

generatore di quella «schiavitù» che Nietzsche combattè in tutte le sue opere e che impedisce ontologicamente di attingere l'essenza più profonda e più vera della realtà.

L'uomo complementare si pone, così, come chi, superate d'un sol balzo le pastoie del passato cariche di orpelli prospettici e rinunciari nei confronti del senso autentico del mondo, sa coglierne il nuovo valore etico e metafisico, sulla scorta degli effetti della «trasvalutazione» operata precedentemente, in modo da porsi come capace di prendere su di sé l'Essere nella sua totale integralità e di «giustificare la restante esistenza», rimasta esclusa da qualsiasi concezione prospettica e rinunciataria nei confronti del compito originario dell'uomo al servizio del significato.

Il terzo momento emblematico della speculazione nietzscheana che il Regina individua come peculiarmente fondamentale è quello della dura e serrata critica portata contro il nichilismo, che proprio nella seconda metà dell'Ottocento stava conoscendo un particolare successo di adepti: questo tema consente a Nietzsche di precisare ancor meglio alcuni contenuti radicalmente innovatori del proprio pensiero, come l'«eterno ritorno del medesimo» e l'«uomo complementare», in grado di superare le premesse speculative su cui si fondano le dottrine nichilistiche. Ma è soprattutto attraverso la feconda intensità della dottrina della «volontà di potenza» che il filosofo riesce ad eliminare dall'orizzonte teoretico le insidie ermeneutiche proprie di quella corrente di pensiero: l'«Übermensch», ossia l'uomo complementare, affermandosi definitivamente come centro significativa della vita e della storia, grazie alla «potenza» del proprio pensiero e della propria azione, che eternamente ritorna sulla scena della storia, stana e scaccia chi voglia resistergli spezzettando e vanificando ogni impegno di realtà al servizio del significato originario dell'Essere e riconduce tali forme di nichilismo estremo nel regno dell'insensatezza da cui originariamente provengono, condannandole ad un destino di vacua e superficiale indifferenza. Insomma, la forza del «Denken» nietzscheano viene sottolineata dall'A. attraverso la sconfitta speculativamente epocale del suo nemico più ostinato ed infido, che più volte ha tentato di insidiarlo sul terreno ad esso più consono, quello del servizio morale al significato originario ed alla gerarchia del valore.

In ultimo, occorre ricordare l'ampio ed esauriente apparato bibliografico che il Regina riporta in appendice al volume, contenente preziosissime indicazioni non solo sulla pubblicazione delle opere di Nietzsche - comprese le parti non raccolte in volume - in edizione critica sia tedesca che italiana, ma soprattutto sui saggi e gli interventi più significativi intorno al pensiero del filosofo, pubblicati dalla fine del secolo scorso ad oggi e qui raccolti sulla base della loro decisiva importanza ermeneutica.

RAFFAELE QUINTINO

ARMANDO SAVIGNANO, *Il Cristo di Unamuno. Con una antologia di testi*, «Giornale di teologia», 194, Queriniana, Brescia 1990. Un volume di pp. 138.

Non è certo un caso che, a pochi mesi dalla comparsa di *Filosofi davanti a Cristo* di Tillette, ci venga proposto da Savignano l'incontro di un altro filosofo - il basco Miguel de Unamuno - con Cristo. Con Cristo, si badi bene: giacché il Cristo della fede (non tanto e non solo il Gesù della storia) è l'interrogativo e la provocazione maggiore per il pensiero che non si accontenta di pensare Dio come il «divino» impersonale del concetto, ma si fa incontro al duplice enigma dell'Uomo-Dio e della Croce. E così la filosofia pensosa del senso ultimo dell'esistenza non può fare a meno di prendere posizione di fronte alla domanda di *Mc VIII, 29* - che Savignano giustamente pone all'inizio della sua *Introduzione* (pp. 5-41) -: «E voi chi dite che io sia?». Certo, ricorda ancora Savignano, la risposta di Unamuno non è quella di Pietro e della sua celebre confessione, ma neppure è l'ostinato diniego di quanti

si fermano al puro fenomeno umano di un rabbi galileo. È piuttosto la risposta che si fa nel contempo preghiera e supplica, unendo in una contraddizione vitale, «agonica», fede e incertezza: «Credo, Signore, aiutami nella mia incredulità» (Mc IX, 24).

Il problema però è appunto quello di cogliere il senso di questa «fede fondata sull'incertezza», che Unamuno, nel saggio fondamentale *Sul sentiero tragico della vita* del 1913, ha paragonato - non senza ambiguità - alla «fede umana, [...] eroica che Sancio Panza ebbe nel suo padrone». Savignano, che da anni va dedicando la sua attenzione alla filosofia spagnola del Novecento (su Unamuno ricorderemo qui il saggio *Unamuno e il sentimento tragico della vita*, in: *Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci della filosofia del Novecento*, Napoli 1989) ci accompagna così nei tormentati approcci ermeneutici della letteratura critica sul tema cruciale della figura di Cristo e più in generale della religiosità del pensatore basco. Dovremo dire, con A. Sánchez Barbudo, V. Marrero, N. González Caminero (per citarne solo alcuni), che abbiamo a che fare in Unamuno con un Cristo mitologico, mera proiezione dell'anelito umano all'immortalità? In questa prospettiva la stessa religiosità del rettore di Salamanca viene giudicata ambigua e insicura, una «farsa» montata per celare, al di sotto dello pseudoagonismo tra fede e ragione, una posizione autenticamente atea e nichilista. Chi invece (come J. L. L. Aranguren, H. Benítez, J. Chevalier, Ch. Moeller, A. F. Zubizarreta) sottolinea la sostanziale sincerità dell'ispirazione religiosa unamuniana, ne riconosce al contempo il carattere *sui generis*, non riconducibile all'ambito confessionale di un cattolicesimo ortodosso.

Si tratterà, allora, di far luce sulla genesi e sull'evoluzione della religiosità di Unamuno, dall'iniziale adesione al positivismo scientifico alla crisi mistica del 1897, cui segue l'elaborazione della visione tragica della vita (a questo periodo, che va dal 1897 al 1916, appartengono anche i due grandi poemi *Il Cristo di Palencia* e *Il Cristo di Velazquez*) e, infine, la fase (1916-1936) contrassegnata dalla riflessione sull'agonia del cristianesimo. Su questa via le prospettive di ricerca più stimolanti sono quelle volte a ricostruire ed interpretare l'influsso della *Liberaltheologie* protestante (Ritschl e Harnack soprattutto, ma anche Vinet e Sabatier tra i riformati) sul pensiero religioso di Unamuno, come mostrano i recenti contributi di N. R. Orringer, il quale è arrivato a proporre per tale suo atteggiamento la qualifica di «ritschliano-cattolico». In effetti dal *Kulturprotestantismus* di Ritschl e della sua scuola Unamuno accoglie per così dire le coordinate generali di una comprensione antimetafisica e antidogmatica del cristianesimo, che dalle sovrastrutture della gnosi teologica ellenizzante intende ritornare al puro messaggio etico del suo Fondatore. D'indubbia ascendenza ritschliano-harnackiana è poi l'interpretazione del cattolicesimo in termini di mistica popolare con l'accentuazione dell'ansia per la salvezza individuale. Solo che in Unamuno - e qui si manifesta l'originalità produttiva del suo «genio» religioso - questa interpretazione, cambiando di segno, approda ad una rivalutazione della religiosità cattolica, proprio nei suoi tratti mistici e insieme realistici e individualistici, nei confronti dell'esangue, idealistica religione della Parola tipica del protestantesimo nella sua ultima stagione liberale. Ed ecco allora che alla luterana fede nella giustificazione si contrappone la cattolica incertezza circa la salvezza individuale (la «dolce e salvifica incertezza», come la chiama Unamuno); al Sacramento della Parola il Sacramento dell'Eucaristia, «cardine della pietà popolare cattolica, [...] perché la specificità della religione cattolica è l'immortalità, e non la giustificazione alla maniera protestante» (cfr. *Sul sentimento tragico della vita*, nella citazione delle pp. 28-29 dell'*Introduzione*); al Gesù maestro di etica del *Kulturprotestantismus* il Cristo del Simbolo Niceno e di Atanasio.

Religiosità «ritschliano-cattolica», dunque, perché - se vogliamo consentire ad un suggestivo giudizio di H. Benítez - Unamuno aveva una «mente protestante» ma un «cuore cattolico». In cosa si sostanzia poi questo cattolicesimo antiintellettualistico, mistico-popolare, Savignano lo mostra con efficacia dialogando con i testi di Unamuno e con la letteratura critica: è l'intuizione del «Cristo... livido, contuso, sanguinante ed esangue», del «Cristo spagnolo» che nei suoi tratti «africani, tangerini» esprime appunto la concezione agonistica del cristianesimo di Unamuno e insieme il sentimento tragico della vita, feroce e disperato come lo è una tauromachia, proprio dei suoi connazionali. Così per Savignano la cristologia di Unamuno, nello sviluppo di questa intuizione, «rivela un progetto unitario e coerente»

che si esprime in egual misura nella riflessione filosofica del saggio *Sul sentimento tragico della vita* come nei due poemi lirici *Il Cristo di Velazquez* e *Il Cristo di Palencia*: è «la fede popolare e mistica del popolo spagnolo e quanto Unamuno stesso credeva di credere» (p. 20).

Ci siamo soffermati così a lungo sull'introduzione perché essa rappresenta una chiave di lettura indispensabile, mediante i suoi documentati riferimenti biografici, testuali e critici, per accedere alla raccolta antologica della seconda parte (pp. 45-132) senza correre il rischio di banalizzare l'incontro con la complessa pagina unamuniana, semplificando le tensioni interne e i fronti polemici con l'applicazione di categorie generiche e perciò riduttive, quali il vitalismo e l'irrazionalismo. Munito di questo esauriente viatico ermeneutico, il lettore muoverà per conto suo alla scoperta dei nuclei meditatavi, delle tesi argomentate, ma anche delle intuizioni e delle tonalità emotive che i testi di Unamuno dispiegano nella prosa di riflessione come nei poemi lirici. Ci limiteremo a segnalare qui, tra le pagine saggistiche, quelle del 1900 su *La fede* (pp. 48-57) e quelle di sette anni posteriori su *La mia religione* (pp. 58-65), per il loro carattere programmatico; e ancora, perché rivelatrici della concezione «cattolica» (ancorché *sui generis*) del pensatore basco, quelle del 1909 su *Il Cristo spagnolo* (pp. 66-70) e quelle - tratte da *Sul sentimento tragico della vita* del 1913 - concernenti *L'essenza del cattolicesimo* (pp. 71-91). Tra i poemi una scelta selezionata ma efficace di brani presenta *Il Cristo di Velazquez* (pp. 97-117) composto tra il 1913 e il 1916, che è stato definito «il più grande poema religioso scritto in Spagna dopo il *Cantico spirituale* di San Giovanni della Croce» (E. Rivera de Ventosa). Ma a nostro avviso merita la più profonda attenzione anche l'altro poema, *Il Cristo giacente di Santa Chiara (Chiesa della Croce) di Palencia*, del 1913 (pp. 92-96): un poema certo «feroce, tragico, nero, espressione della Spagna primitiva» (A. Escalsans), dove la rappresentazione crudamente realistica della *exinanitio* è ritmata dall'ossessivo ritornello «ché questo Cristo di mia terra è terra». Ma dall'abisso della disperazione sorge, nella chiusa, l'invocazione: «E tu, Cristo del cielo,/ redimici dal Cristo della terra!». Non è questa, forse, l'invocazione di una *pietas* a suo modo profondamente, sinceramente cristiana?

BRUNO BIANCO