

DAL CULTO ALLA CURA. IL CORPO IN NIETZSCHE TRA EUGENETICA ED ETOPOIESI

Alberto Giacomelli

Università di Padova
alberto.giacomelli@unipd.it
Orbis Idearum, Vol. 6, Issue 1 (2018), pp. 139-160.

ABSTRACT

This article, *From cult to care. The body in Nietzsche between eugenics and construction of the self*, points out some pivotal aspects about Nietzsche's reflection on the body. Zarathustra says: "Human being is something that must be overcome": but what role does the body play in this overcoming? How can this transvaluation of the human being be accomplished? And what does Zarathustra mean when he says *Über-mensch*? This essay aims to demonstrate why the body is conceived by Nietzsche as a psychophysical whole and as a plurality of impulses. Then it will be shown how Nietzschean notion of the body can neither be reduced to biological aspects, nor can the enhancement of physical faculties and performance be considered a "cult" in Nietzsche's thought. Through the analysis of the genealogy of values, the Platonic tradition, and the theme of illness, the article highlights how both materialistic ontology and an eugenic vision of corporeity are not compatible with a detailed reading of Nietzsche's reflection. The final goal of the essay is to propose an alternative vision of corporeity, where the body is understood as a privileged way to self-conquest and to self-care, as well as to experience the art of living and the aesthetics of existence.

1. OLTREUOMO E SUPERUOMO. L'«INDICIBILE COMPLICAZIONE» DEL CORPO

«In verità, che cosa possa un corpo, nessuno fin qui l'ha determinato»¹: dall'imponente architettura della sua *Ethica ordine geometrico demonstrata* Spinoza sembra alludere con questo *scolio* ad una delle questioni fondamentali poste oggi dalla riflessione transumanista: di cosa può essere capace un corpo? Quali sono le sue potenzialità? Sino a che punto esso può implementare la sua forza ed estendere la sua sfera psico-fisica? Polemico nei confronti delle visioni distopico-apocalittiche di un certo postmodernismo – che da prospettive diverse concorda sul potenziale subdolo, nichilistico, illusorio e

¹ B. Spinoza, *Etica*, tr. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 2002², (ed. orig. 1677), p. 99.

alienante della tecnica –² il transumanesimo contemporaneo rielabora di contro alcune istanze di fondo del neopositivismo a partire dalla fiducia nel progresso tecno-scientifico. Al versante postmoderno, che stigmatizza il “cattivo sogno” e le inquietanti fosforescenze della tecnocrazia (il lato oscuro di una tecnica che traghetta l’uomo verso un destino di atrofizzazione e abbruttimento), il transumanesimo saluta invece favorevolmente la tecnologia come occasione di liberazione e potenziamento dei limiti intrinseci dell’umano. Il presente contributo non intende tuttavia sondare le implicazioni bioetiche legate alla possibilità di trascendere i confini della natura umana attraverso la bioingegneria, la nanotecnologia, la genetica, la robotica, l’informatica, quanto piuttosto fare luce sulla riflessione che investe il decisivo problema del corpo nel pensiero di Nietzsche³, inteso come *Leib* (corpo vivente-vissuto) e non come *Körper* (corpo anatomico oggetto dell’indagine scientifica)⁴. Paradossalmente considerato come punto di

² Si pensi, tra l’amplessima bibliografia a G. Anders, *L’uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2003 (ed. orig. 1956); G. Debord, *La società dello spettacolo*, tr. it. di P. Salvadori, SugarCo, Milano 1990 (ed. orig. 1967); J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 1984 (ed. orig. 1976).

³ Per le opere di Nietzsche è stata utilizzata l’edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari: *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1964-. (d’ora in poi: OFN). Le sigle che compaiono nelle note corrispondono ai seguenti scritti: EH: *Ecce homo*; FW: *Die fröhliche Wissenschaft, La gaia scienza*; GD: *Götzen-Dämmerung, Crepuscolo degli idoli*; GM, *Zur Genealogie der Moral, Genealogia della morale*; JGB: *Jenseits von Gut und Böse, Al di là del bene e del male*; M: *Morgenröthe, Aurora*; Za: *Also sprach Zarathustra, Così parlò Zarathustra*. Le opere vengono riportate con il titolo, abbreviato nelle sigle succitate, seguito dal numero dell’aforisma o dal titolo di sezione e dal numero di pagina. Per i frammenti postumi è stata utilizzata la sigla NF: *Nachgelassene Fragmente*, seguita dall’anno, dal numero di pagina, dal numero di frammenti di appartenenza e, tra parentesi quadre, dal numero del frammento specifico.

⁴ Tra i più autorevoli protagonisti del dibattito transumanista internazionale, Riccardo Campa si richiama in modo esplicito e diffuso al pensiero di Nietzsche, rileggendo l’esortazione del filosofo «devi diventare quello che tu sei» (Cfr. FW, a cura di F. Masini e M. Montinari, in OFN V/II, 1965, § 270, p. 158, EH, tr. it. di R. Calasso, in OFN VI/III, sottotitolo: *Come si diventa ciò che si è*), nei termini di uno sviluppo dell’uomo oltre se stesso sulla base delle metamorfosi tecnoscientifiche. Per una critica radicale alle istanze reazionarie dell’umanesimo e dell’antropocentrismo, intesi come orizzonti intrascendibili della specie-uomo, cfr. R. Campa, *Scienza e superuomo nel pensiero di Friedrich Nietzsche. Per una genealogia del transumanesimo*, «Letteratura-Tradizione», n. 41, 2007, pp. 30-55; Id., *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante Edizioni, Bergamo 2010; Id., *Una spirale ascendente. Origine e sviluppo della visione escatologica transumanista*, «Pedagogia e vita», n. 2, 2017, pp. 27-40. Un vivo dibattito focalizzato sulla possibilità di annoverare o meno Nietzsche tra i precursori del transumanesimo coinvolge attualmente gli interpreti di area anglosassone: cfr. S. L. Sorgner, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, «Journal of Evolution & Technology», n. 1, 2009, pp. 29-42. Il presente articolo è stato successivamente discusso in una più ampia collettanea sul tema: cfr. Y. Tuncel (a cura di), *Nietzsche and*

riferimento tanto dal postmodernismo quanto dal transumanesimo, Nietzsche da un lato incarna in effetti il grande profeta delle crisi contemporanee, del nichilismo che corrode verità e radici, nonché il maestro dell'eterno ritorno come pensiero abissale che frantuma le luci del progresso tecnico e irride la tronfia marcia ascensiva dello spirito, dall'altro è fautore di un nichilismo liberatorio, di un atteggiamento esistenziale "positivo" che traduce lo spaesamento e la "perdita del centro" in un mare aperto a nuove possibilità sperimentali e a inedite chances di mutamento. «Finalmente possiamo sciogliere le vele alle navi», replica Nietzsche alla notizia che «il vecchio Dio è morto»⁵: ma tra i rassicuranti punti d'approdo che ci lasciamo alle spalle vi è anche la nozione stessa di "uomo", che rappresenta per il filosofo «qualche cosa che deve essere superato» (*Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll*)⁶. Che ruolo gioca il corpo in questo superamento? In che termini si compie questa destinale trasvalutazione dell'umano? In vista di cosa l'uomo deve oltrepassare se stesso? La risposta di Zarathustra va evidentemente nella direzione dell'*Über-mensch*, dell'oltre-uomo: ciò che si cercherà di mostrare è come il corpo, inteso da Nietzsche nei termini di globalità psico-fisica, non legittimi in alcun modo una lettura "intensiva" di tale nozione, nella prospettiva del potenziamento delle facoltà e delle performance fisiche. Rispetto alla traduzione italiana "super-uomo", che evoca immediatamente scenari di eroismo muscolare ovvero inquietanti modelli antropologico-razziali di esseri "meglio riusciti" dell'uomo quale è oggi, l'espressione "oltre-uomo" rinvia in effetti alla capacità di andare oltre (*über*) se stessi, oltre il proprio compiacimento, oltre l'adorazione della propria immagine e dunque al di là (*jenseits*) del culto del corpo e del suo potenziamento. Opporre al "superuomo" in quanto forma biologica potenziata e più completa da un punto di vista razziale, l'"oltreuomo" in quanto forma di esistenza più elevata rispetto all'uomo moderno, non significa evidentemente avvallare l'opzione ascetica della mortificazione della carne, dell'annullamento del sé nella contemplazione pura, della rimozione e della repressione dei propri istinti vitali. All'esaltazione del superomismo come culto della fisicità, della giovinezza e del vigore, così come alla pratica ascetica come macerazione e olocausto di sé, si cercherà di proporre l'alternativa via ermeneutica di un'estetica dell'esistenza in cui la corporeità viene plasmata e governata al fine di raggiungere un armonico quanto dinamico equilibrio delle pulsioni, una padronanza del proprio sé psico-fisico⁷.

Transhumanism. Precursor or Enemy?, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2017.

⁵ Cfr. FW, a cura di F. Masini e M. Montinari, in OFN V/II, 1965, § 343, p. 205.

⁶ Za, tr. it. di M. Montinari, in OFN VI/I, 1968, *Prologo*, § 3, p. 6.

⁷ Se un lavoro monografico organico sulla relazione tra estetica ed etica e su una lettura della corporeità in Nietzsche alla luce delle istanze dell'*askesis* come pratica, esercizio e formazio-

In quanto “ponte”, *metaxy* tra la bestia e l’oltreuomo⁸, l’uomo è insieme transizione dall’animalità all’umanità a venire (*Übergang*) e tramonto in quanto premessa di una nuova nascita (*Untergang*). Giacché il coraggio del tramonto va riferito alle proprie presunzioni, alla propria *hybris*, e in generale a qualsiasi oggetto di adorazione, il corpo, così come Nietzsche lo intende, non può legittimare opzioni di edonismo culturale (o addirittura culturista), né la nozione di *Übermensch* può preconizzare immediatamente orizzonti ottimistici di osmosi bio-tecnologica e di potenziamento post-umano per mezzo della scienza. Irriducibile a qualsiasi forma di materialismo positivista ovvero a istanza meramente biologico-fisiologica, il corpo rappresenta semmai per Nietzsche una pluralità di forze problematica, non univoca, un’entità organizzata polifonica e molteplice, un «sistema di relazioni»⁹. Per fugare qualsiasi semplificazione atletica o – di contro – ascetica, in luogo del termine “corpo” Nietzsche utilizza talora la più cauta locuzione «ciò che chiamiamo corpo», ad indicare l’idea di un’indicibile complicazione¹⁰, la quale è «un simbolo» (*Gleichniß*) per indicare un’«enorme sintesi di esseri e intelletti viventi, che si chiama “uomo”»¹¹, un’attività di cooperazione e guerra tra brulicanti pulsioni. La stessa definizione di corpo come «campo di forze» appare ad un interprete come Deleuze inadeguata a rendere conto della sua eccedenza simbolica, lì dove la forma espressiva del simbolo evoca una pluralità di significati immune da qualsiasi interpretazione che pretenda di sedimentarla, ovvero di de-finirla in una descrizione compiuta: in quanto “luogo”, «un campo di forze o un campo di battaglia non esistono di per sé; non c’è quantità di realtà, ma ogni realtà è già quantità di forze “in un rapporto di tensione” le une con le altre»¹².

ne di sé è ancora assente nel panorama della *Nietzsche-Forschung*, per gli studi più significativi orientati in questa direzione cfr. G. Gurisatti *Nietzsche. La maschera*, in Id., *Scacco alla realtà. Estetica e dialettica della derealizzazione mediatica*, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 15-45; Id., *Sull’utilità e il danno dell’ideale ascetico per la filosofia. Ascesi e askesis in GM III*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, ETS, Pisa 2015, pp. 181-210; Id., *Nietzsche*, in Id., *L’animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell’esistenza*, Mimesis, Milano 2017, pp. 355-377.

⁸ *Za*, *Prologo*, § 4, p. 8.

⁹ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, ETS, Pisa 2006, p. 133.

¹⁰ Cfr. NF 1884-1885, tr. it. di S. Giametta, in OFN VII/3 1975, p. 113, 34 [46].

¹¹ *Ivi*, p. 257, 37 [4].

¹² G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002 (ed. orig. 1962), p. 60.

2. CORPO E GENEALOGIA DEI VALORI

«Col cercare le origini, si diventa gamberi», scrive Nietzsche nella sezione del *Crepuscolo degli idoli* intitolata *Sentenze e frecce*¹³. E tuttavia proprio questa andatura a ritroso costituisce il presupposto dell'indagine genealogica nietzschiana, di quel lavoro di "scavo archeologico" – che Foucault farà proprio – e che rappresenta l'unica prassi di pensiero in grado di gettare sulla storia uno sguardo non astrattamente sottratto all'esperienza. Alternativo alla ricerca dell'elemento universalistico, che nell'indagine metafisica sull'essenza inaugurata da Socrate costituisce la matrice del fatto empirico, il metodo genealogico sull'«origine dei nostri pregiudizi morali»¹⁴ si mantiene incarnato nella concretezza del vissuto. All'illusione antistorica che postula un valore universale dei giudizi morali, Nietzsche oppone dunque un'origine dei valori che affonda le proprie torbide radici nel *corpo* della storia.

Se la vendetta violenta, il risentimento, il senso di colpa, il conflitto dell'interiorità e la cattiva coscienza ci rivelano la *puenda origo* del fatto morale nel corpo metaforico del vissuto storico¹⁵, il fine lavoro del genealogista mostra altresì come originariamente una regola di condotta venisse elevata a valore in virtù della sua funzione nei confronti del corpo in quanto *vita*: "buono" è ciò che promuove l'espansione dell'esistente, è il potenziamento stesso della vita, mentre "cattivo" è ciò che intralcia, mortifica e impoverisce questo sviluppo dinamico. Il corpo diviene in questo senso l'essenziale condizione di possibilità per poter valutare un fatto morale, perché il valore non costituisce una massima estrinseca e assoluta a cui ubbidire e adeguarsi, bensì è in fondo esso stesso un *fenomeno fisiologico*: un *sintomo* di vicinanza o di allontanamento dalla salute. Una trasvalutazione (*Umwertung*) dei valori è allora possibile solo laddove questi si frantumano nella loro assolutezza e non vengono razionalmente sostituiti da altri tecnicamente più efficienti: «I nuovi valori sono mere concrezioni empiriche, transitorie e revocabili, in cui si estrinseca la volontà di potenza, cioè le differenti forze interpretative che *spostano* incessantemente le prospettive»¹⁶.

«I giudizi di valore cavalleresco-aristocratici», si legge nella *Genealogia*, «presuppongono una poderosa costituzione fisica, una salute fiorente, ricca, spumeggiante al punto di traboccare»¹⁷. Ecco che una *Rang-ordnung* – una benché provvisoria gerarchia di valori – appare a Nietzsche possibile e

¹³ Cfr. GD, tr. it. di F. Masini, in OFN VI/III, 1970, *Sentenze e frecce*, § 24, p. 58.

¹⁴ Cfr. GM, tr. it. di F. Masini, in OFN, VI/II, *Prefazione*, § 2, p. 213.

¹⁵ Cfr. NF 1885-1887, tr. it. di S. Giametta, in OFN, VIII/I, p. 146, 2 [189].

¹⁶ M. Voza, *Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger*, Donzelli, Roma 2001, p. 224.

¹⁷ GM I, § 7, p. 232.

tracciabile unicamente sulla base del potere accrescente o decrescente che i valori stessi in quanto forze vitali esercitano sull'organismo. Il discrimine morale tra salute e malattia, tra l'uomo valoroso e forte e l'uomo impotente e risentito, rivela come nelle società arcaiche l'uomo "buono" corrispondesse all'uomo compiutamente riuscito, al nobile non tanto per stirpe e per sangue quanto per esuberanza vitale, tracotanza, vigore e forza creativa, mentre l'uomo "cattivo" fosse considerato il debole, il sofferente, lo stanco, il meschino, il decadente, il fiacco, il rinunciatario. Nella ricostruzione di Nietzsche la massa dei sofferenti, dei malati e dei tiscici dell'anima finisce tuttavia col trionfare sulla felice eccezione delle aristocrazie ben riuscite: il *ressentiment*, «l'odio dell'impotenza»¹⁸, si afferma come forza inarrestabile in grado di rovesciare e trasfigurare l'originaria concezione morale di "buono" e "cattivo". La vittoria degli ideali ascetici, della santità come negazione della vita, della mortificazione della carne, della *noluntas*, del rifiuto di sé e dunque della figura del prete asceta sulla sensualità dell'aristocratico arcaico, è all'origine di quel *pregiudizio del «puro spirito»* – come si legge già in *Aurora* – su cui si fonda la nostra intera tradizione occidentale:

Ovunque è stata dominante la dottrina della *pura spiritualità*, essa ha distrutto con le sue aberrazioni l'energia nervosa: insegnò a tenere in dispregio il corpo, a trascurarlo o a tormentarlo, e a tormentare e spregiare l'uomo stesso, a cagione di tutti gli istinti di quello; essa creò anime ottenebrate, cariche di *tensione* ed oppresse, le quali, per di più, credevano di conoscere la causa del loro senso di abiezione e di poterla forse eliminare. «Deve risiedere nel corpo! Questo è sempre ancor troppo *fiorente!*» - così concludevano, mentre in realtà il corpo, con i suoi dolori, elevava proteste su proteste contro la continua irrisione¹⁹.

Nella prefazione alla seconda edizione alla *Gaia scienza* dell'autunno 1886 Nietzsche riprende e arricchisce la presa di posizione in favore del corpo già espressa in *Aurora*:

L'inconsapevole travestimento di necessità fisiologiche sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro-spirituale va tanto lontano da far rizzare i capelli – e abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino ad oggi principalmente soltanto una spiegazione del corpo e un *frintendimento del corpo*²⁰.

«Dietro i supremi giudizi di valore» procede Nietzsche, anticipando

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ M, tr. it. di F. Masini, in OFN V/I, § 39, p. 34.

²⁰ FW, *Prefazione alla seconda edizione*, § 2, p. 16.

quanto meno di un anno dopo riprenderà nella *Genealogia*, «sono nascosti fraintendimenti della condizione corporea»²¹. Si comprende così in che termini Nietzsche definisca Dio «padre del male»²²: non si tratta di un giudizio teologico radicalmente avverso a qualsivoglia teodicea, ma semmai di una critica – che nell’*Anticristo* assumerà i toni ultimativi dell’anatema – alla fede bimillenaria nel primato del sovrasensibile e del trascendente, del luminoso “mondo vero” che si contrappone alla corporeità, alla sensibilità ingannevole e illusoria, alla “favola” del mondo apparente. In quanto precipitato dell’intero orizzonte metafisico, Dio simboleggia il valore in sé della verità e conseguentemente lo spregio del corpo, della sua forza, della sua salute, del suo felice sviluppo.

3. LA TOMBA DELL’ANIMA E IL PENSIERO COME MALATTIA

All’origine di tale visione Nietzsche pone notoriamente il pensiero platonico, che postula la purezza e l’immortalità dell’anima e colloca la dimensione metafisica e eidetica al di sopra e al di là di quella fisica, sensibile, passionale, pulsionale e istintuale, ovvero di quella che egli definisce «la plebaglia dei sensi»²³. Celebri sono in questo senso i passi del *Cratilo*, in cui Socrate istituisce il noto parallelo semantico fra *sóma* – corpo – e *séma* – tomba –²⁴, ovvero i passaggi del *Fedone* in cui Socrate parla dei «vincoli» e delle «catene» del corpo dichiarando che «noi uomini siamo come chiusi in un carcere» (lì dove il termine *én phrouará* traduce anche “prigione”, “custodia”, “posto di guardia”)²⁵. Sempre nel *Fedone*, chiedendosi quando l’anima coglie il vero, Socrate rileva che «quando essa tenta di indagare qualcosa con il corpo, è evidente che è tratta in inganno da esso»²⁶.

Procedendo in questa apologia dialettica della purificazione, il maestro di

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. GM, *Prefazione*, § 3, p. 215.

²³ *Leg.* 689 a-b. Cfr. JGB, § 14, p. 19.

²⁴ *Crat.* 400 c.

²⁵ *Phaed.* 62 b.

²⁶ Ivi, 65 b. Cfr. anche ivi, 66 c-d: «Infatti, il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni per la necessità del nutrimento; e poi le malattie, quando ci piombano addosso, ci impediscono la ricerca dell’essere. Inoltre, esso ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di ogni vanità, di guisa che, come suol dirsi, veramente, per colpa sua, non ci è neppure possibile pensare in modo sicuro alcuna cosa. In effetti, guerre, tumulti e battaglie non sono prodotti da null’altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre si originano per brama di ricchezze, e le ricchezze noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo, in quanto siamo asserviti alla cura del corpo. E così non troviamo il tempo per occuparci della filosofia, per tutte queste ragioni».

Platone incalza l'interlocutore Simmia interrogandolo: «L'anima del filosofo non ha forse in sommo grado il disprezzo del corpo e non rifugge da esso e non cerca di rimanere sola per se stessa?»²⁷. Ottenuta una risposta positiva da Simmia, Socrate potrà allora concludere: «Precisamente questo è il compito dei filosofi, sciogliere e separare l'anima dal corpo»²⁸. Le consonanze bibliche con l'argomentazione platonica sono innumerevoli, come si evince per esempio nel *Giacomo* del Nuovo Testamento: «Da cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalla vostre passioni che combattono nelle vostre membra?»²⁹. Nella fuga verso i cieli dell'iperuranio, che preconizza evidentemente tutta la tradizione ascetica del Cristianesimo, definito non a caso da Nietzsche «un platonismo per il "popolo"»³⁰, il filosofo riconosce «il grande *pericolo* dell'umanità, la sua più sublime tentazione e seduzione [...] verso il nulla»³¹. Per definire il tipo umano, il paradigma esistenziale sotteso a questa seduzione fatale per l'"altro mondo", Nietzsche conia l'espressione *Hinterweltler* ("coloro che abitano un mondo dietro il mondo"): il neologismo occorre per la prima volta nell'aforisma 17 della sezione intitolata *Opinioni e sentenze diverse*, all'interno del secondo volume di *Umano, troppo umano*, ed intende costituire la traduzione letterale tedesca della parola greca "metafisici". Il termine *Hinterweltler*, che costituisce il soggetto del capitolo zarathustriano intitolato appunto *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo* (significativamente seguito dal capitolo *Dei dispregiatori del corpo*), non si comprende tuttavia a pieno nella sua ricchezza semantica se non se ne coglie la derivazione dal sostantivo *Hinterwäldler*, che designa coloro che abitano al di là dei boschi, al di fuori della civiltà, "fuori dal mondo"³². Non è difficile quindi cogliere l'intento critico-canzonatorio veicolato da questo nuovo conio linguistico, laddove in *Così parlò Zarathustra* Nietzsche evoca l'illusione e il vaneggiamento (*Wahn*) della trascendenza, il «fumo variopinto» a cui si riduce il mondo innanzi agli occhi di coloro che intendono trascenderlo³³.

²⁷ Ivi, 65 d.

²⁸ Ivi, 67 d.

²⁹ *Giacomo* 4, 1-2.

³⁰ Cfr. JGB, tr. it. di F. Masini, in OFN, VI/II, *Prefazione*, p. 4.

³¹ Cfr. GM, *Prefazione*, § 5, p. 217. Questa considerazione di Nietzsche viene implicitamente ripresa da Bataille, il quale traccia una corrispondenza tra la trascendenza e il nulla: «La trascendenza dell'essere è fondamentalmente questo nulla. Se appare nell'al di là che è il nulla, un oggetto ci trascende, in un certo senso, quale dato del nulla». (G. Bataille, *Nulla, trascendenza, immanenza*, in Id., *Su Nietzsche*, tr. it. di A. Zanzotto, con uno scritto di M. Blanchot, SE, Milano 2006² [ed. orig. 1973], p. 216).

³² Cfr. S. Giametta, *Commento allo Zarathustra*, Mondadori, Milano 1996, pp. 21-22.

³³ Za, *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo*, p. 30.

Riprendendo il passo della *Prefazione* alla seconda edizione della *Gaia scienza*, è possibile integrare queste considerazioni zarathustriane: «È legittimo ravvisare in tutte quelle ardite stravaganze della metafisica, specialmente nelle sue risposte alla domanda su *valore* dell'esistenza, in primo luogo e sempre sintomi di determinati corpi [...]»³⁴.

Nelle varie «affermazioni o negazioni del mondo», procede Nietzsche, vanno riconosciuti

sintomi, come si è detto, del corpo, del suo riuscire bene o male, della sua pienezza, potenzialità, dominio di sé nella storia, oppure invece delle sue inibizioni, stanchezze, scadimenti, del suo presentire le fine, del suo volere la fine. Sono ancora in attesa che un *medico* filosofo [...], attento al problema della salute collettiva di un popolo, di un'epoca, di una razza, dell'umanità –, abbia in futuro il coraggio di portare al culmine il mio sospetto e di osare questa affermazione: in ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di «verità», ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...³⁵

Se Nietzsche auspica la venuta di un «*medico* filosofo», evidentemente la dialettica di salute e malattia – decisiva come si è visto nella valutazione dei giudizi morali di “buono” e “cattivo” – non è licenziabile attraverso gli strumenti della ragione tecnico-scientifica, finalizzati univocamente alla neutralizzazione della malattia e all'incremento della salute corporea. La possibilità stessa del pensiero filosofico viene di fatto intesa da Nietzsche come trasfigurazione del dolore: non vi è conoscenza se non attraverso la sofferenza, ed è questo plesso tenace e indistricabile tra *páthos* e *máthos*, che affonda le sue radici nelle profondità della sapienza tragica antica, a rendere ineliminabile la malattia dell'umano. È significativo che l'avvento del pensiero cardine dell'eterno ritorno conduca Zarathustra ad uno stato di convalescenza: solo nel limbo tra malattia e grande salute il *Genesende* fa esperienza carnale di un sapere inevitabilmente «biopatico»³⁶, di un'affettività del filosofare che non si può ridurre a scoria irrazionale della teoresi, come vorrebbe Platone, né a deficienza fisiologica alla quale possa ovviare la tecnica. «Spirito è la vita che taglia nella propria carne: nel suo patire essa accresce il suo sapere»³⁷: con queste parole Zarathustra rivela il potere trasformativo del *páthos*, da intendersi innanzitutto come autentica sofferenza, fecondità degli stati valetudinari, dei quali in fondo la filosofia non è che il precipitato e l'esito cognitivo. Nella *Gaia scienza* leggiamo:

³⁴ FW, *Prefazione alla seconda edizione*, § 2, p. 16.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cfr. M. Vozza, *op. cit.*, p. 224.

³⁷ Za, *Dei saggi illustri*, p. 125.

Sono personalmente abbastanza consapevole della posizione di vantaggio che, in generale, nell'instabilità della mia salute, vengo ad avere rispetto a tutti gli spiriti quadrati. Un filosofo che ha fatto il suo cammino passando per molte sanità [...] è anche passato attraverso altrettante filosofie, egli appunto non può far nient'altro che trasferire ogni volta il suo stato nelle lontananze più spirituali – precisamente quest'arte della trasfigurazione è la filosofia³⁸.

Sofferenza e conoscenza non sono polarità autoescludenti, così come – rileva Deleuze – non lo sono salute e malattia: la salute è «un punto di vista vivente sulla malattia e la malattia un punto di vista vivente sulla salute». La malattia è «un' esplorazione della salute» e la salute è «un' investigazione della malattia [...] la divergenza cessa di essere un principio di esclusione, la disgiunzione cessa di essere un mezzo di separazione [...]»³⁹. È sorprendente notare come una delle narrazioni più straordinarie sul tema della convalescenza e delle oscillazioni valetudinarie – *La montagna incantata* di Thomas Mann – non sia ancora stata esplicitamente letta e interpretata alla luce della riflessione nietzschiana sul corpo. Per evidenti motivi non è questa la sede per impegnarsi in un simile raffronto, basti tuttavia osservare come l'intero romanzo, ambientato in un sanatorio svizzero riconducibile al Berghof di Davos, rappresenti una monumentale descrizione simbolica dell'ambiguo confine tra la salute e la malattia, della con-fusione tra la sofferenza e la dinamica che porta al possesso di se stessi. Nel percorso di formazione esistenziale del giovane Hans Castorp la malattia resiste ad ogni velleitario intervento risolutivo da parte della tecnologia (si pensi al gabinetto radiologico, allo stetoscopio di Krokowski, alla prassi ambulatoriale del consigliere Behrens), e di contro si esprime come imprescindibile presenza della vita, come febbre pervicace che si accende sui volti dei malati confutando l'illusione di una guarigione perfetta, di una salute assoluta. L'alterazione, la tosse, il focolaio polmonare, il fischio di un pneumotorace provocano addirittura «un piacevole stordimento, simile ad una vera e propria ebbrezza»⁴⁰, stato fisiologico dionisiaco fondamentale in cui convergono paradossalmente sovrabbondanza vitale e pulsione di morte. Nel «grande colloquio sulla salute e la malattia»⁴¹, che si gioca e si concerta tra l'umanista e razionalista Settembrini e il gesuita-ebreo Naphta (entrambi malati), le descrizioni del

³⁸ FW, *Prefazione alla seconda edizione*, § 3, pp. 16-17.

³⁹ G. Deleuze, *La logica del senso*, tr. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975 (ed. orig. 1969), pp. 154-155.

⁴⁰ T. Mann, *La montagna incantata*, tr. it. di E. Pocar, Corbaccio, Milano 2012 (ed. orig. 1924), p. 7.

⁴¹ Ivi, p. 431.

corpo “tecnico”, “medico”, “organico”, “naturale”, del corpo “straziato”, “degradato”, “piagato” o ancora del corpo “lirico”, “ebbro”, “florido”, esibiscono una chiara quanto fitta filigrana nietzschiana, rivelando come malattia e degenerazione, lungi dal costituire univocamente segni di decadimento, rappresentano manifestazioni indirette di *potenza*, momenti in cui la vita – apparentemente al suo minimo – raggiunge invece altissimi gradi di intensità. Ecco che la malattia non si oppone banalmente alla salute, né si può fuggire con i soli mezzi clinici, ma al contrario diviene addirittura la condizione necessaria per la creazione artistica, per l’invenzione letteraria, per la prassi filosofica. «La malattia può diventare uno stimolante energetico per vivere», scrive Nietzsche in *Ecce homo*⁴², e ancora: «Per poter capire anche solo qualcosa del mio *Zarathustra* «bisogna forse trovarsi in condizioni simili alle mie – con un piede *al di là* della vita»⁴³.

4. PROSPETTIVISMO FIOLOGICO COME CRITICA ALL’ONTOLOGIA MATERIALISTA

Solo una «peculiare psico-fisiologia» in quanto teoria dell’interpretazione delle pulsioni del corpo può assurgere per Nietzsche al ruolo di «signora delle scienze»⁴⁴. Questa impostazione, che rigetta radicalmente le «ardite stravaganze della metafisica», vale a dire la nozione di anima immateriale, di sostanza, di assoluto, di idea, di valore in sé, di volontà, di io penso, di intelletto puro e così via, non legittima d’altro canto un semplicistico accostamento del pensiero di Nietzsche al riduzionismo naturalista ovvero all’ontologia materialistica, atomistica di matrice greca recuperata poi dall’illuminismo settecentesco e dal materialismo antropologico. Nietzsche *non crede* in effetti che la fisiologia e la fisica garantiscano una presunta oggettività, né sostiene che la ricerca empirica abbia un maggiore “gradiente veritativo” rispetto ad altre forme di indagine: «In cinque o sei cervelli comincia forse oggi ad albeggiare il pensiero che anche la fisica sia soltanto una interpretazione del mondo e un ordine imposto ad esso [...]»⁴⁵. Il corpo viene senz’altro inteso dal filosofo come «istruttore»⁴⁶, «miglior consigliere»⁴⁷, «filo conduttore»⁴⁸, «il più sicuro dei possessi»⁴⁹, «il fenomeno più

⁴² EH, tr. it. di R. Calasso, in OFN VI/III, pp. 273-274.

⁴³ Ivi, p. 594.

⁴⁴ Cfr. JGB, § 23, pp. 28-29.

⁴⁵ JGB, § 14, p. 19.

⁴⁶ NF 1884, tr. it. di M. Montinari, in OFN VII/II, p. 35, 25 [113].

⁴⁷ Ivi, p. 26, 25 [485].

⁴⁸ Ivi, p. 243, 26 [432], p. 279, 27 [70].

ricco, più chiaro, più comprensibile»⁵⁰, e tuttavia – benché privilegiato – l'accesso alla conoscenza fornito dal corpo resta un approccio di natura prospettica.

L'accurato invito zarathustriano a restare fedeli alla Terra e a celebrare la corporeità e la vita qui e ora non comporta l'attribuzione di un valore fondativo e veritativo alla fisiologia: anche la carne, anche il regno sensibile dell'al di qua, riappropriatosi della propria dignità e dei propri colori, costituisce una favola, una metafora, una finzione feconda, un'interpretazione utile per il nostro orientamento nel mondo. «Il Sé-corpo di cui parla Zarathustra», rileva in questo senso Pasqualotto, non è dunque identificabile come semplice *opposto* dell'anima, come risultato di una mera inversione della tradizionale gerarchia anima/corpo»⁵¹. Se l'attività dei sensi determina il nostro orizzonte conoscitivo, ciò non significa che essa non sia a sua volta costitutivamente ingannevole: l'uomo pertanto appare a Nietzsche inevitabilmente segregato negli intrascendibili confini della propria organizzazione sensoriale⁵². Non si tratta quindi di rimpiazzare il vecchio criterio di verità, la credenza nel “mondo vero” delle verità eterne, dell'incondizionato, del valore assoluto dei vecchi idoli e delle antiche tavole, con un altro più saldo criterio di verità, ma semmai di riconoscere pragmaticamente nel corpo un medium più efficace nella nostra relazione col mondo, un antidoto all'antropologia degenerativa e declinante e dunque a quel processo di decadenza inaugurata dalla fede platonico-cristiana in un “mondo vero”. Ecco perché risulta fuorviante parlare di “culto del corpo” – ma anche di “culto” *tout court* in riferimento al pensiero di Nietzsche: il culto rimanda difatti per sua stessa natura semantica ad una fede, alla devozione – rovesciata rispetto a quella platonico-cristiana – nell'immanenza, nella terra, nella pulsionalità, nella carne e nei muscoli.

«Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero» afferma Nietzsche al termine del celebre passo del *Crepuscolo degli idoli*: «Quale mondo è rimasto? Forse quello apparente?... Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*»⁵³. L'obbedienza alla trascendenza non deve quindi rovesciarsi in un'obbedienza all'immanenza, in una fede secolarizzata e dunque in un “culto” del corpo. Nietzsche del resto è chiaro nello stigmatizzare qualsiasi “ombra di Dio”, ed è proprio al fine di fugare ogni recrudescenza della

⁴⁹ JGB §10, p. 15.

⁵⁰ NF 1885-1887, cit., p. 194, 5 [56].

⁵¹ G. Pasqualotto, *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano 2008¹³ (ed. orig. 1985), p. 446.

⁵² Cfr. L. Lupo, *op. cit.*, p. 103.

⁵³ GD, *Come il «mondo vero» finì per diventare favola*, p. 76.

devozione che egli critica il «devoto ateismo di Feuerbach»⁵⁴, il quale, nel ricondurre all'uomo quegli attributi e quei bisogni che erano stati oggettivati in Dio, incombe in una divinazione materialistica dell'uomo stesso. Parlare di «ontologia materialistica» e di «culto del corpo» significa pertanto riconoscere la corporeità come fondamento, e dunque non cogliere come il percorso di Nietzsche rappresenti invece una graduale liberazione dell'apparenza dall'essenza, vale a dire un itinerario in cui l'interpretazione si affranca da qualsiasi sostrato, da qualsiasi *sub-stantia*, foss'anche fisiologica. La distanza di Nietzsche dal materialismo illuminista – si pensi ad esempio alla concezione rigorosamente meccanicistica di D'Holbach e alla sua visione dell'uomo come puro evento fisico-chimico –⁵⁵ si fa poi palmare se si comprende come il corpo costituisca per Nietzsche non una cruda evenienza biologica, bensì una pluralità di «affetti» di cui l'intelletto è paradossalmente «lo stomaco»⁵⁶, una pullulante, dinamica molteplicità di «anime» ovvero di impulsi (*Triebe*), stati d'animo (*Stimmungen*) passioni (*Leidenschaften*), inclinazioni (*Neigungen*): «L'attacco ai dispregiatori del corpo non significa [...] un'esaltazione del corpo in quanto sinonimo di materia bruta, di dato immediato e di fondamento semplice; anzi, il carattere peculiare che Nietzsche attribuisce al corpo è quello di una *pluralità* che esclude ogni sua riduzione a serie fissa di funzioni organiche [...]»⁵⁷. Il corpo-*Leib* è pertanto definito come *große Vernunft*, come grande ragione connotata in senso plurale e conflittuale («una guerra e una pace»)⁵⁸, e tale «grande ragione», come si legge nello *Zarathustra*, «non dice "io", ma fa "io"»⁵⁹: l'io è dunque *strumento* e *prodotto* del corpo. Agli antipodi della tradizione che da Platone – o addirittura da Anassagora, come vuole Schopenhauer –⁶⁰ fino a Cartesio e Kant riconosce nel *nous*, nell'intelletto, nella conoscenza, nella coscienza, nella *res cogitans* il primato gnoseologico e l'origine della nostra essenza, per Nietzsche è il corpo che compendia l'origine del pensare e del volere, che si esprime nella ricchezza del ventaglio lessicale di termini come «sentire» (*fühlen, empfinden*), «sensazione» (*Empfindung*), «sentimento» (*Gefühl*),

⁵⁴ Cfr. K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, tr. it. di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2003³ (ed. orig. 1956), p. 37.

⁵⁵ Cfr. P.H.T. d'Holbach, *Il sistema della natura*, tr. it. a cura di A. Negri, Utet, Torino 1978 (ed. orig. 1770).

⁵⁶ Cfr. NF 1884, cit., p. 25, 25 [93].

⁵⁷ G. Pasqualotto, *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, cit., p. 439.

⁵⁸ *Za, Dei dispregiatori del corpo*, p. 34.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, a cura di A. Hübscher, 5 voll. In 6 tomi, Kramer, Frankfurt a. M., 1966-1975, ristampa anastatica, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985, vol. III, p. 389.

“impressione sensoriale” (*Sinnes-Eindrück*), “percezione” (*Wahrnehmung*).

In una dinamica non dissimile da quella che sarà propria della seconda topica freudiana, la coscienza costituisce così solo la punta dell’iceberg delle pulsioni istintuali dell’Es⁶¹. Come abbiamo già rilevato altrove, in quanto intrico di dinamiche pulsionali di cui *l’ego* e la volontà cosciente (*bewußter Wille*) non costituiscono affatto un *primum* gnoseologico, ma una conseguenza del nostro provare piacere o dolore, il corpo non può nemmeno essere considerato – in termini atomistico-democritei – alla stregua di una «pluralità di datità ultime quantitativamente irriducibili, ovvero come pluralità di monadi indivisibili»⁶², ma semmai, sostiene Müller-Lauter, come una trama di forze che intrattengono relazioni energetico-dinamiche, ossia un intreccio di «quanti di potenza», di «quanti di energia» (*Kraft*), che di fatto non hanno un’essenza univocamente stabilita, una collocazione spazio-temporale, né una natura propriamente fisica⁶³.

Atomismo, naturalismo e materialismo non costituiscono pertanto la base filosofica di un autentico culto del corpo dal momento che Nietzsche, significativamente influenzato da Lange⁶⁴, riconosce al contrario nel materialismo una teoria metafisica e deride letteralmente la credenza nell’«atomo-grumo» degli scienziati dediti alla filosofia «con il loro principio della “più piccola forza possibile” e della più grande imbecillità possibile»⁶⁵. «Per quanto riguarda l’atomistica materialistica» rileva Nietzsche nella sezione di *Al di là del bene e del male* eloquentemente intitolata *Dei pregiudizi dei filosofi*, «essa appartiene alle teorie meglio confutate che siano mai esistite, e forse non c’è oggi in Europa, tra i dotti, nessuno così indotto, da attribuirle ancora una seria importanza [...]»⁶⁶.

⁶¹ Cfr. S. Freud, *L’io e l’Es*, tr. it. a cura di C.L. Musatti, in *Opere*, voll. XII, Boringhieri, Torino, vol. IX, 1977 (ed. orig. 1922), pp. 475-490. Se per Freud, come per Nietzsche, l’Io è «anzitutto un’entità corporea» (cfr. G. Pasqualotto, *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 442-443), esso ha tuttavia un ruolo primario di controllo e di dominio dell’Es. Nietzsche inoltre ricusa la distinzione polare tra “psichico” e “somatico”, e dunque la sussistenza di concetti puramente psicologici in favore di un Sé-corpo come «pluralità senza confini e senza identità» (ivi, p. 445).

⁶² Cfr. A. Giacomelli, *Metafisica e soggettività. Per una critica all’interpretazione heideggeriana della volontà di potenza*, in M. Magno e M. Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l’altrove. Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*, Mimesis, Milano 2016, p. 108.

⁶³ W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, Edizioni Parnaso, Trieste 1998, p. 27 sgg.

⁶⁴ Cfr. F.A. Lange, *Storia del materialismo*, 2 voll., tr. it. di A. Treves, Milano, Monanni 1932 (ed. orig. 1866), I, pp. 109-110. Cfr. J. Salaquarda, *Nietzsche e Lange*, in G. Campioni-A. Venturelli (a cura di), *La ‘biblioteca ideale’ di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, pp. 19-43.

⁶⁵ JGB, § 14, p. 19.

⁶⁶ Ivi, § 12, p. 17. La storia della scienza del primo Novecento confuterà di fatto questa esternazione di Nietzsche, giacché i concetti di atomo e di ontologia atomistica sono stati

La dimensione degli istinti, delle pulsioni, degli affetti, delle tendenze, degli impeti, delle brame e delle passioni ha pertanto la sua scaturigine nel corpo, ma paradossalmente non corrisponde a parti specifiche e fisiologicamente connotate dell'organismo: Nietzsche convoca pertanto una paradossale in-differenza tra sfera propriamente fisico-biologica e sfera psichica alla quale le passioni appartengono, in una prospettiva radicalmente anti-atomistica, anti-materialistica e anti-dualistica di indistinzione tra pulsioni fisiche, processi coscienti e incoscienti (o infra-coscienti). Ecco perché, ancora una volta, qualsiasi riduzionismo biologistico non può di fatto essere accostato alla riflessione nietzscheana sul corpo, né il potenziamento umano potrebbe fondarsi per Nietzsche sul mero superamento dei limiti biologici della specie. Il corpo in quanto "grande ragione" corrisponde infatti per Nietzsche al Sé (*Selbst*), da intendersi come osmosi di *res cogitans* e *res extensa*, ovvero come compendio di processi fisiologici e processi mentali che stanno tra loro in rapporto di continuità e co-implicazione.

5. EUGENETICA. DALL'OLTRE-UMANO AL DISUMANO

La fluidità e l'in-definibile ricchezza che connotano i concetti di *Leib*-corpo e *Leben*-vita portano Nietzsche a considerare l'uomo stesso come «*animale non ancora stabilmente determinato (das noch nicht festgestellte Thier)*»⁶⁷: qualsiasi tentativo eugenetico di "sintetizzare" un corpo potenziato, superumano o oltre-umano sembra pertanto esulare dal progetto antropologico del filosofo. Non è possibile in questa sede ricostruire nella sua complessità il dibattito intercorso tra le interpretazioni politicamente "innocentiste" e quelle di contro indisponibili a soprassedere sulle esternazioni nietzschiane più scomode e perturbanti riguardo alla "nuova scienza" eugenetica teorizzata da Francis Galton – cugino di Darwin – tra gli anni Sessanta e Settanta del XIX secolo. È d'altra parte innegabile che alcuni passi di Nietzsche attestino l'idea di oltreuomo in un limbo di ambiguità:

Io lo definisco in senso chimico il *precipitare di un'eccedenza del lusso dell'umanità*: qui deve venire alla luce una specie *più forte*, un tipo superiore, le cui condizioni di nascita e di conservazione siano diverse da quelle dell'uomo medio. Il mio concetto, il mio *simbolo* per questo tipo è, come si

pienamente reintegrati nel contesto dei modelli contemporanei di fisica atomica, la quale trae alcuni dei suoi fondamenti epistemologici dalle teorie di J.J. Thomson e R. Rutherford. Rispettivamente nel 1904 e nel 1911, i due scienziati fornirono un decisivo contributo sperimentale sulla disposizione degli elettroni e sulla dinamica di deviazione delle particelle. Cfr. M.C. Montani, *Storia dei modelli atomici*, Alpha Test, Milano 2005.

⁶⁷ JGB, § 62, p. 68.

sa, la parola “superuomo”⁶⁸.

L’esplicito riferimento di questo frammento ad una «specie più forte», posto in costellazione con altri passi proditoriamente compendati nella famigerata edizione della *Volontà di potenza* ad opera di Elisabeth Förster-Nietzsche e Heinrich Köselitz (Peter Gast), ha costituito un elemento di legittimazione di quelle interpretazioni che riconobbero nel “superuomo” una specie superiore secondo i canoni delle teorie evoluzioniste⁶⁹. In particolare la sezione della cosiddetta *Volontà di potenza* intitolata *Disciplina e selezione* appare animata dall’intenzione di sistematizzare una teoria scientifica dell’“allevamento” (*Züchtung*) di una razza dei signori e di una razza dei servi, che comporti il rigetto dei “materiali di scarto”⁷⁰. Conseguenziale a tale visione sarebbe una politica volta a favorire l’annientamento dei “malriusciti”, delle “razze decadenti” e l’accoppiamento degli uomini «più forti» con le donne più nobili ai fini della buona discendenza e della neutralizzazione del mescolamento di classi e razze. Senza incombere in un’“ermeneutica dell’innocenza”, interessata a leggere queste istanze biologistiche in termini meramente simbolico-allegorici, l’interpretazione di Heidegger fornisce alcune indicazioni importanti contro la visione “suprematista” dell’*Übermensch*: «Il “superuomo” non è un ideale soprasensibile; non è nemmeno una persona che a un certo punto si annunciasse e comparisse da qualche parte»⁷¹, e ancora: «Superuomo non significa goffo ingrandimento dell’arbitrio delle violenze abituali al modo dell’uomo finora esistito»⁷². Un allievo di Heidegger e grande interprete di Nietzsche quale fu Fink nega a sua volta ogni accezione eugenetico-evoluzionistico-biologistica del superamento di sé da parte dell’uomo: «Si esprime così, alla fine, il pensiero darwiniano dell’evoluzione? È la metafisica nietzschiana fondata su un’ipotesi scientifico naturalistica? In nessun modo»⁷³. Già Simmel, pur non rigettando *tout court* lo sfondo evoluzionistico, parla di superuomo come «ideale funzionale»⁷⁴ all’idea di vivere alla luce dell’eterno ritorno, ponendo

⁶⁸ NF 1887-1888, tr. it. di S. Giametta, in OFN VIII/II, p. 113, 10 [17].

⁶⁹ Cfr. M.C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa 2006.

⁷⁰ Cfr. G. Schank, «Rasse» und «Züchtung» bei Nietzsche, De Gruyter, Berlin-New York, 2000.

⁷¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2005⁴ (ed. orig. 1961), p. 783.

⁷² Ivi, p. 786.

⁷³ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, tr. it. di P. Rocco Traverso, Marsilio, Venezia 1993⁴ (ed. orig. 1960), p. 98.

⁷⁴ G. Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, tr. it. di A. Olivieri, Ponte alle Grazie, Firenze 1995 (ed. orig. 1907), p. 212 sgg. Cfr. G. Penzo, *Nietzsche e il nazismo. Il tramonto del mito del*

l'accento sul motivo kantiano della responsabilità: il superuomo sarebbe in fondo per l'uomo un compito pratico necessario se non si vuol soccombere sotto il peso dell'eternità dell'essere.

La deriva disumana delle letture dell'*Über-mensch* come sovra-persona (*Überperson*) e “sovra-specie” (*Über-art*) su basi eugenetiche dilagherà tuttavia nel primo Novecento tedesco sino a divenire il modello ideologico della pseudo-cultura del nazionalsocialismo. Le giustificazioni filosofiche di un fraintendimento così grave e pregno di conseguenze, che riconosce nel superuomo un archetipo della razza pura, da perseguire attraverso un allevamento selettivo votato ad un esistenzialismo eroico, sono evidentemente molteplici e coinvolgono autori come Leo Berg, Alois Riehl, Hans Vaihinger, Hans Weichelt, Karl Justus Obenauer e – per certi aspetti – Ernst Bertram⁷⁵.

Contro l'immagine stereotipata di “despota”, di “uomo forte”, di “razza superiore” – che raggiungerà il parossismo nelle opere di Mussolini, Baeumler e Rosenberg –⁷⁶ l'oltreuomo rappresenta semmai per Nietzsche «il senso della terra»⁷⁷, l'indipendenza dai valori della trascendenza, la capacità di costante superamento, la *potentia* che consente di porre infinitamente in discussione se stessi, l'innocenza del divenire come farmaco alle ipostatizzazioni e ai pregiudizi rocciosi, la capacità di elargire senza intenzionalità contrapposta al desiderio di supremazia. Il termine “allevamento” (*Züchtung*) rimanda peraltro a quello di “addomesticamento” (*Zähmung*), che costituisce per i regimi totalitari una pratica di controllo delle masse, ma che è evidentemente agli antipodi di qualsiasi pratica di libertà dello spirito così come Nietzsche la intende.

L'immagine dell'*Übermensch* si affranca quindi dal superomismo violento del *Gewaltmensch*, dallo stereotipo dell' “uomo forte”, ovvero da sovrastrutture ideologiche affezionate al tipo umano del «guerriero aristocratico»,

super-uomo, Rusconi, Milano 1997⁴, p. 129.

⁷⁵ Sul tema dell'eroe come *Überperson* e in generale sull'interpretazione del pensiero di Nietzsche nel libro di E. Bertram *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* (1918), cfr. A. Giacomelli, *Mito, leggenda e storia. La biografia simbolica di Nietzsche nell'opera di Ernst Bertram*, «Intersezioni», 2/2017, pp. 267-284.

⁷⁶ Cfr. B. Mussolini, *La filosofia della forza*, Edizioni di Ar, Padova 2006 (ed. orig. 1908); A. Baeumler, *Nietzsche. Il filosofo e il politico*, Lupa Capitolina, Padova, 1983 (ed. orig. 1931); A. Rosenberg, *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Hoheneichen-Verlag, München 1934. Ben più articolata e feconda è l'interpretazione nietzschiana di D'Annunzio, la cui lettura dell'*Übermensch* si esplicita in particolare nel romanzo *Il fuoco*, Rizzoli, Milano 2013² (ed. orig. 1900).

⁷⁷ *Z*, Prologo, § 3, p. 6.

della «magnifica divagante *bionda bestia*, avida di preda e di vittoria». ⁷⁸ Da queste considerazioni si può comprendere come nello *Zarathustra* la forma più elevata e difficile di eroismo non corrisponda ad un'attitudine bellicosa, ma ad una condizione dello spirito caratterizzata dalla piena autonomia e dalla sovrabbondanza: di qui l'importanza del suffisso *Über- ýper*, che indica un *surplus* di potenza che va ben al di là della sfera fisica, ad indicare ciò che trabocca, esubera, straripa, ma anche ciò che è “più che bontà” (*Übergute*), “più che tempo” (*Überzeit*), “straricco” (*Überreich*). Così possiamo leggere in un significativo brano della sezione di *Al di là del bene e del male* intitolata *Che cos'è aristocratico*: «Sta in primo piano il senso della pienezza, della potenza che vuole straripare, la felicità della massima tensione, la coscienza di una ricchezza che vorrebbe donare e largire – anche l'uomo nobile presta soccorso allo sventurato, ma non, o quasi non, per pietà, bensì piuttosto per un impulso generato dalla sovrabbondanza di potenza» ⁷⁹.

6. L'ETOPOIESI PSICOFISICA DEL SÉ

La dimensione di sovrabbondanza simbolica, di esuberanza creativa e di ebbra innocenza dionisiaca che attesta l'*Übermensch* nel regno dell'apparenza priva di essenza, della profondità della superficie, della sovrana *indifferenza* nei confronti di qualsiasi forma di culto – compreso quello del corpo – si intreccia e si fonde inestricabilmente a quella della saggezza e della padronanza del corpo in quanto pluralità del Sé, degli affetti e delle passioni. Se l'oltreuomo convoca un problematico orizzonte di alterità rispetto all'odierno orizzonte antropologico, in una proposta alternativa tanto all'idea di “culto” quanto alla concezione materialistico-biologistica e alle sue derive, *anche* l'uomo quale è oggi può intendere e interpretare il suo corpo come luogo privilegiato di esplicazione della cura e della conquista pratica di sé, come occasione di etopoiesi e unica condizione possibile per la sperimentazione dell'arte di vivere e dell'estetica dell'esistenza, foucaultianamente intesa come *askesis*, come esercizio di riconquista, di fortificazione, di trasformazione e di disciplina. Purché affrancato dalla vita massificata e assopita e dal letargo dell'accontentabilità che caratterizza l'ultimo uomo (*letzter Mensch*), il *Mensch* nietzscheano potrà aderire ad un fecondo concetto di misura, potrà sublimare i suoi istinti senza con ciò neutralizzarli e

⁷⁸ Cfr. GM I, af. 11, p. 240. Per una descrizione della figura della «bionda bestia» cfr. A. Giacomelli, *La bionda bestia e il prete. Considerazioni su GM I a partire dalle sue Lebensformen*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *op. cit.*, pp. 55-84.

⁷⁹ JGB, § 260, p. 179.

gestire rettamente le proprie passioni. Ecco che il “ben riuscito” rimanderà ad un ideale ellenico e poi rinascimentale di *phrónimos*, di saggio-prudente, caratterizzato da salute, autocontrollo e *insieme* da esuberanza creativa. Tanto il rapporto “lirico” di Nietzsche con il corpo, inteso dionisiacamente come occasione di *ex-stasis*, di uscita da sé, di liberazione, di ebbro infrangimento della forma apollinea, quanto il rapporto “tecnico” con il corpo, inteso come evenienza organica, risultano inevitabilmente parziali se non integrati da un’interpretazione est-etica nei termini della *epimèleia heautoù* e della *techne tou biou*: della cura di sé e dell’*ars vivendi*. La dinamica di costruzione e di plasmazione del Sé psico-fisico come fosse un’opera d’arte costituisce in questo senso una chiave di lettura decisiva per la comprensione dell’estetica nietzschiana, che travalica la tradizionale connotazione di scienza del bello nelle arti e nella natura e riconosce nella “grande salute” non uno statico punto d’approdo, quanto piuttosto una condotta dinamica e un esercizio inesausto di acquisizione di se stessi: «Una salute che non soltanto si possiede, ma che di continuo si conquista e si deve conquistare»⁸⁰. Ancora una volta, alla critica dell’ascetismo e della mortificazione del corpo prodotta dalla tradizione platonico-cristiana, Nietzsche non controbatte pertanto con una «Filosofia della forza» o del culto del corpo esaltato come macchina fisico-atletica, da potenziare utilizzando le conoscenze positive acquisite nel campo della biologia, della medicina e della tecnica, quanto semmai con una filosofia della grazia, dell’innocenza, della sottigliezza, della delicatezza, dell’innata sensibilità, della galanteria spiritosa e intelligente, della levità, dell’amore per le cose prossime che si esplica nella dietetica e nell’igiene psico-fisica. Alla disciplina del body-builder, così come alla macerazione ascetica, Nietzsche contrappone dunque da un lato l’amoralismo abissalmente corporeo dell’effrazione dionisiaca della forma, dall’altro la *paraskeue* (l’“equipaggiamento”), l’*adiaforia* (il “distacco” dal risentimento), la *phronesis* (la saggia accortezza), la *sophrosyne* (la moderazione) di matrice ellenistico romana e in definitiva una *Selbstbildung* e un *gymnazein* che riguardano la globalità del Sé psicofisico. Ecco che la capacità dell’*Übermensch* di tramontare, ossia di andare oltre se stesso, richiama la virtù affatto umana della magnanimità (*Grossmut*), ossia della grazia (*Anmut*) di chi non si ferma ad adorare né i propri meriti né la propria immagine. È in questa prospettiva che Nietzsche, alla domanda «Quali uomini si riveleranno allora i più forti?» non potrà che rispondere: «I più moderati, quelli che non hanno *bisogno* di articoli di fede estremi [...] i più ricchi di salute [...] che rappresentano con consapevole orgoglio la forza raggiunta dall’uomo»⁸¹.

⁸⁰ FW, af. 382, p. 262.

⁸¹ NF 1885-1887, cit., p. 206, 5 [71].

BIBLIOGRAFIA

- Anders G., *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2003 (ed. orig. 1956).
- Baeumler A., *Nietzsche. Il filosofo e il politico*, Lupa Capitolina, Padova, 1983 (ed. orig. 1931).
- Bataille G., *Nulla, trascendenza, immanenza*, in Id., *Su Nietzsche*, tr. it. di A. Zanzotto, con uno scritto di M. Blanchot, SE, Milano 2006² (ed. orig. 1973).
- Baudrillard J., *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 1984 (ed. orig. 1976).
- Bertram E., *Nietzsche. Per una mitologia*, tr. it. di M. Keller, a cura di L. Ritter Santini, il Mulino, Bologna, 1988 (ed. orig. 1918).
- Campa R., *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante Edizioni, Bergamo 2010.
- Campa R., *Scienza e superuomo nel pensiero di Friedrich Nietzsche. Per una genealogia del transumanesimo*, «Letteratura-Tradizione», n. 41, 2007, pp. 30-55.
- Campa R., *Una spirale ascendente. Origine e sviluppo della visione escatologica transumanista*, «Pedagogia e vita», n. 2, 2017, pp. 27-40.
- Campioni G., Venturelli, A., (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992.
- D'Annunzio G., *Il fuoco*, Rizzoli, Milano 2013² (ed. orig. 1900).
- Debord G., *La società dello spettacolo*, tr. it. di P. Salvadori, SugarCo, Milano 1990 (ed. orig. 1967).
- Deleuze G., *La logica del senso*, tr. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975 (ed. orig. 1969).
- Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002 (ed. orig. 1962).
- Fink E., *La filosofia di Nietzsche*, tr. it. di P. Rocco Traverso, Marsilio, Venezia 1993⁴ (ed. orig. 1960).
- Fornari M.C., *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa 2006.
- Freud S., *L'io e l'Es*, , tr. it. a cura di C.L. Musatti, in *Opere*, voll. XII, Boringhieri, Torino, vol. IX, 1977 (ed. orig. 1922).
- Giacomelli, A., *Mito, leggenda e storia. La biografia simbolica di Nietzsche nell'opera di Ernst Bertram*, «Intersezioni», 2/2017, pp. 267-284.
- Giacomini B., Gori, P., Grigenti F., (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, ETS, Pisa 2015, pp. 181-210.
- Giacomo, in *La sacra Bibbia*, Unione Editori Cattolici Italiani, Milano 1977.
- Giametta S., *Commento allo Zarathustra*, Mondadori, Milano 1996,
- Gurisatti G., *Nietzsche*, in Id., *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*, Mimesis, Milano 2017.
- Gurisatti G., *Scacco alla realtà. Estetica e dialettica della derealizzazione mediatica*, Quodlibet, Macerata 2012.
- Heidegger M., *Nietzsche*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2005⁴ (ed. orig.

- 1961).
- Holbach P.H.T.d., *Il sistema della natura*, tr. it. a cura di A. Negri, Utet, Torino 1978 (ed. orig. 1770).
- Lange F.A., *Storia del materialismo*, 2 voll., tr. it. di A. Treves, Milano, Monanni 1932 (ed. orig. 1866), vol. I. J.
- Löwith K., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, tr. it. di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2003³ (ed. orig. 1956).
- Lupo L., *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, ETS, Pisa 2006.
- Magno M., Ghilardi, M., (a cura di), *La filosofia e l'altrove. Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*, Mimesis, Milano 2016.
- Mann T., *La montagna incantata*, tr. it. di E. Pocar, Corbaccio, Milano 2012 (ed. orig. 1924).
- Müller-Lauter W., *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, Edizioni Parnaso, Trieste 1998.
- Mussolini B., *La filosofia della forza*, Edizioni di Ar, Padova 2006 (ed. orig. 1908).
- Nietzsche F., *Al di là del bene e del male*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2008²³.
- Nietzsche F., *Aurora*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2004.
- Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2001.
- Nietzsche F., *Ecce Homo*, tr. it. di R. Calasso, Adelphi, Milano 2008.
- Nietzsche F., *Genealogia della morale*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2002.
- Nietzsche F., *Il crepuscolo degli idoli*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2002.
- Nietzsche F., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2005.
- Pasqualotto G., *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano 2008 (ed. orig. 1985).
- Penzo G., *Nietzsche e il nazismo. Il tramonto del mito del super-uomo*, Rusconi, Milano 1997.
- Platone, *Cratilo, Fedone, Leggi*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2005.
- Rosenberg A., *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Hoheneichen-Verlag, München 1934.
- Schank G., *«Rasse» und «Züchtung» bei Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York, 2000.
- Schopenhauer A., *Der handschriftliche Nachlaß*, a cura di A. Hübscher, 5 voll. In 6 tomi, Kramer, Frankfurt a. M., 1966-1975, ristampa anastatica, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985, vol. III.
- Simmel G., *Schopenhauer e Nietzsche*, tr. it. di A. Olivieri, Ponte alle Grazie, Firenze 1995 (ed. orig. 1907).
- Sorgner S.L., *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, «Journal of Evolution & Technology», n. 1, 2009, pp. 29-42.
- Spinoza B., *Etica*, tr. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 2002², (ed. orig. 1677).
- Tuncel Y. (a cura di), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Cam-

bridge Scholars Publishing, Newcastle 2017.

Vozza M., *Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger*, Donzelli, Roma 2001.