fatto naufragio, ho trascorso un giorno e una notte in balia delle onde.”³⁰

Paolo, tredicesimo apostolo ed unico seguace di Cristo a non averlo mai incontrato, è costretto a confrontarsi con una complicata questione di legittimità: non è sufficiente acclamare a gran voce d’aver ricevuto la chiamata, servono delle prove, delle motivazioni, che giustifichino il suo essere “prescelto”³¹. Egli tenta di convincere le masse incredule attraverso la dimostrata fatica, il sangue ed il sudore versato, il suo instancabile predicare anche nei “disagi e fatiche”, nelle “veglie senza numero, fame e sete, frequenti digiuni, freddo e nudità”³²: le tribolazioni, il dolore, i digiuni, la privazione di sé, vengono così colorati di divino; sono questi stati caratterizzati da un profondo dolore, un costante malessere, che qualificano l’apostolo come vero messaggero di Dio: “Sono ministri di Cristo? Sto per dire una pazzia, io lo sono più di loro: molto di più nelle

²⁷ Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, 51.

²⁸ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 56. “Ma se ci si domanda che cosa propriamente di tutto quanto il fenomeno del santo sia stato così assolutamente interessante per gli uomini ...: si riteneva a questo punto di toccare con mano la possibilità che all’improvviso un ‘uomo cattivo’ si trasformasse in ‘santo’, in un uomo buono”.

²⁹ La stessa “semplicità” nella comunicazione viene rivendicata da Paolo; si vedrà meglio in seguito in quale contesto.

³⁰ *Seconda Lettera ai Corinzi*, 11, 24-25.

³¹ Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, 38. “Paolo si vede dunque prescelto come apostolo”, Taubes mette ben in luce come nel contesto paolino non si parli di conversione, ma di “vocazione”.

³² *Seconda Lettera ai Corinzi*, 11, 27.

fatiche, molto di più nelle prigioni, infinitamente di più nelle percosse, spesso in pericolo di morte.”³³.

Nonostante i suoi sforzi per una pacifica convivenza, Paolo si ritrova a vivere in una situazione ove il conflitto intra ed inter-religioso era all’ordine del giorno: colui che gettò la “zavorra giudaica”³⁴ fuori dalla navicella cristiana dovette combattere ed impegnarsi, in maniera estenuante, affinché il conflitto tra le comunità giudeo-cristiane e pagano-cristiane venisse placato³⁵. Verrà in seguito messa in luce l’attenzione rilevante che Paolo dedica alle sue comunità di fedeli: la sua predica si compone raramente di speculazioni teologiche, ma consiste in buona parte di istruzioni, precetti, norme che le comunità destinatarie devono rispettare e seguire al fine d’essere salvati, d’essere veramente cristiani.

Quale sarà la chiave che risolve l’enigma del conflitto tra le due comunità? Lo stratagemma definitivo per l’universalizzazione del messaggio cristiano, per l’abbattimento delle differenze, per l’eguaglianza di tutti davanti a Dio?

Lo stratagemma si articola intorno a due punti chiave: la delegittimazione della legge e l’innalzamento della fede a unica guida, unico credo, unica possibile salvezza.

3. Paolo e la questione della legge

La prima operazione di fondamentale importanza che compie questo modello di riferimento per qualsiasi aspirante prete asceta, consiste in un attacco frontale ad ogni sorta di legalismo giuridico che si proponga quale legittimo e sovrano: di fronte all’eccezionale evento della fede, lo schematismo giuridico-sovrano dovrà necessariamente soccombere. Ai fini dell’analisi, l’operato paolino verrà suddiviso in due passaggi cruciali: come prima cosa, risulterà necessario de-legittimare del tutto la legge in sé, divina o umana che sia. Successivamente, la si dovrà accompagnare alla morte, essa dovrà morire con il redentore, spazzata via da una tempesta di fede.

³³ *Seconda Lettera ai Corinzi, 11, 23.*

³⁴ Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, 50.

³⁵ Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, 48. “ci si trova di fronte una comunità in cui è aperto il problema della predominanza. Si tratta di una comunità mista... È una comunità mista, in cui è in atto un conflitto tra giudeo-cristiano e pagano-cristiani”.

3.1. Delegittimazione della legge

Paolo, immerso nelle sue faccende personali, impegnato nella persecuzione, realizza una verità che lo scuote profondamente: l'uomo, per natura, si trova impossibilitato alla pura obbedienza e realizzazione della Legge divina³⁶. La bestia umana, in quanto essere intrinsecamente libero, conserva costantemente la possibilità di conformarsi alla Legge, realizzarne le opere, ma, soprattutto, conserva allo stesso momento il pericolo di cadere in tentazione, il timore del commettere peccato³⁷. La libertà umana si converte in manchevolezza, incapacità: l'uomo è un essere incapace, per sua stessa natura – una natura “debole” – di realizzare il comandamento divino, l'opera prescritta dalla Legge. In conseguenza di ciò, una volta realizzata l'inoservabilità della Legge per natura umana, Paolo intuisce che la fonte dei peccati, la fonte di quelle tremende colpe che lo perseguitano nel profondo, è situata proprio nella Legge: oggetto tanto amato, seguito e venerato, quanto odiato e disprezzato dal massimo prete asceta³⁸.

“La Legge poi sopravvenne perché abbondasse la caduta”.³⁹

“Il pungiglione della morte è il peccato e la forza del peccato è la Legge.”⁴⁰

Paolo, desideroso di emanciparsi dall'esperienza ebraica della Legge, la quale rivela la propria radicalità nell'accettare e contemplare l'intrinseca possibilità della trasgressione, non limita però il suo confronto alla sola comunità giudaica⁴¹. Questo prete asceta sogna in grande: il suo ambizioso sguardo mira a tutto l'Impero Romano, il più laborioso degli apostoli sogna di portare il proprio messaggio fino ai confini del mondo, “cioè la Spagna.”⁴² Per un uomo avente tale sconfinata ambizione, abbattere la sola Legge ebraica non risulta sufficiente: Paolo mira a delegittimare la legge in sé, la legge in generale, che sia venerata dai romani, dai greci o dai giudaici, poco importa⁴³.

³⁶ Stimilli, *Il debito del vivente*, 85-86. “Dalla disobbedienza adamitica ha origine la natura storica e contingente dell'uomo. Con Adamo l'uomo diviene “schiavo del peccato”; ma acquista anche una posizione eccezionale all'interno dell'ordine naturale. La sua particolarità è data proprio dalla relazione che istituisce con la legge, in cui viene esibita la possibilità, per l'uomo, di *non* fare ciò che gli è stato ordinato. In tal senso si può dire che l'uomo non obbedisca *naturalmente* alla legge divina”

³⁷ Ibid., 86. “Tale impossibilità ad obbedire naturalmente alla legge è all'origine della sua potenza trasgressiva, ma coincide anche la possibilità della sua *libertà*.”

³⁸ Ibid. “egli individua la legge nel suo aspetto prescrittivo e normativo come ciò che di per sé dà vita alla trasgressione”. Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, 52. “la legge c'era perché si commettessero peccati, essa generava sempre i peccati come umori acri generano la malattia”.

³⁹ *Lettera ai Romani*, 5, 20.

⁴⁰ *Prima lettera ai Corinzi*, 15, 56.

⁴¹ Stimilli, *Debito e colpa*, 132.

⁴² Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, 41.

⁴³ Ibid., 203. “La posizione di Paolo non implica alcuna forma politica positiva: ecco perché tutti i popoli e i gruppi oppressi possono identificarsi con essa.” Si veda inoltre, p. 56. “Perciò io sostengo che la critica

L'universale fonte di peccato, seguendo il ragionamento paolino, deve essere colpita ed annientata ovunque, non esistono confini che tengano a questa rivoluzionaria interpretazione. Lo sguardo paolino supera i confini locali delle comunità ebraiche, questo genio dell'odio vuole raggiungere tutti: dai pagani agli ebrei, dai romani ai greci⁴⁴.

È necessario fermarsi un istante e riflettere: perché Dio, onnipotente, ha permesso che la Legge, universale fonte di peccati, arrivasse agli uomini? Paolo, attraverso la metafora del "pedagogo", assegna alla legge una funzione preparatoria⁴⁵. Il divino ordinamento giuridico, proprio per il suo essere un moltiplicatore potentissimo del peccato, mostra all'essere umano la via della perdizione: indicando chiaramente il peccato, sospingendo continuamente in tentazione, la legge permette all'uomo di rendersi più forte, d'acquisire la solidità d'animo necessaria per resistere alla tentazione.

"Nessuna tentazione, superiore alle forze umane, vi ha sorpresi; Dio infatti è degno di fede e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze ma, insieme con la tentazione, vi darà anche il modo di uscirne per poterla sostenere."⁴⁶

Un Dio talmente magnanimo, quello di Paolo, da donare ai suoi fedeli la possibilità di non ubbidirgli al fine, paradossale, di educarli all'obbedienza: una logica per cristiani, la definirebbe Nietzsche. La tanto odiata legge viene così giustificata dal suo più grande oppositore: essa fu il necessario "pedagogo" dell'umanità; il divino ordinamento giuridico servì unicamente da preparazione alla venuta del Cristo: confrontandosi con essa, lottando con il peccato che l' "antica lettera"⁴⁷ mette in luce, il cristiano si preparava alla venuta del Messia.

"Sopraggiunta la fede, non siamo più sotto un pedagogo. Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo."⁴⁸

Seppur giustificata, la legge, in seguito alla venuta del Cristo, deve essere necessariamente abbattuta; è proprio questo motivo, la universale pretesa di delegittimazione, che permette a Taubes d'affermare che la celebre *Lettera ai Romani*, altro non è, agli occhi suoi e molto probabilmente anche a quelli nietzscheani, che un atto

della legge è la critica di un dialogo che Paolo conduce non solo con i farisei, cioè con sé stesso, ma anche con il suo ambiente mediterraneo".

⁴⁴ *Lettera ai Galati*, 2, 7. A conferma di ciò, lo stesso Paolo afferma che a lui fu "affidato il Vangelo per i non circoncisi".

⁴⁵ *Lettera ai Galati*, 3, 24.

⁴⁶ *Prima Lettera ai Corinzi*, 10, 13.

⁴⁷ *Seconda lettera ai Corinzi*, 3, 6. Paolo in questo passaggio si riferisce all'Antico Testamento, ossia la "legge", quale "lettera che uccide": "perché la lettera uccide, lo Spirito invece dà vita".

⁴⁸ *Lettera ai Galati*, 3, 25-28.

“di dichiarazione di guerra politica”⁴⁹. Paolo è un abile politico, tanto cinico quanto visionario: la delegittimazione della legge, l’attacco a tutte le autorità che non siano “legittimate” dal Messia, è necessaria alla sua opera di fondazione della nuova comunità cristiana.

3.2. *Morte del messia e morte della legge*

Proseguendo nell’argomentazione, in seguito all’esposizione della prima interpretazione necessaria alla delegittimazione della Legge – ossia l’impossibilità di ubbidirle completamente per natura umana – risulta necessario un secondo passaggio: è necessario ora infliggere il colpo finale, far morire la Legge e porre un nuovo sovrano sul trono, il Messia.

“Quando infatti eravamo nella debolezza della carne, le passioni peccaminose, stimolate dalla Legge, si scatenavano nelle nostre membra al fine di portare frutti per la morte. Ora invece, morti a ciò che ci teneva prigionieri, siamo stati liberati dalla Legge per servire secondo lo Spirito, che è nuovo, e non secondo la lettera, che è antiquata.”⁵⁰

Ma come ci si libera alla legge? Ovvero, come si muore alla legge?

L’ordinamento giuridico trova la finale conferma del suo non essere divino proprio nello scontro con il Messia: Paolo, soffocato da quelle dolci parole – “Perché mi perseguiti?” – realizza che è proprio in Cristo, dolcemente apparso in un’allucinazione, che, finalmente, lui può realizzare il suo sogno distruttivo. Il Messia quale distruttore della legge: ecco il genio paolino che si mostra in tutta la sua spietata grandezza. Il ragionamento è tanto lineare quanto efficace: “Dio non avrebbe mai potuto decretare la morte di Cristo se senza questa morte fosse stato in generale possibile un adempimento alla legge”⁵¹.

La legge è morta: essa è morta in cristo, morta con cristo, “ora è morta la legge, ora è morta la carnalità in cui la legge abita – o almeno sta continuamente morendo, per così dire è in via di decomposizione”⁵². Ecco il definitivo rovesciamento dei valori

⁴⁹ Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, 42.

⁵⁰ *Lettera ai Romani*, 7, 5-6.

⁵¹ Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, 52.

⁵² *Ibid.*

operato da Paolo: da abile stratega intuisce che sovrano non può essere, per nessun motivo al mondo, l'assassino di Cristo, la legge che mette a morte il Messia. Al contrario: sovrano non è il *nómos*, ma colui che è ucciso dal *nómos*, il Messia. Deposta la Legge quale sovrana, è possibile decretare il nuovo re: nonostante la corona si componga di spine, lo qualifica, definitivamente, quale il più potente tra i sovrani, l'unica e vera fonte di legittimità per qualsivoglia potere terreno.

La rivoluzione a cui Paolo sta intensamente lavorando, si rivela esser un evento di portata gigantesca per la storia dell'antichità. Questo rivoluzionario cristiano agisce come un martello sui già fragili equilibri del mondo antico: a colpi di predicazione frantuma le fondamenta politiche e culturali della società a lui circostante. Come ben evidenziato da Taubes, è all'interno della *Lettera ai Romani* che è possibile intravedere la duplice direzione intrapresa dall'operazione distruttiva paolina: “da un lato, si contrappone a Roma e ne relativizza l'imperialismo mondiale, poiché il Messia reclama per sé il dominio sul mondo” – sarebbe forse meglio dire: Paolo reclama il proprio dominio sul mondo sfruttando l'immagine del Messia – “dall'altro, si contrappone a Gerusalemme relativizzando i confini dell'autodefinizione di Israele basati su *nómos* e *ethos*”⁵³.

La critica alla legge e il conseguente attacco al giudaismo non soddisfano la sete di potere di questo spietato prete: se il mondo si vuol dominare, sarà necessario colpire ed affondare chi il mondo aveva assoggettato e conquistato – l'Impero Romano. “Forse non c'è nulla che stanca più dello spettacolo di un continuo vincitore”⁵⁴: Roma, vincitore senza rivali, potenza che ha conquistato e dominato un popolo dietro l'altro, ha stancato, gli oppressi non ne possono più di stare a guardare. Paolo, rovesciando completamente la “teologia ebraico-romano-ellenistica dell'élite”⁵⁵, rifiutando il vigente ordinamento giuridico, prepara la tanto sognata vendetta nei confronti del gran dominatore: l'odio degli oppressi, finalmente, trovò forza e consistenza proprio nel cristianesimo; equiparando Roma, al mondo e al peccato, la vendetta era servita⁵⁶.

⁵³ Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, 196.

⁵⁴ Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, 53.

⁵⁵ Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, 55.

⁵⁶ Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, 54. “Questo odio vecchio di secolo, senza parole, nutrito dagli stanchi spettatori verso Roma, almeno per tutto il tempo in cui durò il suo dominio, si sgravò, alla fine, nel *cristianesimo*, coinvolgendo in un *solo* sentimento, Roma, il “mondo” e il “peccato”.

4. La fede come unica guida

La morte di Cristo, rielaborata in quella subdola mente del maggiore apostolo, del più laborioso tra tutti, assume una sfaccettatura di significati: in prima istanza, la morte del Messia si traduce in morte della legge, morte del peccato e della carnalità che abita nella legge. Ma ciò non è sufficiente: una volta morta la legge, dal momento che “non siamo sotto la Legge”⁵⁷, cosa rimane? La fede, la sola fede nel Messia e nella sua promessa di salvezza: la grazia. È sempre la morte di Cristo, rielaborata nel suo significato, che permette di realizzare tale passaggio: Cristo muore per salvarci, perché morendo al peccato e rinascendo nello spirito, egli ci dona la grazia, ovvero sia, la speranza della salvezza. Un ulteriore senso della morte del Cristo deriva proprio dalla sua nascita: il Messia muore alla legge e noi con lui, i fedeli muoiono al peccato e alla carne, ma, sempre con lui rinascono, risorgono - non più nel segno della legge e del peccato, ma, al contrario, sotto il segno dello spirito e della fede in Cristo.

“Per mezzo del battesimo dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova. Se infatti siamo stati intimamente uniti a lui a somiglianza della sua morte, lo saremo anche a somiglianza della sua risurrezione.”⁵⁸

“Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù.”⁵⁹

“Infatti ciò che era impossibile alla Legge, resa impotente a causa della carne, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e a motivo del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della Legge fosse compiuta in noi, che camminiamo non secondo la carne ma secondo lo Spirito.”⁶⁰

Quale sarà l'effetto della miracolosa nascita nel segno della grazia? Come verrà regolata la vita liberata dalla legge e guidata dalla fede? Il prosieguo del capitolo cercherà di rispondere a tali necessarie questioni.

⁵⁷ *Lettera ai Romani*, 6, 15. “Che dunque? Ci metteremo a peccare perché non siamo sotto la Legge, ma sotto la grazia? È assurdo”.

⁵⁸ *Lettera ai Romani*, 6, 4-5.

⁵⁹ *Lettera ai Romani*, 6, 11.

⁶⁰ *Lettera ai Romani*, 8, 3-4.

4.1. Universalizzazione del soggetto cristiano

Una volta rinato sotto il segno della grazia, per l'uomo sarà finalmente possibile salvarsi: se vive nella fede, guidato dalla speranza nella salvezza, potrà accedere al regno di Dio; al contrario, se l'essere umano, nonostante sia illuminato dalla grazia, decide di seguire la carne, se si lascia guidare dal peccato, la salvezza si allontanerà, difficilmente verrà concessa da Dio⁶¹. La carne e lo spirito, rielaborate dal genio di Paolo, non appaiono quali "sostanze", ma letteralmente delle modalità di vita, delle "attività" dell'uomo: esso può decidere d'essere, di vivere, nella carne, oppure, nello spirito, d'operare secondo la fede⁶²; l'imprescindibile libertà umana è l'elemento che riattiva costantemente la tensione collocata tra il rispetto della retta via e la perdizione nei piaceri della carne: essendo il cristiano libero per natura, non avente uno schematismo giuridico da seguire a tutti i costi, esso, anche in seguito al dono della grazia, mantiene sempre la possibilità di peccare, dunque, di seguire la carne. "la lotta tra la carne e lo spirito, per Cassiano, è frutto di libertà"⁶³: è questa libertà, spesso descritta quale incapacità, che rimette l'uomo costantemente alla prova, non lo lascia mai rilassarsi nella parvenza d'una tranquillità raggiunta; "Dunque io trovo in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me."⁶⁴.

"'Tutto mi è lecito!'. Sì, ma non tutto giova. 'Tutto mi è lecito!'. Sì, ma non mi lascerò dominare da nulla."⁶⁵

La rinascita nello spirito, una volta demolita la sovrana legge, comporta una rottura dei confini senza precedenti: il popolo eletto, nella tradizione ebraica, si riconosceva secondo dei precisi segni – consanguineità e circoncisione⁶⁶. – ora, in seguito alla predicazione paolina, "Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù."⁶⁷. Gli eletti, quelli destinati alla salvezza, sono tutti coloro che credono e praticano la fede nel Messia: si è fratelli

⁶¹ La salvezza del cristiano, anche in seguito al dono della grazia, rimane condizionata dal giudizio di Dio: il cristiano si salverà solo in seguito al giudizio positivo di Dio in merito alla sua condotta, alla forza della sua fede. *Seconda Lettera ai Corinzi*, 5, 10. "Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, per ricevere ciascuno la ricompensa delle opere compiute quando era nel corpo, sia in bene che in male."

⁶² Stimilli, *Il debito del vivente*, 116.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ *Lettera ai Romani*, 7, 21.

⁶⁵ *Prima Lettera ai Corinzi*, 6, 12.

⁶⁶ Martino Dalla Valle, "Storia e filosofia del Messianico. Jacob Taubes e la Lettera ai Romani" in *San Paolo e la filosofia del Novecento* (Padova: CLEUP Editrice, 2004), 201. "La trasfigurazione del popolo ebraico in popolo universale avviene sostituendo al principio della consanguineità quello dell'elezione secondo lo spirito (*pneuma*). È lo spirito, e non la circoncisione, a unire i fedeli nella comunità degli eletti."

⁶⁷ *Lettera ai Galati*, 3, 28.

secondo lo spirito, si è eletti in virtù delle promesse, non secondo la carne o la consanguineità⁶⁸. È attraverso lo spirito, e contemporaneamente, nel rifiuto della carne, che Paolo riesce a scardinare qualsiasi limite identitario e religioso vigente all'epoca: sconfessate le vecchie identità, poco importa la provenienza pagana o ebraica, la cittadinanza romana o greca, tutti sono salvi sotto il segno della grazia donata da Gesù Cristo; tutti, nessuno escluso, sono nello spirito, si riconoscono nello spirito, e mai nella carne. Così facendo, servendosi di spirito e retorica, di fede e di menzogna, il geniale prete asceta plasma un nuovo soggetto universale: il cristiano.

L'universalizzazione del soggetto cristiano comporta la diffusione a livello globale dei modi di vivere di quei piccoli gruppi ristretti, poveri e costantemente minacciati a cui il messaggio paolino si rivolge: le piccole comunità ebraiche disperse nell'Impero. Tali comunità, culle per la nuova identità cristiana, vivevano in condizioni di povertà ed in una situazione di relativa autonomia; nonostante le avverse condizioni di vita, il calore e l'affettuosità trovavano un fertile terreno in queste piccole comunità di emarginati: ecco da dove trae la sua origine la virtù cristiana dell'amore compassionevole⁶⁹. Il cristianesimo si può comprendere solamente a partire dal terreno sul quale è cresciuto: esso è la conseguenza dell'istinto giudaico – “la salvezza viene dagli ebrei”⁷⁰.

4.2. *Universalismo ed uguaglianza*

Paolo, rivolgendosi a tali comunità, ai bisognosi e agli oppressi, parlando al cuore del loro risentimento, sfruttando la loro debolezza, ricava, abile come solo un prete può essere, una potente dottrina dell'eguaglianza⁷¹. Il cristianesimo, attraverso Paolo, si imbarca in una sconfinata battaglia a qualsiasi sentimento di rispetto e di distanza, al presupposto d'ogni elevazione – “il vangelo degli ultimi rende ultimi”⁷². Il messaggio cristiano, fin

⁶⁸ Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, 93. “Ciò significa: i “tutti” secondo la carne non si identificano con i “tutti” secondo la promessa.”

⁶⁹ Orsucci, *La genealogia della morale di Nietzsche*, 151.

⁷⁰ Nietzsche, *L'anticristo*, 32.

⁷¹ Ibid., 43. “Il veleno della dottrina “*uguali diritti per tutti*” – il cristianesimo lo ha disseminato nel modo più fondamentale; ... dal risentimento delle masse si è plasmato la sua *arma principale* contro di noi, contro tutto ciò che c'è di nobile”.

⁷² Ibid., 57-58.

dalla sua nascita, si rivela essere il necessario prendere forma della decadenza: attraverso la spietata eguaglianza davanti a Dio, l'impetuoso istinto democratico, il grande numero divenne padrone; il tipo opposto, attivo e nobile, venne definitivamente annientato: "il democratismo degli istinti cristiani vinse"⁷³. La forza integratrice cristiana, sospinta dalla nuova dottrina dell'eguaglianza paolina, riuscì, dunque, fin da subito, ad elevarsi al di sopra delle differenze, delle particolarità e delle sottili sfumature culturali e politiche. Per parlare alle masse, povere e poco istruite, per convincerle ad unirsi a questo nuovo movimento universale, è necessario essere semplici e diretti. "la sbalorditiva grossolanità e facilità d'appagamento del suo intelletto, all'epoca della formazione della Chiesa, che le permettono così di accontentarsi di ogni cibo e di digerire opposizioni come ciottoli"⁷⁴: ecco cosa permise al cristianesimo di diffondersi a macchia d'olio nel segno dell'eguaglianza.

Riassumendo e chiarificando, attraverso questi due primi passaggi il prete asceta è riuscito prima di tutto a creare un nuovo soggetto, una nuova comunità – i cristiani – la quale deriva dall'abbattimento dei particolarismi e delle differenze culturali, identitarie e religiose: tutti sono cristiani, tutti sono egualmente sotto la grazia divina, l'unico discrimine è la fede, il comune denominatore lo spirito. In seconda fase, ha trasportato questo nuovo soggetto sul trono: l'operazione attraverso la quale il risentimento delle masse diventa il carburante della rivoluzione nei confronti dell'Impero, altro non è che un sottile stratagemma attraverso il quale Paolo riuscì ad incoronare il Messia quale sovrano. Se il Messia è sovrano, ne va di conseguenza, che colui che ne professa la parola, in virtù dell'assenza fisica del nuovo sovrano, ne faccia le veci: l'autorità massima viene così assunta dal prete asceta; ecco come Paolo riuscì a soddisfare il suo incredibile bisogno di potenza.

⁷³ Ibid., 71.

⁷⁴ Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, 53.

4.3. *La fede, ossia, un debito infinito*

Una volta mostrato come le differenze identitarie vennero abbattute sotto il peso dell'uguaglianza cristiana, in seguito all'affermazione del Messia quale sovrano, rimane da indagare quel dispositivo che subentra e si sostituisce alla legge: la fede cristiana.

Al fine di chiarire questo fondamentale passaggio, risulta necessario rimarcare le differenze che insorgono al confronto tra la fede ebraica e la fede cristiana: la prima, grembo dove la seconda cresce e si sviluppa, dimostra notevoli differenze rispetto alla sua "figliastro"⁷⁵. La fede ebraica richiede al credente d'impegnarsi con tutte le sue forze nel perseguimento e nella realizzazione delle opere prescritte dalla Legge divina: solo così sarà possibile per l'uomo affermarsi di fronte a Dio quale suo discepolo, quale eletto e destinato alla salvezza⁷⁶. Diversamente, la fede cristiana non richiede questo sforzo orientato ad un fine chiaro e preciso: le opere; il credo elaborato da Paolo pone l'uomo in condizione di realizzarsi, di dare compiutezza alla sua persona, proprio nella sua debolezza: ovvero sia, nella sua incapacità di realizzare le opere prescritte, nella sua mancanza di capacità, nel suo essere "così e così".

Paolo lo afferma senza troppi giri di parole: "io mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angustie per Cristo, perché quando son debole allora son potente"; così facendo, questo geniale prete, abile interprete e spietato politico, traduce le tribolazioni interiori, l'umana sofferenza, il dolore che affligge l'uomo reattivo, in "idea di Dio", in cammino per la salvezza. Tutto ciò che è debole, tutto quel che soffre, è destinato alla salvezza: la sofferenza, il sentirsi in croce, la ripetizione del doloroso calvario di Cristo, rende santi, ci consegna alla beatitudine. Il Messia crocefisso, quest'uomo pervaso dal dolore, diviene così il simbolo della potenza di tutto ciò che sta in basso, di quella massa di deboli ed oppressi⁷⁷. La fede cristiana, affinché possa agire efficacemente, necessita disperatamente della debolezza: il credente, il fedele cristiano, è un uomo incapace di trarre alcun scopo da sé stesso, egli è una forza

⁷⁵ L'interpretazione qui fornita è basata sulle fonti citate; il testo non avrebbe lo spazio sufficiente ad un approfondimento della discussione in merito al confronto tra la fede ebraica e la fede cristiana, motivo per il quale, si terrà fede alle fonti qui presentate.

⁷⁶ Stimilli, *Il debito del vivente*, 91. "La fede, dunque, l'elemento fondante della comunità cristiana sin dal suo sorgere. Si differenzia dalla "fede ebraica"...perché mette in crisi la rigida struttura dell'obbligazione alla legge". La "rigida obbligazione alla legge" si traduce nel rispetto dei precetti e dei comandamenti divini: e, ancor più fondamentalmente, nella realizzazione delle opere prescritte.

⁷⁷ Nietzsche, *L'anticristo*, 86. Riferendosi a Paolo, illustra la sua geniale intuizione: "come con il simbolo 'Dio in croce' si potesse sommare fino a una potenza immane tutto ciò che sta in basso"

reattiva per sua stessa natura⁷⁸. Il debole, il malato, ha bisogno d'un altro, necessita di una guida, invoca disperatamente un qualcuno che lo usi, che gli dia un senso: l'unico modo per vivere nella fede, consiste nell'immergersi una profonda privazione di sé stessi⁷⁹; il dispositivo "fede" diventa incontenibile una volta applicato su uomini deboli, incapaci di realizzarsi in mancanza d'un altro, d'una guida.

“non siamo – come vogliono gli gnostici – ciascuno in sé perfetto, ma nella nostra indigenza siamo insieme nel corpo di Cristo”⁸⁰: dunque, in questa nostra indigenza, ossia nel nostro bisogno estremo d'un altro, noi diventiamo “corpo di Cristo”⁸¹, siamo così perfetti, assicurati. Una volta messa in luce l'origine intrisa di debolezza di questa malata fede, risulta possibile svelare la vera essenza di una delle tre massime virtù cristiane: l'amore. Questo amore, subdolo e votato all'assoggettamento, “l'amore per il prossimo”⁸² che Paolo pone come virtù suprema, dimenticandosi che nella predicazione di Cristo questo univoco precetto era in verità doppio – “ama il tuo Dio, ama il tuo prossimo”⁸³ – si rivela essere indigenza, compensazione d'una profonda debolezza, una dolorosa necessità dell'altro, del “prossimo”. Il “prossimo”, l'altro che si necessita una volta accettata la debolezza quale virtù, una volta spogliato di inutili moralismi il tanto professato amore cristiano, si rivela essere proprio l'autorità, ovvero sia, il prete asceta: Paolo, tutt'altro che amorevole, intuisce che solo così, solo professando l'amore per il prossimo, è possibile costringere alla dipendenza dalla guida, allo spietato bisogno di un'autorità, legittimata nel nome di Cristo, che guidi e si prenda cura del debole, che si assicuri che nessuna pecorella si stacchi del gregge, che nessuna pecorella diventi “infedele”.

È necessario fermarsi ed approfondire questo fondamentale passaggio: qual è l'operazione che permette a Paolo di porre un segno di eguaglianza tra i termini

⁷⁸ Ibid., 76.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, 109. La citazione riportata non è presa da uno scritto di Paolo, ma è un ottimo riassunto del suo insegnamento rielaborato e trascritto da Taubes.

⁸¹ *Prima Lettera ai Corinzi*, 12, 27. “Ora voi siete corpo di Cristo e, ognuno secondo la propria parte, sue membra.”

⁸² *Lettera ai Galati*, 5, 14. “Tutta la Legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *Amerai il tuo prossimo come te stesso*”.

⁸³ Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, 101-102. Taubes, a cui il testo si appoggia nell'interpretazione fornita, definisce questa traduzione paolina “una scelta assolutamente rivoluzionaria”. “A Gesù viene chiesto: qual è il precetto più importante? Ed egli risponde: devi amare il Signore tutto con le tue forze e la tua anima e i tuoi mezzi tutti; poi aggiunge: ama il tuo prossimo come te stesso”. Al contrario, Paolo, riducendolo il precetto al “ama il tuo prossimo”, concentra tutta l'attenzione sul figlio, sull'uomo, non più sul padre, il Dio; al singolo è sufficiente l'amore per il prossimo per sentirsi parte del corpo di Cristo: “il singolo non necessita di ogni saggezza, conoscenza e fede” (217).

“debolezza” e “potenza? Quale sottile stratagemma permette a Paolo di innalzare la debolezza a massima virtù, addirittura a potenza?

Tale fondamentale passaggio nell’argomentazione paolina si appoggia al sacrificio di Cristo, alla sua morte quale salvezza: il Messia, morendo alla legge e al peccato, rinascendo nella fede e nello spirito, dona ai fedeli, a coloro che lo seguiranno, la grazia, ovvero sia, la possibilità di sperare nella salvezza⁸⁴. Il gesto sacrificale di Cristo viene qui reinterpretedo e tradotto in un vocabolario necessario alla persuasione delle masse a cui si rivolge: la resurrezione del Messia, questa allucinazione collettiva, viene rivestita di speranza e di salvezza⁸⁵. Era necessario donare una speranza a questi affamati: la speranza di poter diventare, da un giorno all’altro, passando per il giudizio di Dio, santi, beati, divini. In altre parole: era necessario donare la speranza nella salvezza a chi, di beatitudine non ne aveva mai provata, ai sofferenti, ai malati in cerca di una cura.

La speranza qui donata dalla grazia, come illustrato da Paolo, si basa proprio sull’impossibilità d’avere certezza: la fede è un atto di credenza cieco, se “vedeste la speranza”, non avreste bisogno di crederle⁸⁶. Se la ragione vi fosse sufficiente, se i sensi vi fossero amici, la speranza si paleserebbe davanti ai vostri occhi e la fede diverrebbe vana: questo è il ragionamento paolino, si può avere speranza solo in qualcosa che non può essere provato quale vero, quale reale.

“una religione come il cristianesimo che non tocca la realtà in nessun punto, che crolla subito non appena la realtà viene riconosciuta anche solo in un punto, deve ovviamente essere nemica mortale della “sapienza del mondo” voglio dire della scienza”⁸⁷

Paolo, intuì molto presto che la menzogna, ovvero sia la “fede” era necessaria: attraverso la “fede”, questo cieco credere, divenne possibile disonorare “la sapienza del mondo”, renderla follia⁸⁸.

⁸⁴ La grazia consiste nel dono effettuato da Cristo attraverso la propria morte e resurrezione: tale dono, si traduce nella possibilità di salvezza.

⁸⁵ *Lettera ai Romani*, 5, 1-2. “Giustificati dunque per fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo. Per mezzo di lui abbiamo anche, mediante la fede, l’accesso a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo, saldi nella speranza della gloria di Dio.” La grazia, mediante la fede, rappresenta la “gloria”, ovvero sia, la salvezza.

⁸⁶ *Lettera ai Romani*, 8, 24-25. “Nella speranza infatti siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se è visto, non è più oggetto di speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? Ma, se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza.”

⁸⁷ Nietzsche, *L’anticristo*, 65.

⁸⁸ *Ibid.*

“Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dov'è il sottile ragionatore di questo mondo? Dio non ha forse dimostrato stolta la sapienza del mondo?”⁸⁹

La fede si regge su un contraddittorio “criterio di verità” definito “prova di forza”: traduciamolo in una formula – “io credo che la fede renda beati; - di conseguenza essa è vera”⁹⁰. Questo “di conseguenza” che è necessario interrogare, si rivela essere “l'absurdum stesso come criterio di verità”: le sensazioni di piacere, all'occhio cinico di Nietzsche, non possono in alcuna maniera fungere da “dimostrazione della verità”⁹¹.

“sarebbe mai la beatitudine – parlando tecnicamente, il piacere – una dimostrazione della verità?”⁹²

Al contrario, come insegnato dall'esperienza degli “spiriti rigorosi”, il piacere non ci avvicina alla verità, al contrario, “è necessaria grandezza d'animo per questo: il servizio alla verità è il servizio più duro servizio”⁹³. Non ci si dimentichi che la salvezza, la beatitudine, è solamente promessa: questa pace dei sensi tanto sognata, rimane permanentemente legata alla “condizione della fede – si deve essere beati poiché si crede...”⁹⁴. Una domanda sorge spontanea in Nietzsche: è possibile in una qualche maniera verificare che, in quell'inaccessibile al di là, avvenga effettivamente la promessa salvezza? Ovviamente no: la menzogna è necessaria, la verità un nemico; la tanto paventata “prova di forza”, cadute le falsificazioni paoline, risulta essere “fondamentalmente ancora una fede nel fatto che non manchi l'effetto che si ripromette dalla fede.”⁹⁵ La fede, paradossalmente, si giustifica proprio nella fede: nessuna verità, nessun ragionamento logico; la “sapienza di questo mondo è stolta”, al suo posto, il genio di Paolo, ha posto la “menzogna”, ovvero sia, la “fede”.

La condanna alla sapienza, allo sfoggio retorico della propria conoscenza al fine di persuadere, viene condannato senza mezzi termini da Paolo: egli parla in maniera semplice, non si lascia trarre in inganno dalla vanità, questo abile retore sa che solo così sarà possibile far breccia nei cuori delle masse deboli e rancorose⁹⁶. Bisogna predicare in

⁸⁹ *Prima Lettera ai Corinzi, 1, 20.*

⁹⁰ Nietzsche, *L'anticristo*, 69.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Prima lettera ai Corinzi, 2, 3-4-5.* “Mi presentai a voi nella debolezza e con molto timore e trepidazione. La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio.”

maniera semplice, seguendo il cuore, non la ragione: per convincere le masse, per persuaderle, Paolo ben presto capì che il vocabolario impiegato non poteva essere altisonante e complesso, ma diretto e facilmente comprensibile.

Dunque, procedendo nell'argomentazione, attraverso il dono gratuito della grazia è possibile in prima battuta sospendere qualsivoglia attività orientata alla realizzazione delle opere, al perseguimento di chiari e ben definiti fini: il dono della salvezza, della possibilità di salvarsi, non richiede in cambio nessuna opera, il sacrificio di Cristo è un dono talmente grande che rende impossibile un qualsiasi compenso, una qualsiasi logica del contro-dono⁹⁷. Nonostante ciò, la grazia mantiene viva una tensione fondamentale nel cristiano: il fedele, nonostante sia ora sotto il segno dello spirito, mantiene sempre la possibilità di seguire la carne. Il cristiano, mai deve dimenticare che ogni volta che persegue il bene, il male lo accompagna, lo circonda, mai lo abbandona; pur essendo rinati nello spirito, la possibilità della perdizione rimane sempre attiva. La fede cristiana si installa proprio su questa tensione: l'intrinseca debolezza umana, l'incapacità della realizzazione delle opere, dei fini, costringe il cristiano desiderante la salvezza all'esecuzione, alla messa in pratica, d'una prassi che non possiede altro fine se non in sé stessa⁹⁸.

Il prezzo pagato da Cristo, questo immenso sacrificio in nome della grazia, è per definizione impossibile da ripagare: non esistono opere che possano compensare questo enorme prezzo, non c'è compenso che possa eguagliare il sacrificio del Messia. Ecco che il dispositivo di potere della "fede" si spoglia di qualsiasi rivestimento divino, questo concetto apparentemente religioso mostra, una volta smascherato, la sua vera essenza: il sacrificio del Messia trasforma come per miracolo il peccato e la colpa umana, il peccato e la colpa che caratterizzano la natura umana, in un debito che mai si finirà di pagare⁹⁹. Il dono della salvezza, tutt'altro che gratuito, si rivela quale debito impagabile.

Esclusa la possibilità di compensazione del debito contratto, la fede solo può giustificare il prezzo pagato da Cristo: il fedele, dunque, si configura quale debitore che non ha ancora restituito il proprio debito. La fede, una volta tolta la maschera, si mostra

⁹⁷ Stimilli, *Il debito del vivente*, 24. "La dimensione donativa e disinteressata della grazia agisce sull'azione umana e le permette di sospendere l'orientamento finalizzato che la caratterizza come "opera". Si cfr. inoltre p. 88. "attraverso la morte e la resurrezione di Cristo, piuttosto, sembra che venga inaugurata una gestione economica del dono, che non richiede l'obbligo di una compensazione, nella forma di uno scambio o in quella di un contro-dono."

⁹⁸ Ibid., 87.

⁹⁹ Ibid.

quale prassi, modo d'essere secondo lo spirito, che rende possibile la costruzione di tutta una serie di relazioni di potere facenti capo al prete asceta¹⁰⁰. Solo la prassi, il modo di vivere, prescritta dalla fede, può giustificare l'atto sacrificale: il cristiano vive, dunque, in una situazione di assoluta concomitanza dell'esser schiavo e dell'essere padrone¹⁰¹; il soggetto coinvolto in questa relazione, il fedele, trova la possibilità di realizzarsi proprio in questa prassi: la vita ascetica indicata quale cammino tormentato e doloroso avente come destinazione la salvezza¹⁰².

L'affermazione secondo la quale il fedele cristiano si configura quale soggetto che vive nel "debito", che per tutta la vita sua vita altro non farà che ripagare questo infinito debito, viene confermata dall'effettivo utilizzo in campo neotestamentario del termine "debito" quale sinonimo di "peccato". Si pensi alla più famosa delle preghiere cristiane per averne conferma: il padre nostro; "rimetti a noi i nostri debiti (*ophēilema*) come noi li rimettiamo ai nostri debitori"¹⁰³. Questo utilizzo del termine "debito" quale sinonimo di "peccato" affonda le proprie radici nella tradizione ebraica: gli ebrei, soggiogati al dominio persiano in Medio Oriente (38 – 558 a. C.), dovettero necessariamente integrarsi nella cultura dominante. Ben presto, in effetti, essi divennero abili nel parlare la nuova lingua dell'Impero: l'aramaico; coincidenza volle che questa lingua, prima di divenire lingua ufficiale dell'Impero, fosse utilizzata principalmente, quale comune usanza, nelle transazioni commerciali ed istituzionali. In questo linguaggio utilizzato per descrivere e parlare principalmente dell'ambito economico, il termine "debito" – *hōbâ* – coincide con il termine utilizzato per indicare ciò che generalmente viene chiamato "peccato". Questa usanza, quest'uso del termine "debito", venne presto accolta dagli ebrei: così facendo, tal utilizzo del termine entra a far parte della tradizione ebraica e modifica, irrimediabilmente, il significato relativo al "peccato". Dall'essere immaginato quale "fardello" che si deve necessariamente portare con sé, il "peccato", si trasforma in "debito" da condonare urgentemente; questi sono il contesto e l'evoluzione etimologica contenenti il motivo per cui all'interno dei testi neotestamentari venne impiegato il

¹⁰⁰ Ibid., 120.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid., 110. "Al dono della grazia deve così corrispondere, quasi nella forma di un contro-dono, una prassi ascetica economicamente orientata alla salvezza. L'agire ascetico acquista allora un *valore* salvifico nello scambio munifico inscritto nel piano divino."

¹⁰³ Stimilli, *Debito e colpa*, 140.

vocabolo greco – *ophēlema* – che traduce l’aramaico – *hōbâ* – e che significa, per l’appunto, “debito”¹⁰⁴.

Non sorprende affatto, giunti a questo punto, che nella più celebre tra le preghiere cristiane, in diversi passi del Vangelo di Matteo e in svariate lettere paoline, sia possibile rinvenire un tale utilizzo del termine “debito.”. Si legga attentamente la *Lettera ai Romani*: Paolo, nel mezzo dello sfogo retorico, afferma “io sono carnale, venduto come schiavo del peccato.”¹⁰⁵ – la condizione di “schiavo del peccato”, ossia del debito, ricorda la posizione, assunta nel contesto dell’Impero Romano, dall’uomo qualificato quale *nexum*¹⁰⁶. O ancor più esplicitamente, come si legge nella *Lettera ai Colossesi*, il “documento”, così menzionato da Paolo, definitivamente cancellato da Dio, consiste nell’elenco dei debiti contratti dal cristiano: Dio, redentore, ci ha liberato dai debiti e dalle obbligazioni contratte, le ha inchiodate “alla croce”¹⁰⁷. Non ci si meraviglia se il Cristo appare come un abile contabile in grado di cancellare il debito, la stessa salvezza che esso promette, la “redenzione”, possiede in origine un significato di “riacquistare, riottenere qualcosa che si era dato in pegno per un prestito, acquisire qualcosa riuscendo a saldare un debito”. È notevole notare, dunque, come il cuore del messaggio cristiano, il pilastro su cui si regge tutta l’impalcatura progettata dall’architetto Paolo, sia effettivamente inquadrato nel linguaggio economico, nel linguaggio delle “transazioni finanziarie”¹⁰⁸.

Riprendendo l’argomentazione, al fine di tirare le fila del discorso, è necessario stressare un fondamentale passaggio. Il punto focale, la chiave di volta per questa tecnica di potere, sperimentata dal cristianesimo, risiede proprio nell’investimento in ciò che all’apparenza si mostra “ingovernabile”: la manchevolezza, l’incapacità d’adempiere al comando prescritto, che caratterizza l’essere umano, così come lo descrive Paolo, è esattamente il capitale che questo nuovo potere impara ad amministrare, a governare¹⁰⁹. La colpa che sorge in seguito al peccato, al vizio della carne, conseguenza naturale del mancato adempimento al comando, diventa nell’interpretazione paolina un “debito” che

¹⁰⁴ Ibid., 140-141.

¹⁰⁵ *Lettera ai Romani*, 7, 14.

¹⁰⁶ Stimilli, *Debito e colpa*, 142.

¹⁰⁷ *Lettera ai Colossesi*, 2, 13-14. “Con lui Dio ha dato vita anche a voi, che eravate morti a causa delle colpe e della non circoscrizione della vostra carne, perdonandoci tutte le colpe e annullando il documento scritto contro di noi che, con le prescrizioni, ci era contrario: lo ha tolto di mezzo inchiodandolo alla croce.”.

¹⁰⁸ Graeber, *Il Debito. I primi 5000 anni*, 102-103.

¹⁰⁹ Stimilli, *Debito e colpa*, 143-144. “nel cristianesimo è possibile ricostruire l’elaborazione di una pratica economica in cui il debito viene esperito come capitale da amministrare.”

non richiede d'essere compensato, ma unicamente vissuto, governato, amministrato¹¹⁰. Il classico potere sovrano, che mostra la spada quale sinonimo di forza, che regna in virtù della minaccia della violenza, viene definitivamente superato: per governare l'ingovernabile, per amministrare la libertà umana, è necessaria un'altra forma di potere – un potere “economico”¹¹¹. Riallacciandoci al secondo capitolo, si è mostrato come abbia effettivamente, storicamente e concretamente preso forma l'*oikonomia* cristiana: la perfetta coincidenza tra vita e legge, tra *òikos* e *nómos*, può essere realizzata solo sfruttando il meccanismo del debito, solo attraverso la menzogna della fede¹¹²; è necessario un potere che amministri, non che minacci, è necessario un potere che governi, non che reprima.

Questa prassi di vita, governata nel “debito”, nel peccato - l'ascesi -, si rivela essere un'affinata tecnica necessaria alla produzione e alla riproduzione di questo peccatore insolvente: riproducendo la morte del Cristo prescritta dal prete, mortificandosi al fine di sopravvivere, riproduce esso stesso la “redenzione” operata dal Messia¹¹³. “Una vita ascetica è infatti un autocontraddizione”¹¹⁴: questo stratagemma geniale riesce nell'opera di conservazione e riproduzione della vita, “la vita lotta in esso e attraverso di esso con la morte e *contro* la morte”¹¹⁵; scavando nella ferita, ricercando un piacere nel dolore, un senso, “dicendo no alla vita”, è nella ferita che il prete la “costringe a vivere”¹¹⁶. Questo piacevole scavare nella ferita, questo vivere nel dolore, è l'unica prassi di vita che si possa dire degna di “fede”: questa dolorosa moneta può ripagare solo in parte un debito che non richiede d'essere compensato; se mai il debito verrà restituito, se mai il peccato verrà perdonato, se mai l'uomo verrà salvato, questo succederà solo ed unicamente nell'al di là, sicuramente non in questa vita.

¹¹⁰ Ibid., 144. “si tratta qui della possibilità di investire su un agire indebitante che, come tale, va amministrato.”

¹¹¹ Stimilli, *Il debito del vivente*, 95. “la fede cristiana sembra portare alle estreme conseguenze un'istituzione già esistente, inaugurando, così, una nuova forma di potere: il potere economico.”

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid., 126.

¹¹⁴ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 111.

¹¹⁵ Ibid., 114.

¹¹⁶ Ibid.

5. *Ascetismo: come si vive nel debito.*

In conclusione, una volta messa in luce la condizione del fedele quale “essere-in-debito”, risulta necessario analizzare come si vive nel debito, ovvero sia, nella fede cristiana. I precetti di vita cristiani, le condotte di vita suggerite da Paolo, verranno qui analizzate e riassunte: come in tutto il testo, sarà sempre Nietzsche a fare da voce narrante per il racconto qui presentato.

L’Anticristo tedesco riassume ed elenca quattro tecniche essenziali al perseguimento d’una vita ascetica: tal condotta di vita, l’unica che possa giustificare il debito contratto, si qualifica quale pratica che rende possibile ad ognuno la ripetizione dell’ “opera di redenzione” adoperata dal Cristo. Le pratiche ascetiche mirano a degradare “al suo infimo livello il senso della vita in generale”¹¹⁷: si mortifica il corpo al fine di mantenerlo in vita, lo si rifiuta, lo si relega a fonte di peccato, ma allo stesso tempo, lo si governa, lo si dirige secondo lo spirito; il “corpo” si rivela essere il punto focale per l’applicazione di tali tecniche ascetiche¹¹⁸.

Procediamo ora all’analisi di queste quattro fondamentali tecniche per l’abbattimento dello sconforto, per l’ottundimento del senso di dolore: il cristianesimo, all’occhio Nietzscheano, si rivela essere una “grande tesoreria di spiritualissimi mezzi di conforto”¹¹⁹; “Infatti, parlando in generale: presso tutte le grandi religioni si è trattato di combattere una certa stanchezza e pesantezza divenuta epidemica”¹²⁰: la cura religiosa, il medicinale della fede, si dimostra essere unicamente “ristorante, alleviante, narcotizzante”¹²¹. Dunque, col fine di costringere al silenzio il gemito di dolore del debole, la prima cura prescritta dal medico asceta, dovrà necessariamente convertirsi in un degradamento della vita: al cristiano, in prima istanza, viene richiesto di rinunciare alla propria volontà, a qualsivoglia desiderio che non persegua la fede, combattere e reprimere le spaventose passioni della carne.

“Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore!”¹²²

¹¹⁷ Ibid., 126.

¹¹⁸ Stimilli, *Il debito del vivente*, 105. “L’elemento carnale, nella sua originaria bipolarità, come modalità mortifera dell’uomo e, al tempo stesso, come veicolo della sua resurrezione, diviene il teatro principale dove la libertà dal *nómos* può trovare un nuovo modo d’essere e la forma per un nuovo tipo di potere.”

¹¹⁹ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 125.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid.

¹²² *Lettera ai Romani*, 7, 24-25.

La saggezza viene dallo spirito, la carne solo può condurci al peccato: è nello spirito, dunque, che è possibile plasmare le coordinate di una condotta, la vita ascetica, che non sfoci nel caos, che permetta di governare l'ingovernabile manchevolezza umana¹²³. Ecco, gentilmente riassunto da Nietzsche, l'agglomerato di precetti negativi che il cristiano sempre deve rispettare:

“se possibile, più nessuna volontà, nessun desiderio; evitare tutto quanto crea passione, “fa sangue”... ; non amare; non odiare; imperturbabilità; non vendicarsi; non arricchirsi”¹²⁴.

Ogni grande religione si riassume in una formula che si condensa in un “fai questo e questo, lascia questo e quest'altro, così sarai felice! In caso diverso...”¹²⁵; un insieme di “fare e non-fare” che deve essere rispettato a tutti i costi: non c'è altro modo di salvarsi, solo attraverso la pratica, un determinato modo di vivere, “ci si può sentire ‘divino’, ‘beato’, ‘evangelico’, ‘figlio di Dio’”¹²⁶. Al cristiano, ardente di speranza nella salvezza, non viene lasciato alcun dubbio in merito: le passioni e gli atteggiamenti da rifiutare sono chiaramente identificati così come quelli da seguire e venerare. Il cristiano non oppone resistenza ai malvagi, egli non si lascia trascinare nella vendetta scatenata da una funesta collera repressa: profondamente imperturbabile il fedele rimette la vendetta a Dio, si protegge all'ombra del giudizio divino, ma mai maledicono, mai offendono, mai si ribellano¹²⁷.

“Non rendete a nessuno male per male. Cercate di compiere il bene davanti a tutti gli uomini. Se possibile, per quanto dipende da voi, vivete in pace con tutti. Non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina. Sta scritto infatti: Spetta a me fare giustizia, io darò a ciascuno il suo, dice il Signore.”¹²⁸

Non c'è bisogno di lasciarsi trascinare dalla rabbia: al nemico, incurante della violenza da questo scatenata, il cristiano porge l'altra guancia; se l'acerrimo oppressore si trova in difficoltà, aiutalo, “se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare, se ha sete, dagli da bere”¹²⁹. Nessuna inimicizia, nessuna avversità, l'obbedienza sempre deve illuminare il cammino di questi schiavi: “Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite.

¹²³ *Lettera ai Romani*, 7, 5-6. “Quando infatti eravamo nella debolezza della carne, le passioni peccaminose, stimulate dalla Legge, si scatenavano nelle nostre membra al fine di portare frutti per la morte. 6Ora invece, morti a ciò che ci teneva prigionieri, siamo stati liberati dalla Legge per servire secondo lo Spirito, che è nuovo, e non secondo la lettera, che è antiquata.”

¹²⁴ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 126.

¹²⁵ Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 41.

¹²⁶ Nietzsche, *L'anticristo*, 46.

¹²⁷ *Ibid.*, 45.

¹²⁸ *Lettera ai Romani*, 12, 17-18-19.

¹²⁹ *Lettera ai Romani*, 12, 20.

Infatti non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio.”¹³⁰. La sottomissione è una virtù di valore inestimabile, un atteggiamento che deve entrare nella coscienza del cristiano fino a guidarlo in ogni istante: la sottomissione richiesta, questo necessario genuflettersi di fronte al più forte, sia chiaro, non deve avvenire per timore del castigo – le tribolazioni sono virtù del cristiano, motivo della sua vittoria¹³¹ –, ma per “ragioni di coscienza”¹³². La responsabilità-colpa, precedentemente raccontata nella sua evoluzione genealogica, viene in questo caso prescritta come virtù: non si obbedisca per il timore d'essere violentemente puniti, per paura della sanguinosa equazione educatrice, ma perché in propria coscienza, nella propria intimità, si ha ben interiorizzato e consolidato la disobbedienza quale colpa, quale peccato divino.

Un occhio di riguardo, seppur da una patriarcale posizione di superiorità, viene dedicato da Paolo alla donna: o meglio, alla relazione che l'uomo deve intrattenere con la donna; il rapporto tra i due, il legame che li unisce, si traduce in una, così motivata, inferiorità genealogica della donna: “L'uomo non deve coprirsi il capo, perché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo. E infatti non è l'uomo che deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo. Per questo la donna deve avere sul capo un segno di autorità a motivo degli angeli.”¹³³

L'uomo, se possibile, non tocchi alcuna donna: nonostante tale prescrizione, Paolo, cosciente dell'incontenibile promiscuità umana, si accontenta del male minore, ovvero sia, “è cosa buona per l'uomo non toccare donna, ma, a motivo dei casi di immoralità, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito.”¹³⁴. All'uomo non in grado di governare la propria carnalità, incapace di resistere alle passioni, Paolo prescrive il matrimonio: “ma se non sanno dominarsi, si sposino: è meglio sposarsi che bruciare.”¹³⁵. Oltre a prescriverlo come assopimento della passione, l'istituzione del matrimonio viene regolamentata e definita secondo alcune regole

¹³⁰ *Lettera ai Romani*, 13, 1-2..

¹³¹ *Lettera ai Romani*, 8, 35-37. “Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? ... Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori grazie a colui che ci ha amati.”

¹³² *Lettera ai Romani*, 13, 5.

¹³³ *Prima Lettera ai Corinzi*, 11, 7-10.

¹³⁴ *Prima Lettera ai Corinzi*, 7, 1-2.

¹³⁵ *Prima Lettera ai Corinzi*, 7, 9.

fondamentali: non si dimentichi che il più grande dei preti vive in un contesto instabile e fuori equilibrio; le comunità a cui scrive necessitano di regole per la convivenza: questi caotici agglomerati di fedeli, dove convivono giudei, cristiani e pagani, necessitano d'essere governati. Ecco che Paolo non si fa attendere:

“Agli sposati ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito -e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito - e il marito non ripudi la moglie.”¹³⁶.

Il matrimonio, in senso cristiano, è un vincolo che solo la morte può rompere. Paolo rende ancora più esplicita la reciproca dipendenza dei due coniugi: “La moglie non è padrona del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è padrone del proprio corpo, ma lo è la moglie.”¹³⁷. Nonostante la condivisione di questo sacro legame, apparentemente situante le due consorti in una posizione d'eguaglianza, si nasconde qui l'affermazione di una chiara e divinamente giustificata superiorità dell'uomo nei confronti della donna. “Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio.”¹³⁸: la donna vive nel segno della dipendenza dall'uomo, essendo lei “gloria dell'uomo”, e “l'uomo immagine di Dio”, il suo ruolo non può che essere connotato da una forte inferiorità¹³⁹.

Se il cristiano, il buon fedele, segue tali precetti, se si mortifica al fine di riprodurre l'opera di redenzione del Messia, ecco che esso può raggiungere la salvezza: tradotta in termini nietzscheani, “il profondo sonno”, l'ipnotico senso di nulla, un infinito “letargo”¹⁴⁰. Questo radicale rifiuto di sé stessi, questa condanna senza mezzi termini alla corporeità, mascherata al fine d'apparire quale la “liberazione stessa”, è ciò che rende “santi”: questo stato religioso, in ottica nietzscheana, si mostra quale “sequenza di sintomi del corpo depauperato, snervato, irreparabilmente guasto”¹⁴¹. La santificazione, la salvezza, l'eterna beatitudine: modi diversi per indicare la stessa cosa, la meta tanto sognata, il più gran traguardo, ovvero sia, “il profondo sonno”.

Ritorniamo al ricettario cristiano presentatoci da Nietzsche: il secondo medicinale prescritto, un'altra importante tecnica per il silenziamento del grido di dolore, consiste

¹³⁶ *Prima Lettera ai Corinzi*, 7, 10-11.

¹³⁷ *Prima Lettera ai Corinzi*, 7, 4.

¹³⁸ *Prima Lettera ai Corinzi*, 11, 3.

¹³⁹ *Prima Lettera ai Corinzi*, 11, 7.

¹⁴⁰ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 126

¹⁴¹ Nietzsche, *L'anticristo*, 71

nell' "attività macchinale"¹⁴². Il sofferente, soffocato nelle tribolazioni, condannato ad un dolore che non trova pace, riesce attraverso il "fare", attraverso un ripetitivo lavoro manuale e meccanico, ad occupare interamente lo spazio prima preso in affitto dalla sofferenza: "un fare e di nuovo soltanto un fare entra nella coscienza" del fedele¹⁴³. È necessario annebbiare la percezione del debole: in quell'angusta coscienza che si ritrova, una volta occupata dal "fare", rimane poco spazio alla sofferenza.

L'attività macchinale prescritta, colorata di "benedizione" – la "benedizione del lavoro"¹⁴⁴ –, si qualifica secondo alcune variabili fondamentali: al lavoratore-cristiano viene richiesta una assoluta regolarità, "la puntuale, irriflessa obbedienza", l'acquisizione, una volta per tutte, di un determinato modo di vivere scandito dai ritmi regolari ed autoritari del lavoro¹⁴⁵. Il fedele è incoraggiato e forzatamente educato "alla impersonalità": ovvero sia, all'oblio di sé sotto il peso della puntuale ripetizione dell'attività lavorativa¹⁴⁶; il "fare", l'occupazione manuale, permette d'estraniarsi da sé stessi, di rendersi impersonali: il pubblico paolino, massa di sofferenti, schiavi da lavoro o carcerati, richiedeva a gran voce un anestetico in grado d'annebbiare l'angusta ed ottusa coscienza che si ritrovavano.

Paolo, onde evitare fraintendimenti, condanna senza mezzi termini all'inedia il fedele che rifiuta l'attività lavorativa: l'individuo incapace di seguire i messaggeri di cristo, che vive incurante dei precetti donati dagli apostoli, annegato in un mare di tentazioni, per il caritatevole e misericordioso Paolo, può morire di fame.

"Sapete in che modo dovete prenderci a modello: noi infatti non siamo rimasti oziosi in mezzo a voi, né abbiamo mangiato gratuitamente il pane di alcuno, ma abbiamo lavorato duramente, notte e giorno, per non essere di peso ad alcuno di voi. Non che non ne avessimo diritto, ma per darci a voi come modello da imitare. E infatti quando eravamo presso di voi, vi abbiamo sempre dato questa regola: chi non vuole lavorare, neppure mangi."¹⁴⁷

Riprendiamo la lettura dell'ampio ricettario cristiano: scorrendo nella lista, incontriamo un ulteriore mezzo "nella lotta contro la depressione": il terzo medicinale raccomandato consiste nella "piccola gioia facilmente accessibile e che può divenire

¹⁴² Nietzsche, *Genealogia della morale*, 129.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, 3, 7-8-9-10.

regola”¹⁴⁸. La cura qui indicata viene solitamente prescritta quale “gioia del procurare gioia”: la carità, il conforto dei sofferenti, diviene un atteggiamento irrinunciabile per chiunque voglia accedere alla divina salvezza¹⁴⁹. Ogni cristiano è chiamato a “sostenere la fiacchezza dei deboli”: chiunque soffra aiuti il proprio fratello in difficoltà, lo consoli, ne allevi la sofferenza; il cristiano caritatevole mai deve dimenticare che “Quando siamo tribolati, è per la vostra consolazione e salvezza”¹⁵⁰: chiunque soffra, chiunque si senta in croce, vive nella grazia di Cristo, esso è autenticamente fedele e destinatario della salvezza.

“Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Che questa libertà non divenga però un pretesto per la carne; mediante l'amore siate invece a servizio gli uni degli altri.”¹⁵¹

Attraverso il sollievo del proprio fratello il cristiano scopre la “gioia”: accecato dalla fede, costretto a prendersi cura delle pecorelle che soffrono, non capisce che, in verità, questa “piccola gioia” altro non è che una “profonda eccitazione dell’istinto” vitale, ovvero sia, uno stimolo per “la volontà di potenza”¹⁵². Aiutando chi è debole, alleviando la sua sofferenza, allo stesso tempo, si afferma la propria superiorità: è la volontà di potenza che necessita d’essere saziata, è l’istinto di dominazione e prevaricazione che assume una strana forma caritatevole pur non modificando la propria essenza.

La carità, a lungo discussa ed elogiata da Paolo, viene posta sul trono delle virtù cristiane: “rimangono queste tre cose: la fede, la speranza e la carità. Ma la più grande di tutte è la carità!”¹⁵³. La carità, naturale evoluzione dell’amore prescritto, è l’atteggiamento che meglio traduce il massimo comandamento, la condotta che tutti i comandamenti riassume – “Amerai il tuo prossimo come te stesso”¹⁵⁴. Questo amore prescritto, nel profondo alquanto egoistico, non conosce freni: il fedele caritatevole, soffocato dalla compassione, “tutto scusa, tutto crede. Tutto spera, tutto sopporta”; la carità quale virtù vive e lavora nello spirito: essa “è magnanima, benevola”, è onesta e genuina, “non è invidiosa, non si vanta, non si gonfia d'orgoglio, non manca di rispetto, non cerca il proprio interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode

¹⁴⁸ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 130.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ *Seconda Lettera ai Corinzi*, 1, 6.

¹⁵¹ *Lettera ai Galati*, 5, 13.

¹⁵² Nietzsche, *Genealogia della morale*, 130.

¹⁵³ *Prima Lettera ai Corinzi*, 13, 13.

¹⁵⁴ *Lettera ai Galati*, 5, 14.

dell'ingiustizia ma si rallegra della verità.”¹⁵⁵. La compassione, sentimento preponderante nella carità, genealogicamente risemantizzata da Nietzsche, cambia completamente volto: essa diviene la “praxis del nichilismo”¹⁵⁶, il più potente mezzo per la negazione della vita; questo falso sentimento ostacola in maniera irreparabile la legge dello sviluppo, ovvero sia, “la legge della selezione”: gli scarti della società vengono così tenuti in vita, essa è il moto d’orgoglio dei condannati dalla vita, l’unico sostegno a questi decadenti. Nulla incrementa la decadenza come la compassione: essa persuade al nulla, moltiplica la miseria mantenendo in vita ogni miserabile¹⁵⁷.

“niente è più insano della compassione cristiana”¹⁵⁸.

Nonostante ciò, ritornando al confronto con Paolo, il messaggio caritatevole lanciato dal cristianesimo si adatta perfettamente al contesto che circondava la nascita di questa “maledizione”: le originarie comunità toccate dal messaggio cristiano consistevano principalmente in “confraternite di mutuo soccorso” e “comunità assistenziali per indigenti”¹⁵⁹, e, come già detto, in maniera ancor più generale, i destinatari erano le piccole comunità, tendenzialmente giudaiche, sparse per l’Impero, e costrette ad una vita di sofferenza e di stenti. La “piccola gioia” a loro prescritta, oltre ad ingrossare il loro ormai sgonfio petto, educa questa massa di sofferenti: li abitua alla ricerca di un senso nella comunità, nell’interdipendenza con l’altro, li costringe ad abbuffarsi di “volontà di cenacolo”¹⁶⁰.

Risulterà essere proprio il sentimento di forza nella comunità, raggiunto attraverso l’educazione “gioiosa” del gregge, l’ultimo dei medicinali prescritti: per il debole, reattivo per necessità, incapace di trarre senso unicamente da sé stesso, l’unico modo di sentirsi “forte” consiste nell’aggregarsi, nel farsi pecora uguale alle altre innumerevoli pecorelle che compongono il gregge. È nella natura del debole che è possibile ritrovare la tendenza ad associarsi: il prete, abile scrutatore del cuore umano, capisce tutto ciò ed intuisce molto presto quale potente mezzo questo sia¹⁶¹.

¹⁵⁵ *Prima lettera ai Corinzi*, 13, 4-5-6-7.

¹⁵⁶ Nietzsche, *L’anticristo*, 14.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, 15.

¹⁵⁹ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 130.

¹⁶⁰ *Ibid.* “con una tale evocazione di “volontà di reciprocità, di educazione del gregge, di “comunità”, di “cenacolo”.

¹⁶¹ *Ibid.*, 130-131.

“dove esistono armamenti, è l’istinto della debolezza ad aver voluto l’armamento e l’accortezza del prete ad averlo organizzato”¹⁶².

L’uguaglianza caratterizzante il soggetto cristiano, reso eguale ai suoi fratelli all’ombra di Dio, non accetta divisioni: lo stesso Paolo dedicò molta fatica al contenimento dei conflitti in corso nelle comunità a cui si rivolgeva. “ciascuno di voi dice: ‘Io sono di Paolo’, ‘Io invece sono di Apollo’, ‘Io invece di Cefa’, ‘E io di Cristo’”¹⁶³: le comunità di fedeli spesso ricadevano in questi settarismi, si schieravano per un apostolo e contro un altro, professavano la fede in Cristo ma non riconoscevano l’autorità del messaggero. Distaccandosi dai giudei, che esigevano i “segni”, i miracoli, e dai greci, reclamanti la sapienza, Paolo predica il “cristo crocefisso”¹⁶⁴: è necessario unirsi perché si è deboli, è necessario unirsi ai deboli perché questi sono gli eletti. Non ci si lasci dividere da nessuna identità culturale o religiosa, da nessun altro culto eretico: se si vuol essere forti, se si vuol sopportare le avversità, se si vuol soffocare il “tedio di sé”, l’unica via, l’unica strada possibile, è quella d’annegare nel “piacere per una prosperante comunità”¹⁶⁵.

“Vi esorto pertanto, fratelli, per il nome del Signore nostro Gesù Cristo, a essere tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi, ma siate in perfetta unione di pensiero e di sentire.”¹⁶⁶

Il senso di comunità risveglia la forza del debole: ecco dove ha origine il movimento democratico che Nietzsche detesta, ecco dove le virtù moderne hanno potuto svilupparsi. Dal quel che Nietzsche evince, rimanendo principalmente schifato, tutti, nella moderna Europa, non nutrono il ben che minimo dubbio nei confronti delle virtù del gregge: tutti sono “unanimi con tutti costoro nella radicale ed istintiva inimicizia contro ogni altra forma sociale che non sia quello della mandria autonoma...; unanimi nella tenace opposizione a ogni pretesa particolare, a ogni particolare diritto e privilegio ... ed egualmente unanimi nella religione della compassione, nel simpatizzare interiormente con tutto quanto è sentito, vissuto, sofferto”¹⁶⁷

L’unica certezza sembra essere la fede assoluta nel gregge: e come in ogni gregge che si possa rispettare, nessuna pecorella deve essere abbandonata; i moderni democratici

¹⁶² Ibid., 131.

¹⁶³ *Prima Lettera ai Corinzi, 1, 12.*

¹⁶⁴ *Prima Lettera ai Corinzi, 1, 22-23.* “Mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocefisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani”.

¹⁶⁵ Nietzsche, *Genealogia della morale*, 131..

¹⁶⁶ *Prima Lettera ai Corinzi, 1, 10.*

¹⁶⁷ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 102.

esaltano la compassione, odiano a morte ogni sofferenza in generale, non riescono a sopportare la vista di “una sofferenza”. La morale della compassione reciproca viene venerata come fosse “la morale in sé”¹⁶⁸: il genio di Paolo, visionario senza confini, plasma una morale, una fede, che segnerà la storia del continente europeo fino ai giorni nostri; “il movimento democratico costituisce l’eredità di quello cristiano”.

¹⁶⁸ Ibid., 103

CONCLUSIONE

La tesi presentata, nonostante le difficoltà del caso, ha comunque voluto confrontarsi con un tema, con una dinamica di potere, tanto complessa quanto rilevante: il debito e la sua storia. Il lavoro esposto, accompagnato da un confronto serrato con la filosofia nietzscheana, ha tentato di gettare luce su tutta una serie di processi e mutamenti, più o meno sotterranei, che hanno guidato e determinato l'evoluzione del dispositivo di potere comunemente chiamato debito. La radicalità del pensiero nietzscheano non permette di perdersi in speculazioni metafisiche: imbracciato il metodo genealogico, la ricerca dovrà necessariamente porsi quale fisica concreta, dovrà necessariamente immergersi nella prassi e nella materialità dei fenomeni indagati. Lo sguardo rimane sempre ben piantato a terra: nel testo non si ritrovano complessi ragionamenti atti a giustificare concetti aventi residenza nell'iperuranio, al contrario, l'occhio genealogico vuole interrogare i fenomeni affrontati costringendoli a svelarsi nel loro divenire storico. Il punto focale dello sguardo nietzscheano ricade sulla materialità dell'incontro tra le diverse forze, prese caso per caso nella loro contestualità ed analizzate al fine di mostrare le volontà di potenza che le dirigono e le sfruttano.

Il testo si è lasciato guidare dalla domanda nietzscheana per eccellenza: "chi?"; tale interrogativo non pretende un nome ed un cognome quale risposta, non ci si deve perdere in un vuoto soggettivismo. Al contrario, solo indicando e determinando un tipo sarà possibile rispondere: il tipo veridico ricercherà sempre la verità, il tipo prete-asceta ricercherà sempre la menzogna quale fede, il debito e la colpa quale strumento di dominio, l'ascetismo quale cura, quale salvezza. Interrogare il debito attraverso tale domanda significa tentare di mettere in mostra come, nella processualità del divenire storico, fu possibile impadronirsi di tale dispositivo ed impiegarlo secondo il proprio volere: da "chi", a quale scopo, con quali presupposti e in quale contesto. I punti di domanda appena suggeriti trovano risposta, seppur in maniera limitata, all'interno del saggio: onde evitare lunghe ripetizioni, le risposte fornite verranno ora brevemente riassunte.

Nel contesto delle primissime relazioni sociali, il debito si pone quale necessario criterio per la misurazione della distanza asimmetrica che separa il forte dal debole, il

signore dallo schiavo; in seguito, una volta proiettata a livello comunitario, tale dinamica permette, impone e giustifica la relazione di dominio tra la stirpe conquistatrice, lo stato, e i membri della comunità: la sottomissione e l'ubbidienza si configurano quali le sole monete in grado di ripagare la protezione e la sicurezza date in credito. Procedendo nella genealogia esposta, l'antenato viene reso divino e il senso di debito travalica definitivamente i confini terreni: tale è il contesto adatto alla comparsa del prete asceta cristiano; questo abile politico, traducendo il debito in colpa, rompe definitivamente i confini imposti dalla temporalità: il debito, e la colpa connessa, diventano il motore stesso della vita dell'uomo. La colpa, in senso cristiano, si configura quale debito infinito che richiede d'essere estinto lungo tutta la vita, attraverso una determinata condotta sottoposta agli ordini del prete ed avente come scopo principale lo svilimento di sé stessi: tale è l'unica condotta degna di fede - l'ascetismo.

Il cristianesimo, una volta inquadrato nella complessità del contesto politico che lo circonda alla nascita, si rivela essere un movimento dalla gigantesca portata politica: San Paolo fu a tutti gli effetti un rivoluzionario, il cristianesimo un terremoto per gli equilibri del mondo antico. La tematica affrontata in tale sede, una volta smacchiata dagli influssi moralistico-religiosi, si rivela essere la più classica delle questioni filosofico-politiche: come si governa l'uomo, come lo si costringe all'ubbidienza, come lo si domina e lo si controlla; il cristianesimo, trasformando la vita stessa nell'unica moneta in grado di ripagare il debito, riuscì nella complicata impresa di impiantare in quelle anguste coscienze da schiavi il sentimento d'ubbidienza quale massima virtù, l'asservimento quale gioia, la ribellione e la disobbedienza quali peccati: ecco come si governano i fedeli, le loro libertà, i loro atteggiamenti e i loro pensieri.

La ricerca, seppur si allontani dal tempo presente, ha come obiettivo un attacco frontale al contemporaneo: l'unico modo per confrontarsi con i dispositivi che governano l'attualità consiste nel riscriverne la storia, senza confondere la finale utilità con lo scopo originario, al fine di mettere in luce le volontà di potenza che dettarono ed imposero una certa interpretazione del potere indagato, un suo determinato utilizzo avente un preciso scopo. Il testo, come già esplicitato, prende avvio dalla convinzione che nell'attuale sistema economico e politico il debito giochi un ruolo fondamentale per il mantenimento dell'egemonia della classe dominante: seppur la tesi si inserisca nel filone disciplinare della filosofia politica, l'obiettivo è quello di fare una politica della filosofia. La riflessione, la critica e l'analisi proposte nascono chiaramente da un preciso

posizionamento politico che riconosce nel debito uno strumento fondamentale al dominio, dunque, un dispositivo da combattere: l'imparzialità e la neutralità spesso elevate a caratteristiche fondamentali, nella critica presentata, vengono squalificate in partenza, non sono né possibili né ammesse. Il testo non intende mascherare la propria posizione dietro un'ipocrita velo di neutralità, al contrario, la ricerca proposta accetta la propria parzialità, la propria contestualità, l'essere dettata da precisi interessi: la critica elaborata non si presenta né come vera né come imparziale, né oggettiva né neutrale, essa accetta eventuali punti deboli e giudizi negativi, il suo scopo è quello di prendere una precisa posizione, di dare respiro a una determinata lotta. Il debito viene reinserito nel suo divenire storico allo scopo di combatterlo, allo scopo di acquisire maggiore coscienza del potere che ci governa: alcune delle dinamiche di potere esaminate, seppur distanziate da millenni di storia, persistono ed agiscono, sotto una rinnovata forma, nell'attualità del sistema capitalista.

Prima di avviarsi alla definitiva conclusione, risulta necessario riportare alcune delle limitazioni con il quale testo si è scontrato: lungi dal pretendere d'aver svelato il segreto soggiacente al funzionamento del debito, la ricerca ha dovuto per forza di cose scontrarsi con delle barriere che non ne hanno permesso l'avanzamento; tali limiti, queste barriere, possono diventare spunti per nuove indagini, suggerimenti per ulteriori approfondimenti e riflessioni, punti d'inizio per nuovi sentieri di ricerca. Nonostante il focus dell'analisi ricada sul potere nella sua forma governamentale, nella sua matrice economica, sarebbe un gigantesco errore credere che questa sia l'unica configurazione assunta dal potere al giorno d'oggi: i vari dispositivi, le varie tecnologie di potere – sovrano, disciplinare, governamentale – si intrecciano e si sovrappongono, si rinforzano l'una con l'altra. Come ricordatoci da Lazzarato, mentre il capitalismo si professa sempre più liberale, lo stato diventa sempre più illiberale: la crisi rende evidente il lato autoritario della governamentalità, la necessità di adottare la repressione storicamente attinente a forme sovrano-disciplinari del potere¹; le diverse forme di potere si accumulano senza mai sostituirsi l'una con l'altra: la governamentalità più dolce e sottile, deve essere accompagnata dall'autoritaria e sovrana violenza, il coercitivo disciplinamento dei corpi. Se si volesse tracciare un quadro completo della situazione, non si potrebbe prescindere dall'intreccio e dall'incastro delle diverse forme assunte dal potere: pretendere di poter comprendere l'attuale sistema, nell'estrema complessità che lo caratterizza, restringendo

¹ Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato*, 140.

il focus ad un solo tipo d'esercizio di potere, non sarebbe altro che un enorme errore metodologico.

In conclusione, è necessario ritornare dove tutto è iniziato: Nietzsche e la sua filosofia. Il testo non può che porsi umilmente di fronte a un pensatore di tale smisurata grandezza: l'interpretazione fornita, lungi dall'essere giusta o priva d'errori, si pone come una delle possibili interpretazioni. Il criterio di verità, concorderebbe Nietzsche, è solo una questione di prospettiva: la lettura qui intrapresa è ovviamente viziata dall'obiettivo preposto, si necessitava di una critica radicale, in grado di non perdersi nel labirintico mondo dei concetti metafisici, ma avente come obiettivo la materialità degli scontri tra le forze nella loro contestualità storica e culturale. Nietzsche è lo strumento che ha permesso di scavare oltre l'apparenza dei fenomeni e di reinserirli nella dinamica evolutiva delle forze: sospinte e governate unicamente dal caso, le diverse volontà di potenza si incontrano e si scontrano, lottano per affermare la propria interpretazione, si servono della forza al fine d'imporre la propria visione. La stessa ricostruzione genealogico-storica fornita da Nietzsche potrebbe essere sottoposta a consistenti critiche: il rischio è accettato, l'obiettivo del testo, lo si ripete, non è mai stato quello di fornire una ricostruzione storica che pretenda d'essere veritiera ed accurata in ogni suo singolo aspetto; al contrario, la storia qui raccontata, supportata da fonti autorevoli, ha come obiettivo quello di svelare i meccanismi e le dinamiche soggiacenti l'evoluzione del debito: era necessario ricostruirne la narrativa al fine di criticarlo, al fine d'aver maggior coscienza, maggior capacità di lotta.

BIBLIOGRAFIA

F. Nietzsche:

Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. Chemnitz: Ernst Schmeitzner, 1883; trad. it. di M. F. Occhipinti. *Così parlò Zarathustra*. Milano: Mondadori, 1992.

—. *Aurora e Frammenti Postumi (1879-1881)*. trad. it. di Ferruccio Masini e Mazzino Montinari, vol. 5, tomo 1, delle “Opere di Friedrich Nietzsche”, a cura di Giorgio Colli e M. Montinari. Milano: Adelphi, 1964.

—. *Der Antichrist*. Leipzig: Naumann, 1895; trad. it. di Susanna Mati. *L’anticristo. Maledizione del cristianesimo*. Milano: Feltrinelli, 2023.

—. *Götzen-Dämmerung. Oder wie man mit dem hammer philosophirt*. Leipzig: Naumann, 1889; trad. It. di Susanna Mati. *Crepuscolo degli idoli. O come si filosofa con il martello*. Milano: Feltrinelli, 2021.

—. *Jenseits von Gut und Böse*. Leipzig: Naumann, 1886; trad. It. di Giorgio Colli e Mazzino Montinari. *Al di là del bene e del male*. 2 ed., a cura di Ferruccio Masini. Milano: Adelphi, 1972.

—. *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweiterstück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Leipzig: E. W. Fritsch, 1874; trad. it. di Ferruccio Masini. “Sull’utilità e il danno della storia per la vita”. In *Considerazioni inattuali*, 81-152. Roma: Newton Compton, 1993.

—. *Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift*. Leipzig: Naumann, 1887; trad. It. di Ferruccio Masini. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*. Milano: Adelphi, 1984.

Letteratura secondaria:

Athanasios, Delios A. “Nexus, iudicatus and addictus in Roman law”. *Ius Romanum*, Vol. 2 (2019): 752-763. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=840634>.

Barba, Francesco. “Nietzsche e l’apostolo Paolo”. In *San Paolo e la filosofia del Novecento*, a cura di Carlo Scilironi, 35 – 63. Padova: CLEUP Editrice, 2004.

Berni Stefano e Fadini Ubaldo. *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*. Firenze: University Press, 2010.

Boffi, Guido. “Genealogia e semiotica una pagina di Nietzsche (con Foucault)”. *Rivista di filosofia neoscolastica*, no. 4 (2016): 937-961.

Dalla Valle, Martino. “Storia e filosofia del Messianico. Jacob Taubes e la Lettera ai Romani”. In *San Paolo e la filosofia del Novecento*, a cura di Carlo Scilironi, 197 – 216. Padova: CLEUP Editrice, 2004.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche e la filosofia. E altri testi*. A cura di Fabio Polidori. Torino: Einaudi, 2002.

Dostoevskij, Fëdor. *Memorie dal sottosuolo*. A cura di Igor Sibaldi. Milano: Mondadori, 2022.

Ford, Richard. “Imprisonment for Debt”. *Michigan Law Review* 25, no. 1 (1926): 24-49. <https://doi.org/10.2307/1278990>.

Foucault, Michel. *Microfisica del potere*. A cura di Pasquale Pasquino e Alessandro Fontana. Torino: Einaudi, 1977.

—. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al collège de France (1977-1978)*. Trad. it. di Paolo Napoli. Milano: Feltrinelli, 2020

Graeber, David. *Debito. I primi 5000 anni*. Milano: Il Saggiatore, 2012.

Giacomelli, Alberto. “Delitto e castigo. Psicologia criminale, responsabilità e pena tra Dostoevskij e Nietzsche”. *Intersezioni, Rivista di storia delle idee*, no. 1 (2020): 77-99. doi: 10.1404/94847.

Gori, Pietro. “Volontà di potenza e descrizione del mondo: le ragioni di una scelta terminologica”. In *Nietzsche y la hermenéutica*, vol. 2, a cura di Luca Giancristofaro, Paolo Stellino e Francisco Arena-Dolz, 511-522. Valencia: Nau Llibres, 2007.

- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. A cura di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1994.
- Lazzarato, Maurizio. *Il governo dell'uomo indebitato*. Roma: DeriveApprodi, 2013.
- Lettere di San Paolo in La Bibbia di Gerusalemme*, versione C.E.I., 2008, Edizioni Dehoniane, Bologna.
- Löwith, Karl. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*. Trad. it. di Giorgio Colli. Torino: Einaudi, 2000.
- Radin, M. "Secare Partis: The Early Roman Law of Execution against a Debtor". *The American Journal of Philology*, vol. 43, no. 1 (1922): 32-48.
<https://doi.org/10.2307/289327>.
- Stimilli, Elettra. *Debito e colpa*. Roma: Ediesse, 2015
- . *Il debito del vivente*. Macerata: Quodlibet, 2011.
- Taubes, Jacob. *La teologia politica di San Paolo*. Trad. it. di Petra Dal Santo. Milano: Adelphi, 1997.
- Orsucci, Andrea. *La Genealogia della morale di Nietzsche. Introduzione alla lettura*. Roma: Carrocci, 2001.
- Vattimo, Gianni. *Introduzione a Nietzsche*. Bari: Laterza, 1990.
- . *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Bompiani, 1994.
- Volpi, Franco. *Il nichilismo*. Bari: Laterza, 1999.

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio il mio relatore, il professore Sandro Chignola, per aver accettato di seguirmi in questo percorso di ricerca: i suoi suggerimenti e i suoi spunti di riflessione sono stati di fondamentale importanza per il lavoro qui esposto.

Ringrazio la mia famiglia per essermi stata vicina anche nei momenti più complicati di un periodo difficile sotto diversi aspetti; un abbraccio speciale se lo meritano i miei genitori: senza di loro, senza il loro sacrificio e l'amore sconfinato nei miei riguardi, senza tutto quello che loro hanno sacrificato, non avrei potuto nulla. Se sono quel che sono, se ho avuto la fortuna di fare questo percorso di studi, di viaggiare all'estero e di godermi la vita universitaria, è solo ed unicamente grazie a loro: non vi sarò mai sufficientemente grato per tutto quello che avete fatto per me.

Non posso non ringraziare i miei amici: la mia seconda famiglia. Vi ringrazio infinitamente: so di essere stato noioso e pesante, di aver scaricato su di voi centinaia di paranoie ed ansie, ma senza di voi, senza lo scherzo e la risata che ogni sera ci regaliamo, nulla sarebbe stato possibile. Una doverosa menzione se la merita Riccardo Nardo: grandissimo amico e fonte d'ispirazione per gli studi affrontati; senza la sua influenza, senza tutta la passione che mi ha trasmesso negli ultimi anni, non credo avrei scoperto ed approfondito questa stupenda disciplina: grazie per la passione trasmessa e per le centinaia di correzioni fatte, un pezzo di questa tesi è anche tuo.

Un ringraziamento speciale se lo meritano i miei compagni di università: i miei sciacalli preferiti; è stato bello vivere questa bellissima città insieme a voi: anche se ora siamo tutti sparsi tra Italia ed Europa, un pezzettino di voi rimane sempre con me.

Per concludere, intendo lanciare un ringraziamento generale a tutte le persone che ho avuto la fortuna di incontrare e conoscere lungo il percorso universitario: dai colleghi conosciuti in Italia a quelli conosciuti a Madrid, tutti voi, tutte le esperienze fatte assieme, tutti i ricordi di questo bellissimo periodo, rimarranno per sempre con me.