

Marsia Barbera

**RIABILITAZIONE DEL CORPO NELLA FILOSOFIA
CONTEMPORANEA: LA FISIOLOGIA NIETZSCHEANA TRA
SCHOPENHAUER E FREUD.**

ABSTRACT. Il principale contributo di questo lavoro consiste nel delineare una filosofia della corporeità servendosi del prezioso apporto di tre grandi pensatori dell'età contemporanea: Schopenhauer, Nietzsche, Freud. Con le definizioni di corpo come luogo della volontà, corpo come grande ragione, corpo come ricettacolo di pulsioni i suddetti autori ci guideranno lungo il sentiero che conduce alla riabilitazione della corporeità. All'interno di questa triade, Nietzsche occupa una posizione centrale, oltre che determinante, poiché rappresenta un punto di snodo fondamentale nella riflessione filosofica che ha fatto del corpo l'oggetto precipuo della sua ricerca. In questa imbastitura filosofica immanente e fisiologica, nonché ontologia del corpo – non *ho* un corpo, ma *sono* corpo – l'autore della “morte di Dio” costituirà il termine di paragone rispettivamente con il suo predecessore, Schopenhauer, ed in seconda battuta con il padre della psicoanalisi di epoca postuma, Freud. Concetti chiave saranno la volontà e la volontà di potenza, l'io e il sé, il Superio e l'Es, la saggezza ignota del corpo ed il corpo pulsionale.

ABSTRACT. The main objective of this paper consists in outlining a philosophy of body focused on the thought of great contemporary authors as Schopenhauer, Nietzsche, Freud. We will see how important is their contribution in the field of corporeality and its rehabilitation: body as the place of volition, body as a big reason and body as the receptacle of instincts. Nietzsche precisely occupies a strategic position between Schopenhauer and Freud, since he is the first philosopher who has introduced a theory of the body, namely a reflection in which the body is the main subject. Thanks to Nietzsche we will move along the ontology of the body – *I have not got a body, I am a body* – of course in relation to Schopenhauer's position, before, and Freud's analysis, after. Key words will be the will and the will to power, the ego and the self, Superego and Id, the body wisdom and the instinctual body.

1. Quadro di riferimento

Friedrich Nietzsche è uno dei più grandi autori che inaugurano la tradizione filosofica contemporanea, il sovvertitore dell'idealismo; un pensatore rivoluzionario che viene a contraddire come mai si è contraddetto. Servendosi del concetto greco "conosci te stesso e diventa ciò che sei" conduce il sapere umano al livello fisiologico, operando uno slittamento dal piano metafisico a

quello corporeo. È il precursore di una epistemologia e gnoseologia naturalista della conoscenza intesa come prodotto di capacità acquisite in modo evolutivo. Questa speculazione filosofica di natura fisiologica lo porta per primo a penetrare e a descrivere i processi inconsci alla base e da cui emerge, come la cima di un iceberg, la coscienza umana con le sue inclinazioni volitive e cognitive:

«Secondo l'ambiente e le condizioni della nostra vita, un istinto emerge come il più stimato e dominante; in particolare, pensiero, volontà e sentimento si trasformano in suoi strumenti»¹.

È così che pensiero, volontà e sentimento divengono strumenti dell'istinto. Prima di Nietzsche, Schopenhauer si era acutamente accorto che la vera natura dell'uomo, in realtà, non è la ragione, ma la sfera istintiva e passionale, tant'è che la ragione, secondo Schopenhauer, è una specie di organo che la passione si conferisce per potersi realizzare.

Nietzsche smonta radicalmente la nozione di sostanza, anche se dal concetto di volontà di potenza sembra trasparire l'assoluta centralità dell'individuo, ma come afferma Zarathustra "*l'essere manca*", e dal suo venire meno si sgretola pure quella particolarissima manifestazione che è l'Io; così

¹ Nietzsche, F., *Frammenti postumi 1884*, a cura di Giametta, S., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., Vol. VII, t. II, Adelphi, Milano 2003, § 27.

Nietzsche nell'opera "Umano, troppo umano" avanza l'inquietante quesito se sia vero o meno che siamo noi a pensare le idee o, piuttosto, siano le idee stesse a pensarsi: vanno e vengono, attratte da processi quasi chimici, senza che vi sia un Io.

Io, dunque, come una pluralità, molteplicità e non più come un unicum.

In questo senso, crolla anche quel "principium individuationis" che Nietzsche recupera da Schopenhauer ne "Il mondo come volontà e rappresentazione". Il paragrafo che segue ci permetterà di capire in che modo.

1.1 La molteplicità dell'io

L'uomo che dà ascolto alla sua corporeità è l'uomo dionisiaco, non già apollineo, il quale è prettamente razionale. Nella filosofia nietzscheana il corpo è presentato come fenomeno fisiologico che esprime una dinamica di forze attive e reattive. Corpo come volontà di potenza che permea l'essenza di tutti gli uomini. Vale, dunque, per Apollo ciò che Nietzsche sostiene e che Schopenhauer aveva già sottolineato, a proposito di Maia, ne "Il mondo come volontà e rappresentazione"²:

² Schopenhauer, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. di Savj-Lopez e De Lorenzo G., Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 416.

«come il marinaio sul mare infuriato e sconfinato [...] sta nella sua debole barca e in lei confida; così l'uomo, solo in mezzo al mondo di tormenti e di dolori, se ne sta tranquillo appoggiandosi e affidandosi al principium individuationis»³.

La fiducia incrollabile in quel principium trova in Apollo la sua più alta espressione, poiché in lui è possibile scorgere quella magnifica incarnazione divina, dai gesti e dagli sguardi che indicano tutto il piacere dell'apparenza in uno con la sua bellezza. Nella frattura del principium individuationis, viceversa, è possibile scorgere l'essenza del dionisiaco, resa ancor più accessibile per mezzo della sua analogia con l'ebbrezza. Di fatti, sia per effetto delle porzioni narcotiche, con cui i poeti parlano, sia per la potenza della gioia e della tracotanza primaverile, si risvegliano i moti dionisiaci. Il fascino dionisiaco non rafforza solo il legame tra uomo e uomo, ma persino la natura ostile celebra la festa della sua riconciliazione con il figlio perduto e l'umanità nella sua interezza.

«La terra offre i suoi doni e le sue fiere rapaci si avvicinano dalle rupi e dai deserti: il carro di Dioniso, coperto da fiori e da ghirlande, è tirato da pantere e tigri accoppiate sotto il suo gioco»⁴.

³ Nietzsche, F., *La nascita della tragedia*, a cura di Giametta S., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. III, t. I, Adelphi, Milano 2008, § 1.

⁴ *Ibidem*.

L'uomo non sarà più mero artista, ma opera d'arte. E la potenza artistica di tutta la natura potrà rivelarsi nel brivido dell'ebbrezza. L'essenza dionisiaca si manifesta anche nella danza, perché solo nella danza è potenziale la massima energia. Dioniso è il vero eroe, è il dio che sperimenta le sofferenze, le passioni e che fa fede al suo legame con la terra. Dioniso è il dio fedele agli echi del corpo. Il suo riso ha generato gli dèi dell'Olimpo, le sue lacrime hanno partorito gli uomini.

Il fenomeno della corporeità funge da filo conduttore per attestare la molteplicità dell'io e per opporsi alla riduzione che da sempre opera la metafisica, teorizzando l'egemonia della coscienza: il corpo non è più un mezzo o uno strumento dell'anima per la salvezza, ma un fine terreno da interpretare.

Il corpo accoglie in sé una pluralità di significati, figure e nature. Corpo dunque come espressione di una molteplicità di forze. È questo che propriamente definisce il corpo dell'uomo: l'essere attraversato da forze inferiori – o reattive – e forze superiori, cioè attive⁵. Tentare di riunificare questa molteplicità o voler trovare a tutti i costi un principio da cui farla derivare è

⁵ Le forze che attraversano l'uomo sono organizzate in modo gerarchico e, come sottolinea Deleuze, per gerarchia si deve intendere la «differenza di forze qualificate in conformità alla loro quantità: forze attive e reattive» (Deleuze, G., *Nietzsche e la filosofia*, a cura di Polidori, F., Einaudi, Torino 2002, p. 61).

un'operazione riduttiva. Avrebbe piuttosto senso delineare quella particolare disciplina che si elegge a interprete della verità del corpo.

La molteplicità è presente persino nel concetto di volontà, poiché in realtà, non esiste soltanto una volontà di potenza, ma una molteplicità di centri di potere in lotta reciproca all'interno dello stesso individuo: l'uomo è quella pluralità di forze che sono ordinate secondo una gerarchia, sicché ci sono elementi che comandano e altri che ubbidiscono. Emerge allora che il concetto di *individuum* è falso. Anzi, quante più contraddizioni portiamo in noi, più ricchi siamo e più possibilità creative abbiamo. Quindi, se l'individuo non esiste, il corpo non è più legato all'io, ma al Sé (*Selbst*), perché, come Nietzsche sottolinea, c'è una netta differenza tra l'io e il sé.

2. La saggezza ignota del sé corporeo

Caratteristica del pensiero fisiologico nietzschiano è la derivazione dal basso di tutte le realtà, compresa quella dell'anima. Anche ciò che sembra più spirituale ed elevato, dalla filosofia alla religione, è soltanto il sintomo di una determinata costituzione psicofisica della quale non si ha coscienza. Per questo Nietzsche spera in una nuova generazione di medici filosofi che sappia

analizzare le trasformazioni e le sublimazioni inconscie dei bisogni fisiologici e degli istinti in ideali e pensieri:

«L'inconsapevole travestimento di necessità fisiologiche sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro-spirituale va tanto lontano da far rizzare i capelli [...]. Dietro i supremi giudizi di valore, da cui fino a oggi è stata guidata la storia del pensiero, sono nascosti fraintendimenti della condizione corporea, sia da parte d'individui sia di classi o di razze intere. E' legittimo ravvisare in tutte quelle ardite stravaganze della metafisica, specialmente nelle sue risposte alla domanda sul valore dell'esistenza, in primo luogo e sempre i sintomi di determinati corpi»⁶.

Tali affermazioni o negazioni costituiscono per Nietzsche indici tanto più apprezzabili in quanto sintomi del corpo, del suo riuscire bene o male, della sua pienezza, potenzialità, dominio di sé nella storia o diversamente delle sue inibizioni, stanchezze, scadimenti, del suo presentire e volere la fine. Dichiara in tal senso Nietzsche:

«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 filosofia non si è trattato fino a oggi di "verità", ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...»⁷.

Il Sé (Selbst), in realtà, è fuori dalla coscienza, siamo governati dal di fuori.

Il corpo e la sua grande ragione governano l'io come uno strumento.

⁶ Nietzsche, F., *La gaia scienza*, a cura di Masini, F., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. V, t. II, Adelphi, Milano 2005, p. 30.

⁷ *Ivi*, p. 31.

«‘Io’ dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, è il tuo corpo e la sua grande ragione. Essa non dice ‘io’, ma fa ‘io’»⁸.

In verità c’è più ragione nel corpo che nella nostra migliore sapienza:

«Strumenti e giocattoli sono il senso e lo spirito: ma dietro di loro sta ancora il Sé [Selbst]. Il Sé cerca anche con gli occhi dei sensi, ascolta anche con gli orecchi dello spirito. Sempre il Sé ascolta e cerca: esso compara, costringe, conquista, distrugge. Esso domina ed è il signore anche dell’io. Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo»⁹.

Qual é dunque la differenza tra l’io e i sé? Se l’io rimanda ancora a quella nozione cartesiana propinata come “Io penso”, nonché come coscienza, il sé è l’entità corporea per eccellenza.

3. Schopenhauer: il corpo come luogo della volontà

Nietzsche interpreta l’Io come molteplicità di forze costantemente in lotta tra loro, tanto che il corpo non “dice Io”, ma “fa Io”, Schopenhauer a sua volta

⁸ Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra*, a cura di Montinari, M., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. VI, t. I, Adelphi, Milano 2007, p. 33.

⁹ *Ibidem*.

legge l'io come la manifestazione particolarissima e superficiale di quella realtà unitaria e profonda che viene definita in termini di volontà.

La volontà è ciò che determina tutto il mondo, il suo obiettivo è compiersi, realizzarsi in qualsiasi forma possa farlo. Anche attraverso l'uomo, entità superiore che permette forme di realizzazione superiori: la capacità conoscitiva serve all'uomo per muoversi nel mondo, ma alla volontà serve che l'uomo possa spingersi a realizzarsi di più. Alla volontà non interessa che l'uomo conosca in sé e per sé, bensì che questa capacità conoscitiva sia un mezzo per consentirgli di elevarsi. I fenomeni non hanno valore di per sé, ma ne assumono solo stando in rapporto all'uomo come mezzo della volontà.

Schopenhauer scrive testualmente:

«Fenomeno è rappresentazione e nulla più; e ogni rappresentazione, ogni oggetto di qualsiasi specie è fenomeno. Cosa in sé è soltanto la volontà che a tal titolo non è affatto fenomeno, anzi ne differisce toto genere. La volontà è la sostanza intima, il nocciolo di ogni cosa particolare e del tutto; è quella che appare nella forza naturale cieca, e quella che si manifesta nella condotta ragionata dell'uomo»¹⁰.

E, riferendosi al mondo, chiosa: «*Il mondo è una mia rappresentazione: ecco una verità valida per ogni essere vivente e pensante*»¹¹. Che cosa significa?

¹⁰ Cfr., Schopenhauer, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, ed. cit.

¹¹ *Ibidem*.

Il mondo è volontà e rappresentazione perché se il soggetto conoscente guarda all'esterno non vede che il mondo come mera rappresentazione, limitandosi dunque all'aspetto fenomenico. Ma c'è un modo per raggiungere l'ambito noumenico dell'essere, ovvero guardare in se stessi. Se non ci è dato cogliere il noumeno degli oggetti, almeno guardando in se stessi è possibile scorgere il noumeno del proprio essere, poiché ogni soggetto è noumeno. A tal proposito l'analisi del corpo è illuminante: il corpo può essere visto sia come fenomeno, sia come manifestazione della volontà. Corpo quindi come oggettivazione della volontà. Scopriamo allora che il noumeno dell'uomo è proprio questa volontà. Guardando in sé, l'uomo scorge la volontà. La volontà dice: "Io voglio"¹².

In altre parole, al di sotto del mondo della rappresentazione – concepito da Schopenhauer quale mondo del fenomeno inteso come apparenza e inganno – sta la volontà che è il fondamento della rappresentazione stessa. La via d'accesso al mondo come volontà è, per il soggetto, il corpo. Il corpo come entità che, attraversato dalla volontà di vivere e di essere, si traduce in azione. Un corpo, quindi, che rivela, al di là della pluralità dei fenomeni conosciuti mediante il principio di causalità e di individuazione, l'esistenza di una volontà.

¹² L'espressione "Io voglio" ritorna nel testo nietzscheano del *Così parlò Zarathustra*, opera rivoluzionaria e complessa che recupera il senso dell'attaccamento alla terra, nonché al corpo e invita l'uomo dell'era della morte di Dio a prendere in mano le redini del proprio destino: «egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore nel proprio deserto [...] lo spirito del leone dice 'io voglio'». (Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 23-24).

Volontà come impulso cieco che si oggettiva nel mondo della rappresentazione. Una volontà unica e identica in tutti gli esseri che vuole sempre e dappertutto la stessa cosa: oggettivarsi nella vita, nell'esistenza.

Quando la volontà si oggettiva nell'uomo diviene ragione, agendo secondo motivi determinati e producendo, al contempo, lotta, conflitto e aggressività volta all'autoaffermazione. Nel corpo dunque si rivela la volontà, giacché il corpo è il luogo cruciale della volontà. Secondo Schopenhauer la verità metafisica dell'essere, nonché la cosa in sé o noumeno, può essere raggiunta attraverso una via di accesso che ogni soggetto è in grado di percorrere, non usando le capacità conoscitive, ma il sentire se stesso come corpo. Attraverso l'esperienza corporea l'uomo sente e sa di essere volontà:

«Al soggetto cosciente che deve la sua individuazione all'identità con il proprio corpo, esso corpo è dato in due maniere affatto diverse: da un lato come rappresentazione intuitiva dell'intelletto, come oggetto tra gli oggetti, sottostante alle loro leggi; ma insieme dall'altro lato, è dato come qualcosa di immediatamente conosciuto da ciascuno, e che vien designato col nome di volontà. Ogni atto reale della sua volontà è sempre infallibilmente anche un movimento del suo corpo. L'atto volitivo e l'azione del corpo non sono due stati differenti [...] L'azione del corpo non è che l'atto della volontà oggettivato, cioè divenuto visibile all'intuizione»¹³.

Questa volontà che dice: "Io voglio" è rielaborata da Nietzsche in termini di volontà di potenza: momento autentico e sacro, che emerge come atto

¹³ Schopenhauer, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, ed. cit., libro II, § 18, p. 138.

creativo. Ogni volontà creatrice altro non è che volontà di potenza. Nietzsche vuole redimere il passato per trasformare tutto il “fu” in un “così ho voluto!”

«*Redimere coloro che sono passati e trasformare ogni “così fu” in un “così volli che fosse!” – solo questo può essere per me redenzione!*»¹⁴.

Ed ancora:

«La volontà è qualcosa che crea». Ogni ‘così fu’ è un frammento, un enigma, una casualità orrida – fin quando la volontà che crea non dica anche: “ma io così voglio! Così vorrò!»¹⁵.

Un atto decisivo in quanto è l’atto umano per eccellenza che ognuno sente ed afferma, poiché chi di esso vive non solo sarà soddisfatto di quanto era ed è, ma esternerà ancora una volta la stessa volontà di viverlo e riviverlo nuovamente per gridare incessantemente “Da capo!”

«L’ideale dell’uomo più tracotante, più pieno di vita e più affermatore del mondo, il quale non soltanto ha imparato a rassegnarsi e a sopportare ciò che è stato e che è, ma vuole riavere, per tutta l’eternità, tutto questo “così come esso è stato ed è”, gridando insaziabilmente: “da capo” non soltanto a se stesso, ma all’intero dramma e spettacolo, e non soltanto a uno spettacolo, ma fundamentalmente a colui che proprio di questo spettacolo ha bisogno e lo rende necessario: poiché egli ha sempre di nuovo bisogno di se stesso – e si rende necessario →»¹⁶.

¹⁴ Nietzsche, F., *Ecce homo*, a cura di Calasso, R., vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 2006, p. 109.

¹⁵ Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 164.

¹⁶ Nietzsche, F., *Al di là del bene e del male*, a cura di Giametta, S., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 2004, § 56.

4. Nietzsche e la filosofia del corpo

Grazie a Nietzsche è possibile restituire un corpo alla filosofia e dare una filosofia al corpo, ovvero riabilitare il corpo mediante una riflessione fisiologica.

In questo senso, ci muoveremo lungo la critica nietzscheana che da Platone si estende a Cartesio, passando per il Cristianesimo:

- Nietzsche Vs Platone e la dicotomia anima – corpo;
- Nietzsche Vs San Paolo e la scissione del corpo in termini di *soma* e *sarx*;
- Nietzsche Vs Cartesio e il dualismo *res cogitans* – *res extensa*

4.1 Nietzsche Vs Platone

Così scrive Platone nel “Fedone”:

«Fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato ciò che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità [...] Pertanto, nel tempo in cui siamo in vita, come sembra, noi ci avvicineremo tanto più al sapere quanto meno avremo relazioni con il corpo e comunione con esso [...] E così liberati dalla follia del corpo, come è verosimile, ci troveremo con esseri puri come noi

e conosceremo, nella purezza della nostra anima, tutto ciò che è puro: questo io penso è la verità»¹⁷.

E continua:

«L'anima è in sommo grado simile a ciò che è divino, immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, sempre identico a se medesimo, mentre il corpo è in sommo grado simile a ciò che è umano, mortale, multiforme, inintelligibile, dissolubile e mai identico a se medesimo»¹⁸.

Inoltre, nell'accentuare i tratti salienti dell'anima, dichiara:

«L'anima ragiona con la sua migliore purezza quando non la turba nessuna di cotali sensazioni, né vista, né udito, né dolore e nemmeno piacere, ma tutta sola si raccoglie in se stessa, lasciando il corpo e, senza alcuno scambio né contatto con esso nella misura in cui si può, si protende verso l'essere»¹⁹.

Se ne deduce dunque che, separata dal corpo l'anima come coscienza di sé, come "io penso", incomincia a pensarsi per sé, poiché secondo la tesi platonica, quando recide i legami con il corpo, non mira ad una ricognizione interiore, ma ad esprimersi come puro pensiero.

Come controbatte Nietzsche? Emblematico è il passo tratto dall'opera "Crepuscolo degli idoli":

¹⁷ Platone, *Fedone*, a cura di Valgimigli, M. e Centrone, B., Laterza, Roma-Bari 2001, 66b-67a.

¹⁸ *Ivi*, 80b.

¹⁹ *Ivi*, 65c.

«La mia diffidenza per Platone ha origini profonde: lo trovo così aberrante da tutti gli istinti fondamentali degli Elleni, così moralizzato, così anticipatamente cristiano, che preferirei usare per l'intero fenomeno Platone la dura espressione di "Alto Ciarlatanesimo" o, se è più gradito all'orecchio, di Idealismo»²⁰.

Ed ancora, nell'opera "La Gaia scienza", chiosa:

«Non siamo liberi, noi filosofi, di stabilire una separazione tra anima e corpo, come fa il popolo; siamo ancora meno liberi di porre una distinzione tra anima e spirito»²¹.

Alla dottrina platonica vanno mosse delle obiezioni, dal momento che la parte corporea e quella spirituale dell'umana natura, non vivono congiunte nell'uomo solo durante la sua esistenza, per poi slegarsi definitivamente al termine della stessa, bensì anima e corpo nascono, maturano, periscono e addirittura risorgono al medesimo tempo. Ragion per cui l'anima dell'uomo è il suo stesso corpo, dunque non può essergli nemica, ostile, tanto meno considerata immortale, invincibile o imperitura.

²⁰ Nietzsche, F., *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, a cura di Masini, F., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G. e Montinari, M., vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 2008, p. 132.

²¹ Nietzsche F., *La gaia scienza*, cit., pp. 31-32.

4.2 Nietzsche Vs il cristianesimo paolino

La critica nietzscheana si estende da Platone alla dottrina cristiana. Il cristianesimo è difatti considerato l'erede della filosofia platonica o meglio ancora definito da Nietzsche un platonismo per il volgo: la versione volgare della tradizione platonica.

Il cristianesimo ha innalzato la tesi platonica dell'esistenza di un mondo intelligibile separato da quello sensibile e materiale o per meglio dire terreno, ridotto a pura apparenza, a mero inganno. L'obiettivo di Nietzsche è smascherare la metafisica e il suo errore fondamentale ovvero la contrapposizione di quel mondo spacciato per autentico e superiore, promessa di una vita migliore, rispetto ad un mondo apparente, inferiore e caduco.

La morale cristiana si fonda su realtà soprasensibili, su ideali divini, su dogmi ritenuti sacri, su credenze ultraterrene che per Nietzsche nulla hanno di sublime e di eterno, ma che scaturiscono dalla forza degli istinti. Quindi "umane, troppo umane". Tuttavia ne consegue che la prima vittima della svalutazione del reale e della sua sostituzione con un mondo metafisico sia proprio il corpo.

E allora, a suggerimento di Nietzsche, tutte le tavole dei valori, tutti i “Tu devi!” della storia devono essere interpretati innanzi tutto dalla fisiologia, ancor prima che dalle altre discipline di natura umanistica.

Nietzsche rivolge una critica serrata nei confronti del cristianesimo in quanto espressione di una vita decadente e risentita, che reprime le ragioni del corpo. I sentimenti del cristianesimo agiscono sulla profonda corruzione della mente e del cuore: esso vuole annientare, spezzare, stordire o inebriare.

Nell’opera “Umano, troppo umano” leggiamo:

«Il cristianesimo schiacciò e frantumò l’uomo completamente e lo sprofondò come in una fonda palude: poi, nel sentimento di totale abiezione, fece brillare tutto a un tratto lo splendore di una divina pietà, sicché l’uomo sorpreso, stordito dalla grazia, emise un grido di rapimento e per un attimo credette di portare in sé il cielo intero»²².

L’attacco al cristianesimo è tangibile anche in altre opere nietzscheane quali “La nascita della tragedia”, in cui scrive:

«Sin dal principio il cristianesimo è essenzialmente e fondamentalmente nausea e sazietà che la vita ha della vita, nausea soltanto travestita, soltanto nascosta, soltanto mascherata con la fede in un’altra migliore vita»²³.

²² Cfr., Nietzsche, F., *Umano, troppo umano*, I, a cura di Giametta, S., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. IV, t. II, Adelphi, Milano 2004.

²³ Nietzsche, F., *La nascita della tragedia*, cit., p. 10.

I tratti inconfondibili del cristianesimo sono: l'odio per il mondo, la maledizione contro gli affetti, l'avversione per tutto ciò che gode di ottima salute, per la bellezza, la forza e la sensualità; un al di là inventato per calunniare meglio l'al di qua. Di fronte alla dottrina cristiana la vita deve avere costantemente e inevitabilmente torto, dato che la vita è qualcosa di essenzialmente immorale. Deve essere schiacciata sotto il peso del disprezzo, dell'affaticamento, del malumore e dell'impoverimento²⁴.

Il cristianesimo è contro natura, è natura che rinnega se stessa. Il cardine supremo su cui poggia il cristianesimo è la menzogna. A proposito di menzogna Nietzsche scrive ne "L'Anticristo":

«Chiamo menzogna il non voler vedere qualcosa che si vede, il non voler vedere qualcosa così come lo si vede: non ha rilevanza il fatto che la menzogna abbia luogo alla presenza di testimoni o senza testimoni. La menzogna più consueta è quella con cui si mente a se stessi: mentire ad altri è, relativamente, l'eccezione»²⁵.

Il cristianesimo è dunque la religione della compassione, della decadenza e del risentimento. A questo punto, non entreremo nel merito della genealogia della morale, quindi nella distinzione nietzscheana tra la morale dei signori e

²⁴ A tal proposito si rimanda all'osservazione di Penzo: «Tutto ciò che è ideale è per Nietzsche simbolo di decadenza, per il semplice fatto che si tratta di un estremo depotenziamento della vita» (Penzo, G., *Nietzsche allo specchio*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 214).

²⁵ Nietzsche, F., *L'anticristo*, a cura di Masini, F., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 2003, pp. 79-80.

degli schiavi, né della tesi legata alla cattiva coscienza e relativo significato degli ideali ascetici. Piuttosto ci soffermeremo ad analizzare verso quale tipo di cristianesimo è rivolta l'ostilità di Nietzsche.

La critica nietzscheana va per l'appunto collocata nell'ambito della distinzione tra un cristianesimo autentico e un cristianesimo inautentico, dal momento che esiste un duplice volto del cristianesimo: un cristianesimo delle origini ed una religione da lui definita psicologia del redentore. In quest'ultimo caso Nietzsche fa riferimento a Cristo, quando invece parla di cristianesimo delle origini si rifà al cristianesimo dopo Cristo, ossia la dottrina introdotta dall'apostolo Paolo, ritenuta dal filosofo una contraffazione ed un sovvertimento dell'autentico messaggio di Cristo.

Ancora ne "L'Anticristo" Nietzsche scrive:

«Racconto la storia autentica del cristianesimo. Già la parola cristianesimo è un equivoco, in fondo è esistito un solo cristiano e questi morì sulla croce. Il Vangelo morì sulla croce. Ciò che a cominciare da quel momento è chiamato Vangelo, era già l'antitesi di quel che lui aveva vissuto: una cattiva novella, un Dysangelium»²⁶.

Così, secondo Nietzsche, dopo la croce di Cristo il Cristianesimo è solo un pretesto per la supremazia di certi istinti, un mondo di ideali, tipico dei deboli e malformati. Paolo è l'inventore della cristianità manomessa, è l'apostolo che si

²⁶ *Ivi*, p. 50.

pone agli inizi del *Dysangelium*, nonché della cattiva novella, poiché non solo cambia il volto del cristianesimo autentico, ma ne segna persino la fine. La sua logica cinica e spietata rappresenta la causa del tramonto della parola di Gesù e funge anche da pretesto per il ritorno al potere dei sacerdoti:

«Provo strazio per questi preti, guardate le capanne che si sono costruiti! Chiese essi chiamano le loro caverne dal profumo dolciastro. Com'è falsa questa luce, che tanfo l'aria! Qui, dove l'anima non può volare in alto, verso la propria altezza»²⁷.

La feroce condanna che Nietzsche rivolge al cristianesimo non riguarda dunque la dottrina di Gesù, ma l'insegnamento paolino dopo Gesù.

Sempre ne "L'Anticristo" scrive:

«egli cancellò, né più né meno, lo ieri, l'avant'ieri del cristianesimo, inventò per sé una storia del primo cristianesimo. E più ancora, falsificò di nuovo la storia d'Israele [...] con Paolo, il sacerdote volle ancora pervenire alla potenza»²⁸.

La dicotomia platonica tra anima e corpo è estremizzata e radicalizzata da Paolo in termini di dualismo tra carne e corpo, ovvero *Sarx* e *Soma*. La chiesa ha accolto il messaggio dell'apostolo, messaggio che individua nella carne umana la caducità, l'impurità e il vizio. Puntando su questa netta distinzione il

²⁷ Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 101-102.

²⁸ Nietzsche, F., *L'anticristo*, cit., p. 55.

cristianesimo attribuisce all'uomo l'epiteto di peccatore carnale, poiché il suo corpo si è assoggettato alla carne, diventando corpo peccaminoso, lascivo e indomito. Corpo insano, impuro, votato al supplizio e alla trasfigurazione eterna.

Nella Lettera di S. Paolo apostolo ai Romani difatti si legge:

«Non regni dunque il peccato nel vostro corpo mortale per ubbidire alle sue concupiscenze; e non prestate le vostre membra al peccato, come strumenti di iniquità»²⁹.

Ed ancora, nella Lettera ai Galati, scrive:

«Camminate secondo lo spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne; la carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste. Le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere; circa queste cose vi preavviso, come già ho detto, che chi le compie non erediterà il regno di Dio [...] Non vi fate illusioni; non ci si può prendere gioco di Dio. Ciascuno raccoglierà quello che avrà seminato. Chi semina nella sua carne, dalla carne raccoglierà corruzione; chi semina nello spirito, dallo spirito raccoglierà vita eterna»³⁰.

Ed infine, nella Seconda Lettera ai Corinzi, sottolinea che:

²⁹ Cfr., San Paolo, *Lettera ai Romani* 7, 12-13.

³⁰ Cfr., San Paolo, *Lettera ai Galati* 6, 6-12.

«In realtà, noi viviamo nella carne, ma non militiamo secondo la carne»³¹.

A questo punto facciamo pure una riflessione, un appunto alla dottrina paolina, perché l'essere dell'uomo è corpo e questo corpo è carne. Se la carne non può in alcun modo salvarsi, allora il Verbo di Dio non avrebbe dovuto farsi carne perché, come ci è noto, il Verbo si è fatto carne affinché la carne diventasse verbo³².

In altri termini, se non c'è salvezza per la carne, come sostiene Paolo, allora Cristo non ha davvero riscattato gli uomini col suo corpo e col suo sangue³³.

San Paolo rigorosamente scrive: «È bene non mangiare carne, né bere vino...»³⁴.

In più, il cristianesimo è l'unica religione in cui Dio si incarna, si fa uomo in modo da esperire la vita corporale nelle sue passioni e nei suoi istinti.

³¹ Cfr., San Paolo, *Seconda Lettera ai Corinzi 10, 3*.

³² A tal proposito, richiamandosi ai saggi greci, Lacroix commenta: «Per i padri greci, la carne è insieme oggetto e mezzo della salvezza; è oggetto perché è stata mezzo e viceversa». (Cfr., Lacroix, X., *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, a cura di Zaccherini, G., Dehoniane, Bologna 2005, p. 203).

³³ Cfr., l'ultima cena: «Ora, mentre essi mangiavano, Gesù prese il pane e, pronunciata la benedizione, lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli dicendo: "Prendete e mangiate; questo è il mio corpo". Poi prese il calice e, dopo aver reso grazie, lo diede loro, dicendo: "Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati"» (*Matteo 26, 26-29*).

³⁴ Cfr., San Paolo, *Lettera ai Romani 14, 21*.

La figura di Cristo è inevitabilmente in stridente opposizione con il cristianesimo. È un modello di esistenza immorale poiché in netta contrapposizione con la morale del tempo. Cristo non conosce né colpa, né castigo; non va in collera né oppone resistenza. La sua parola riflette l'interiorità: via, vita e verità.

Nietzsche nutre una profonda ammirazione nei confronti della forza rivoluzionaria di Gesù, il quale sovverte l'ordine sociale opponendosi alla legge del tempo, trasvalutando tutti i valori fittizi e rendendo ricchi i poveri e poveri i ricchi: «*In verità vi dico: difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli*»³⁵.

Nietzsche rivolge a Cristo espressioni di grande stima: santo anarchico, grande simbolista, messaggero della lieta novella, “idiota” inteso secondo l'omonima opera di Dostoevskij, quale uomo singolare ed esemplare, uomo interiore e puro.

Cristo non si pone a capo di nessuna casta, non condanna il mondo né i suoi peccatori, ma testimonia un nuovo stile di vita. Rifiuta la legge ebraica (*non l'uomo per il sabato, ma il sabato per l'uomo*), promuove l'etica dello straniero e del viandante (*perché ebbi fame e mi deste da mangiare*), ama le prostitute come la Maddalena, il ladrone sulla croce (*in verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso*), esalta la sua corporeità: ha fame e sete, con la saliva guarisce un

³⁵ Cfr. *Matteo 19, 23-24*.

sordomuto e, soprattutto, non si sottrae alla fustigazione, agli insulti, agli sputi e alla condanna della Crocifissione. È il protagonista di una via crucis che, nell'arco di 14 stazioni, lo mette a dura prova fisica e psichica, quindi fisiologicamente, esponendolo al dolore, alle ferite, alle piaghe, al martirio corporeo del legno della sua croce e della corona di spine di cui si lascia cingere il capo.

Cristo muore e risorge. Muore nella totale agonia del corpo, nonché della sua carne e del suo sangue e poi risorge per essere nuovamente corpo:

«Venne Gesù, si fermò in mezzo a loro e disse: “Pace a voi!”. Detto questo, mostrò loro le mani e il costato [...] Poi disse a Tommaso: “Metti qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano e mettila nel mio costato [...]»³⁶

4.3 Nietzsche VS Cartesio

Arrivati a questo punto si capisce bene che il filo conduttore della corporeità diventa un elemento centrale nel rovesciamento dell'ascetismo e della morale platonico-cristiana. Come suggerisce Nietzsche, noi siamo corpo in tutto e per tutto.

³⁶ Cfr., *Giovanni 20*, 19-25.

Se nei confronti di Platone e del cristianesimo paolino la critica nietzscheana ha una certa consistenza, l'attacco più duro e sfrenato è rivolto a Cartesio, il padre della modernità che ha ripreso il dualismo platonico-cristiano dell'anima e del corpo, spogliandolo di ogni rivestimento mitico e religioso, al fine di riproporre la separazione in termini di *res cogitans* e *res extensa*. Cartesio priva il corpo del suo mondo e di tutte quelle formazioni di senso che si fondano sull'esperienza corporea, per relegarlo a mera *res extensa* che lo identifica esclusivamente come oggetto e che quindi sottostà, al pari di tutti gli altri oggetti o corpi, alle leggi fisiche dell'estensione e del movimento³⁷.

L'anima, a sua volta, viene pensata come puro intelletto, nonché come ego intersoggettivo. Questo ego cogito è, a ben vedere, quel che resta di un'astrazione preliminare che prescinde da quanto è corporeo e terreno. L'ego cogito è un io decorporeizzato e demondanizzato³⁸.

La tesi cartesiana è basata sulla convinzione che sia possibile concepire i corpi solo in virtù della facoltà di intendere che è in noi e non tramite i sensi.

³⁷ Sull'accezione cartesiana del corpo come mera esperienza sensibile si rimanda all'osservazione di Galimberti: «Il passaggio esplicito dall'interiorità all'esteriorità dell'anima, a cui la pratica cristiana aveva dato il suo contributo, avviene con Cartesio che, nel radicalizzare il dualismo platonico, finisce con l'abolirlo, risolvendo corpo e mondo in rappresentazioni dell'anima» (Galimberti, U., *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 68).

³⁸ Se l'io è solo un io della coscienza, quindi del tutto svincolato dalle necessità fisiologico-corporee, ne deriva che il corpo è esclusivamente un corpo intellettuale: «un corpo in idea, non in carne e ossa, un corpo che ha un male, non che sente dolore, un corpo anatomico non un soggetto di vita» (Galimberti, U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 72).

Non li conosciamo in quanto li vediamo, li tocchiamo o li sentiamo, bensì solo perché li concepiamo. Nella “II Meditazione metafisica” Cartesio scrive:

«Suppongo dunque che tutto quello che vedo sia falso [...] la figura, l'estensione, il moto, il luogo, lo spazio sono delle pure chimere. Quale sarà dunque la verità? Forse questo solo, che non vi è nulla di certo! [...] Alla fine bisogna ritenere valido solo questo: la proposizione Io sono, Io esisto ogni qual volta viene da me espressa o anche solo concepita con la mente, necessariamente è vera»³⁹.

Ed ancora:

«Ho trovato: è il pensiero, questa sola facoltà non può essere staccata da me. Io sono, io esisto, è certo! Ma per quanto tempo? Evidentemente per tutto il tempo che penso [...] Non sono quell'insieme di membra che si chiama corpo umano, non sono neanche un qualche tenue soffio infuso in queste membra, non vento, non fuoco, non vapore, non alito; ho preso infatti come punto di partenza che tutto questo sia nulla. Ma rimane questo principio: che tuttavia io sono qualcosa. Che cosa sono dunque? Una cosa che pensa. E che cosa è essa? Certo una cosa che dubita, comprende, afferma, nega, vuole, disvuole, immagina anche e percepisce»⁴⁰.

L'io Penso è dunque in Cartesio l'io della mente o dell'intelletto. Di tutto si può dubitare, ma non della facoltà intellettiva che è in noi. Se i sensi sono fallaci, ingannatori e se posso fingere di non avere un corpo – spiega Cartesio – non per questo posso fingere che io non sia.

Scrive infatti nel “Discorso sul metodo”:

³⁹ Cartesio, R., *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, a cura di Landucci, S., vol. II, Laterza, Roma-Bari 1997, *Seconda meditazione*.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 31-32.

«Dal fatto stesso di pensare a dubitare della verità delle altre cose, seguiva con grande evidenza e certezza che io esistevo! E osservando che questa verità, Penso dunque Sono, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo»⁴¹.

Principio fortemente osteggiato da Nietzsche che ribatte in questi termini:

«Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza»⁴².

Ed inoltre, nel “La gaia scienza”, afferma:

«Non siamo ranocchi pensanti, apparecchi per obiettivare e registrare, dai visceri congelati. Noi dobbiamo generare costantemente i nostri pensieri dal nostro dolore e maternamente provvederli di tutto quel che abbiamo in noi di sangue, cuore, fuoco, piacere, passione, tormento, coscienza, destino, fatalità»⁴³.

L'esistenza umana non è fondata dunque sull'io razionale o per meglio dire sul cogito, bensì sul corpo che permea della sua essenza tutto il resto. Con Nietzsche apprendiamo che il corpo è il fenomeno più ricco, preponderante e meraviglioso. Corpo come filo conduttore di una filosofia che si fa fisiologica, immanente, perché tiene fede alla terra, nonché alla corporeità.

Il *cogito ergo sum* è assolutamente oppugnabile poiché io non sono in quanto penso, rifletto, immagino, etc., bensì piuttosto penso, rifletto, immagino

⁴¹ Cartesio, R., *Discorso sul metodo*, in Opere filosofiche, tr. it. di Garin, M., vol. I, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 312.

⁴² Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 33.

⁴³ Nietzsche, F., *La gaia scienza*, cit., p. 32.

solo perché sono. La giusta transizione va dal *sum* al *cogito* e non più dal *cogito* al *sum*, come propinataci da Cartesio.

Innanzitutto io sono: *Sum ergo cogito!*

L'ego esiste solo in virtù del suo corpo. L'ego è prima di tutto sostanza corporea, esistenza fisiologica. Nessun "io penso" può ignorare, né rinnegare il "mio" corpo.

Per bocca del profeta Zarathustra, Nietzsche implora la fedeltà alla terra come fedeltà alla propria corporeità: noi non abbiamo un corpo, ma siamo un corpo⁴⁴; «*corpo io sono in tutto e per tutto e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo*»⁴⁵.

Del resto, spiega Nietzsche, se il corpo è compromesso, se sono febbricitante, se ho digerito male, se soffro di insonnia, se ho un arto dolorante, se sono di pessimo umore anche le migliori facoltà intellettive saranno compromesse. Dunque, ancora una volta, *penso solo perché sono*.

Emblemi della fedeltà alla terra, così come al corpo sono Cristo, Dioniso e il Superuomo.

- Cristo, per l'onestà della sua condotta di vita e perché sovverte l'ordine sociale vigente;

⁴⁴ Sull'argomento in questione si rimanda a Nancy, J.-L., *Corpus*, a cura di Moscati, A., Cronopio, Napoli 1995.

⁴⁵ Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 33.

- Dioniso, perché è il dio della vita che non ha bisogno di essere giustificata, né giudicata. Per l'ebbrezza e l'energia dirompente che gli sono proprie;

- il Superuomo, perché è il nuovo appiglio dell'umanità, il vivente che esalta gli impulsi e le passioni, che ride e che danza.

Fedeli alla terra, dunque, poiché fedeli alla ricchezza del proprio sentire corporeo.

Grazie a Nietzsche si torna a considerare l'uomo come complessità corporea, come terreno ambivalente di ordine e caos, di spirito e corpo, un *quid novum* e come tale sempre un *unicum*.

5. Le pulsioni del corpo: da Nietzsche a Freud

Il rapporto di Freud con Nietzsche si può considerare da due punti di vista: storico e dottrinale. Storico, in quanto Nietzsche fu uno dei filosofi letti con entusiasmo da Freud, per lo meno sin dall'età di 17 anni. Inoltre, il suo grande amico Joseph Paneth conobbe il filosofo personalmente e l'orientamento risultò più determinante.

Dal punto di vista dottrinale, invece, l'influenza di Nietzsche su Freud si può vedere in molti temi, quali l'inconscio, l'Es, l'origine della coscienza morale e la rimozione.

Un tema basilare comune a entrambi i pensatori è la derivazione dal basso di tutto ciò che la società, la religione, la cultura propina come ascetico: tutto quello che sembra nobile e puro non è altro che una sublimazione delle pulsioni. Anzi, il cristianesimo e la morale della civiltà occidentale sono la causa principale della nevrosi⁴⁶. Inoltre, nelle “Cinque conferenze sulla psicoanalisi” dell’anno 1909, si trova un brano, che ci ricorda la concezione nietzschiana dei cristiani nevrotici ed esauriti:

«La nevrosi sostituisce nella nostra epoca il convento nel quale solevano ritirarsi tutte le persone che la vita aveva deluso o che si sentivano troppo deboli per affrontarla»⁴⁷.

Freud arriva dunque esplicitamente ad affermare che la religione non ha futuro e che dovrà esaurirsi. Molto significativo, a tal proposito, è il titolo di uno scritto del 1927, “L’avvenire di un’illusione”⁴⁸: del resto, se di illusione si tratta è evidente che non avrà alcun avvenire.

La psicoanalisi supera il cristianesimo perché, mentre nel cristianesimo il “ritorno del rimosso” produce dei sintomi nevrotici ossessivi, soprattutto negli atti liturgici, nella psicoanalisi invece si verifica una presa di coscienza tale per

⁴⁶ Cfr., Freud, S., *Psicoanalisi della società moderna*, a cura di Galassi, C. e Sanders J., Newton Compton, Roma 2010.

⁴⁷ Cfr., Freud, S., *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, a cura di Staude, A., Bollati Boringhieri, Torino 1997.

⁴⁸ L’opera in questione è una raccolta degli scritti freudiani dedicati al tema religioso, in cui credenze e pratiche passano sotto la lente deformante dei processi inconsci. (Cfr., Freud, S., *Totem e tabù. L’avvenire di un’illusione. L’uomo Mosé. E altri scritti sulla religione*, a cura di Luchetti, A., Rizzoli, Bologna 2012).

cui i sintomi spariscono. In fondo l'azione suprema è riuscire a portare a compimento la morte di Dio nella coscienza.

Preso di coscienza che Nietzsche ha già sperimentato in veste di primo "sensista" e soprattutto di pensatore che inaugura una filosofia fisiologica nell'era della morte di Dio. Morte di Dio intesa come il compimento del mondo delle idee e degli ideali, come cessazione della metafisica. A causa di questa perdita l'uomo è abbandonato a se stesso, privato di qualsiasi illusione: non ha più alcuna speranza di scoprire, né di appellarsi ad una verità trascendente.

Nietzsche introduce una filosofia immanente in sostituzione di quella soprasensibile. Elabora un pensiero fisiologico come superamento della metafisica. Nell'epoca della morte di Dio la vita assume un significato specificamente biologico: vita intesa come dimensione terrena e corporea. È attraverso il tema del corpo che Nietzsche focalizza il problema dell'esistenza, la quale è essenzialmente influenzata dagli umori del corpo e dagli stati fisiologici di salute e malattia. Il quesito della vita è affrontato sulla base degli effetti che i fattori climatici, i luoghi in cui si dimora e la dieta alimentare producono sul corpo. La filosofia diviene fisiologica in quanto espressione di una molteplicità biologica: la corporeità. Con Nietzsche apprendiamo che i veri valori e le reali problematiche attengono al piano immanente e non più alla sfera trascendente. Tutto è corpo, il corpo è una grande ragione che va volta per volta ascoltata. Ed il sapere, la ricerca filosofica, così come la coscienza stessa sono

fortemente influenzate dal corpo e dai suoi stati fisiologici di gioia, ansia, paura, e così via.

5.1 Il concetto di pulsione

Se grazie a Nietzsche si manifesta la saggezza ignota del sé corporeo, con Freud assistiamo ad una riabilitazione del corpo in termini di pulsione: corpo come ricettacolo di pulsioni. A tal fine, è prima di tutto necessario chiarire il concetto di pulsione.

Gli esseri umani sono guidati da due pulsioni basilari: la libido, componente della pulsione di vita (*Eros*) e la pulsione di morte (*Thanatos*). La descrizione di Freud della libido comprende la creatività e gli istinti. La pulsione di morte è invece definita come un desiderio innato finalizzato alla creazione di una condizione di calma o non-esistenza. Quando le pulsioni e l'energia libidica rimangono fissate nell'inconscio generano nevrosi e psicosi. In altre parole, se non riusciamo a soddisfare i nostri bisogni e non diamo ascolto ai richiami della nostra corporeità diventiamo soggetti nevrotici e sofferenti. In questa teoria si cela la tesi nietzscheana secondo cui anche lo spirito più eccelso che tende a reprimere la sua sensualità o i richiami del suo corpo rischia di diventare acido e rattrappito, cioè di comprometersi fortemente.

5.2 *La sessualità repressa*

Il contributo di Freud, nel percorso della riabilitazione del corpo, è notevole poiché è da ritenere non solo il padre della psicoanalisi, ma allo stesso tempo il fondatore di una metapsicologia, ossia di quella psicologia che da mero strumento per risolvere problemi diventa una teoria generale sull'uomo. In particolare, Freud intraprende uno studio dettagliato sul corpo a partire dalla sessualità infantile. E lungo i suoi studi si convince sempre più della centralità della sessualità nella vita umana, evidenziando come le pulsioni che stanno alla base della vita siano sessuali e come dal sesso derivino perfino la civiltà e molte altre cose.

Il bambino, nella fattispecie, ha una sua sessualità e, in forma volutamente provocatoria, Freud lo definisce un "essere perverso poliformo": quando si nasce, si ha una forma di sessualità a trecentosessanta gradi, una sessualità diversa da come la intende e ci impone di intenderla la civiltà di cui siamo figli: la sessualità, secondo Freud, coincide con la capacità di provare piacere con il corpo attraverso funzioni che non sono strettamente fisiologiche e, pertanto, il bambino prova sì piacere nel prendere il latte materno perché soddisfa la sua esigenza di cibo – che è un'esigenza meramente fisiologica – ma è anche vero che prova piacere a succhiare il seno materno (e il ciucciottino nasce da questa considerazione), il che è una forma di sessualità. Il bambino dunque è

“polimorfo” perché in lui la limitazione della sessualità imposta dalla civiltà non è del tutto presente e la sua sessualità non è ancora orientata ad una sola zona erogena; man mano che egli cresce, subisce l’influenza della società e finisce per identificare la sessualità solo con la zona erogena genitale. Quindi, oltre ad essere polimorfo, il bambino è anche perverso perché in lui ci sono tutte quelle forme di sessualità che un po’ alla volta vengono tagliate fuori dalla società in cui vive, perché ritenute perverse⁴⁹.

Chiaramente, rispetto a Nietzsche, Freud si spinge ben oltre nelle sue esplicite interpretazioni sulle pulsioni del corpo. Il presupposto del discorso è che, in assenza di riscontri fisiologici, la vita psichica deve essere interpretata sulla base di una forte pulsione interna che va scaricata, quasi come se esistesse un flusso di energia interiore che finché non viene scaricato fa star male; e, secondo Freud, tale energia interna è soprattutto una pulsione sessuale, definita appunto libido⁵⁰.

Se per Freud questa esigenza fisiologica che da dentro ci comanda e ci richiama è un’esigenza prettamente sessuale, per Nietzsche altro non è che un

⁴⁹ Per l’approfondimento della definizione del bambino come “essere perverso e polimorfo” si rimanda al testo di Bobbio, A., *Il bambino tra teoria ed educazione. Visioni, interpretazioni e problemi di pedagogia dell’infanzia*, ed. II, Feltrinelli, Milano 2008: «Ad un modello di bambino idealizzo, deprivato delle energie istintuali più profondamente umane, Freud contrappone un’infanzia esposta al turbinio delle passioni e fortemente condizionata da un Eros che si configura come esclusiva e dirompente fonte di azione» (cit., p. 76).

⁵⁰ Sul tema della libido, Cfr., Jung, C. G., *La libido. Simboli e trasformazioni*, a cura di Mancuso, C., Newton Compton, Roma 2007.

istinto vitale a tutto tondo, ovvero che non si riduce esclusivamente alla sfera sessuale, bensì è più specificamente fisiologica.

5.3 Principio del piacere e principio di realtà

Nell'elaborazione di questa metapsicologia un primo tentativo di spiegare il conflitto che travaglia la psiche umana risiede nell'osservare due principi opposti fra loro, che Freud chiama appunto principio del piacere e principio di realtà.

L'uomo, spiega Freud, di per sé vorrebbe sempre tendere a soddisfare all'istante il piacere che prova, per poter così trovare una forma di equilibrio interno; tuttavia al principio del piacere, per cui si è indotti a realizzare sempre e comunque il proprio piacere, si oppone il principio di realtà, ovvero la consapevolezza delle richieste provenienti dall'ambiente circostante: se infatti tutte le nostre pulsioni fossero immediatamente realizzate, non solo verremmo meno alle regole della società, ma inficeremmo persino la nostra specifica sopravvivenza fisica. Motivo per cui, non a caso, ciascuno di noi tende a reprimere parzialmente il principio del piacere in funzione del fatto che deve vivere e convivere con i propri simili, nonché coesistere con il resto della società.

Secondo questa interpretazione freudiana l'uomo vive in un perenne conflitto, una tensione ineliminabile per cui nessuno dei due principi può venir meno: le pulsioni devono essere scaricate, ma tenendo conto della realtà circostante. Da ciò sorge, gradualmente, un conflitto interiore, proprio come nei sogni emergono tutte le cose rimosse dalla coscienza.

Ed è curioso notare come questa distinzione tra i due principi rievochi fortemente quella nietzscheana tra il dionisiaco e l'apollineo: come per Nietzsche anche per Freud alla base dell'uomo vi sono pulsioni irrazionali e vitalistiche, ovvero dionisiache, che però vengono ridimensionate dall'apollineo, cioè dalle regole imposte dalla società e dalla razionalità.

Potremo allora dedurre che il principio del piacere sta al principio di realtà come il dionisiaco sta all'apollineo. In più, esattamente come accade per il dionisiaco e l'apollineo, anche il principio di realtà e quello del piacere, se meglio analizzati, risultano essere due facce della stessa medaglia: il principio di realtà altro non è se non una delle manifestazioni del principio del piacere. Più precisamente, consiste nell'esprimere il piacere attraverso una sua forma mediata.

L'analisi condotta sui due principi consente dunque a Freud di definirli come complementari: il principio del piacere comprende anche il principio di realtà, manifestandosi in una delle forme mediate proprio dal principio di realtà.

5.4 Il regno delle pulsioni: l'Es e il Superio

A questo punto non ci resta che analizzare le tesi di Freud relative all'Io, per trarne un ulteriore elemento di confronto con Nietzsche.

Cos'è l'Io per Freud?

Se Nietzsche aveva messo in dubbio la compattezza della nozione di Io, Freud con le cosiddette “topiche” la sfalda del tutto, suggerendo l'idea che non vi sia una personalità ben definita e dotata di svariate manifestazioni, ma che esistano piuttosto tanti regni separati di cui il nostro Io rappresenta solo un particolare aspetto⁵¹.

Per l'appunto, nella “seconda topica”, che è quella di gran lunga più famosa, emergono tre elementi diversi che costituiscono l'io:

- 1) l'*Io* o *Ego* che è la personalità cosciente;
- 2) il *Superio* o *Superego* che è la coscienza che si sovrappone alle decisioni dell'Io;
- 3) l'*Es* o *Id* che non è identificabile con la personalità individuale, ma è l'insieme delle pulsioni irrazionali e proprio per questo viene espresso con il pronome neutro “Es” o “Id” in latino.

⁵¹ Sull'analisi dell'Io, si rimanda all'opera freudiana dal titolo *Psicologia delle Masse e Analisi dell'Io*, a cura di Tarizzo, D., Einaudi, Torino 2013.

Di questi tre elementi, il *Superio* è quello che si identifica con ciò che solitamente noi definiamo voce della coscienza. Secondo Freud, la voce della coscienza ha anch'essa un'origine eteronoma o, per dirla in termini nietzschiani "umana, troppo umana".

Freud sostiene che la voce della coscienza sia classificabile come l'insieme delle norme comportamentali che la società in cui viviamo ci impone di interiorizzare sotto forma di veri e propri doveri morali.

Queste regole della società, nonché umane, canalizzate ed enfatizzate a valori, a lungo andare, finiscono per essere concepite come dettami indiscussi della voce della coscienza. Però, a ben vedere, si caratterizzano in termini di regole inconfutabilmente sociali, quindi non assolute.

In questa prospettiva il *Superio* corrisponde al principio di realtà, in quanto altro non è se non l'insieme delle regole imposte dall'esterno che vengono interiorizzate a tal punto da diventare parte di noi stessi.

Tuttavia, è evidente che quanto è prescritto e imposto dal *Superio* si trovi in netto contrasto con quanto è piuttosto ordinato dall'*Es* – l'insieme delle pulsioni irrazionali – in considerazione del fatto che il *Superio* tende ad ingabbiare le pulsioni sessuali dell'*Es* e, in quest'ottica, rifacendoci all'immagine del vestito a pezze ritagliate di Arlecchino, simboleggia un Io che è lacerato da questo conflitto.

Freud sostiene ripetutamente la centralità delle pulsioni all'interno della vita umana e fa notare come la civiltà sia sempre stata un tentativo di governarle, un tentativo che si è realizzato secondo due differenti modalità: da un lato, riduce a spazi e modi limitati l'espressione sessuale della libido, dall'altro tutte le libido che non sono orientate in senso sessuale non spariscono, ma vengono piuttosto sublimare, ossia reindirizzate ad altri scopi creativi, come se evaporassero per poi ricondensarsi in un'altra maniera. Ed è così che, come sublimazione delle pulsioni sessuali, sono andate costituendosi nella nostra civiltà la cultura, l'arte ed il lavoro.

Nell'opera dal titolo "Il disagio della civiltà", pubblicata nel 1930, Freud afferma difatti che la civiltà è un male inevitabile: è un male, perché reprime e devia gli impulsi libidici e, in funzione di ciò, l'intera società è considerata malata, anche se di una malattia generica. Seppur non vi sia una sofferenza vera e propria regna il malessere ed un forte senso di insoddisfazione specie perché le pulsioni vengono soffocate o represses.

Quest'idea di una società a disagio per un eccesso di apollineo, ovvero di regole sociali, convenzionali e razionali, rievoca fortemente il pensiero di Nietzsche, anche se per Nietzsche questo disagio è per lo più eliminabile nel momento in cui il Superuomo opera in senso nichilistico – nel senso attivo e positivo del termine –.

Per Freud, diversamente, non ci si può in nessun caso liberare del *Superio*. Ne scaturisce di conseguenza una prospettiva di accettazione di un male necessario. Tuttavia, nonostante queste considerazioni, Freud non è da additare come pessimista, diversamente da quanto possa sembrare. Infatti, sebbene rifiuti la possibilità ammessa da Nietzsche di rompere gli schemi della società mediante un progetto di trasvalutazione per poi scrivere una nuova tavola di valori (compito a cui solo i superuomini possono adempiere), Freud non rifiuta l'idea secondo cui è almeno possibile migliorare la società.

D'altro canto, per mezzo del pensiero freudiano il concetto di uomo e della sua personalità ha acquisito una precisa connotazione in ambito filosofico.

La grande rivoluzione da lui operata nella civiltà e nella cultura contemporanea riguarda essenzialmente il tentativo di indagare in maniera profonda l'enorme complessità dell'animo umano ed in particolare le possibilità di inganno o di autoinganno della coscienza⁵²

⁵² Anche Nietzsche – come precedentemente accennato – parlava di autoinganno a proposito del mentire a se stessi come quella grande menzogna che il cristianesimo ha instillato nella mente dei suoi ingenui e deboli fedeli. In aggiunta a ciò, Colli precisa che il cristianesimo è una dottrina fittizia in quanto inversione dell'impulso vitale: «Il cardine supremo su cui poggia il cristianesimo è la menzogna. Ogni parola sulla bocca di un “primo cristiano” è una menzogna; ogni azione da lui compiuta è un'istintiva falsità» (Colli, G., *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 2008, p. 206).

Proprio la scoperta freudiana dell'inconscio – e di tutte le sue inevitabili conseguenze – ha determinato uno dei più grandi travolgimenti ideologici cui il Novecento ha dovuto far fronte⁵³.

Gli studi sulla psicoanalisi hanno permesso a Freud di recuperare quell'antropologia in cui il soggetto non viene più considerato un essere esclusivamente razionale, così come ripetutamente sostenuto dal pensiero filosofico tradizionale che dall'idealismo platonico si protende a quello hegeliano, ma piuttosto un'entità caratterizzata innanzi tutto dalla dimensione puramente istintuale. Ed in questo senso è doveroso attribuirne il merito anche alla speculazione nietzscheana.

⁵³ Proprio per questa ragione, Freud rientra tra quei maestri del sospetto – così denominati dal filosofo francese Paul Ricoeur – insieme a Friedrich Nietzsche e Karl Marx. «Marx, Nietzsche e Freud: [...] questi tre maestri del sospetto non sono tre maestri di scetticismo. Certamente sono tre grandi “distruitori”, e tuttavia anche questo non deve farci sentire perduto; la distruzione, dice Heidegger in *Sein und Zeit*, è un momento di una fondazione del tutto nuova. La “distruzione” dei mondi retrogradi è un compito positivo, ivi compresa la distruzione della religione»; «Il processo del nichilismo non ha raggiunto la sua conclusione, forse neppure il suo culmine: il lavoro del lutto applicato agli dèi morti non è ancora terminato» (Cfr., Ricoeur, P., *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. a cura di Balzarotti, R., Botturi, F., Colombo, G., Jaka Book, Milano 2007).

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *La Sacra Bibbia*, a cura di Conti G. B., Edizioni Paoline, Roma 1963.
- BOBBIO, A., *Il bambino tra teoria ed educazione. Visioni, interpretazioni e problemi di pedagogia dell'infanzia*, ed. II, Feltrinelli, Milano 2008.
- CARTESIO, R., *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, tr. it. di Garin, M., vol. I, Laterza, Roma-Bari 1998.
- Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, a cura di Landucci, S., vol. II, Laterza, Roma-Bari 1997.
- COLLI, G., *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 2008.
- DELEUZE, G., *Nietzsche e la filosofia*, a cura di Polidori, F., Einaudi, Torino 2002.
- FREUD S., *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, a cura di Staude, A., Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- Il disagio della civiltà*, a cura di Mistura, S., Einaudi, Torino 2010.
- Psicoanalisi della società moderna*, a cura di Galassi, C., e Sanders, J., Newton Compton, Roma 2010.
- Psicologia delle Masse e Analisi dell'Io*, a cura di Tarizzo D., Einaudi, Torino 2013.
- Totem e tabù. L'avvenire di un'illusione. L'uomo Mosé. E altri scritti sulla religione*, a cura di Luchetti, A., Rizzoli, Bologna 2012.
- Tre saggi sulla teoria sessuale – Al di là del principio del piacere*, tr. it. di Marietti, A. M., e Colorni, R., Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- GALIMBERTI, U., *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2009.
- Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2009.
- JUNG, C. G., *La libido. Simboli e trasformazioni*, a cura di Mancuso, C., Newton Compton, Roma 2007.
- LACROIX X., *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, a cura di Zaccherini, G., Dehoniane, Bologna 2005.
- NANCY J.-L., *Corpus*, a cura di Moscati, A., Cronopio, Napoli 1995.
- NIETZSCHE, F., *Al di là del bene e del male*, a cura di Giametta, S., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 2004.
- Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, a cura di Masini, F., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 2008.

Così parlò Zarathustra, a cura di Montinari, M., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. VI, t. I, Adelphi, Milano 2007.

Ecce homo, a cura di Calasso, R., vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 2006

Frammenti postumi 1881-1882, a cura di Montinari M., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. V, t. II, Adelphi, Milano 1991.

Frammenti postumi 1884, a cura di Giametta S., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., Vol. VII, t. II, Adelphi, Milano 2003.

- *Frammenti postumi 1885-1887*, a cura di Giametta S., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. VIII, t. I, Adelphi, Milano 1971.

La gaia scienza, a cura di Masini F., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., Vol. V, t. II, Adelphi, Milano 2005.

La nascita della tragedia, a cura di Giametta S., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. III, t. I, Adelphi, Milano 2008.

L'anticristo, a cura di Masini F., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 2003.

Umano, troppo umano, I, a cura di Giametta S., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli, G., e Montinari, M., vol. IV, t. II, Adelphi, Milano 2004.

PLATONE, *Fedone*, a cura di Valgimigli, M., e Centrone, B., Laterza, Roma-Bari 2001.

PENZO, G., *Nietzsche allo specchio*, Laterza, Roma-Bari 1993.

RICOEUR, P., *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. a cura di Balzarotti, R., Botturi, F., Colombo, G., Jaka Book, Milano 2007.

SCHETTINO, T., *Il corpo in Nietzsche*, Jubal, Treviso 2005.

SCHOPENHAUER, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. di Savj-Lopez e De Lorenzo, G., Laterza, Roma-Bari, 2009.

VATTIMO, G., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2005.

VECCHIOTTI, I., *Introduzione a Schopenhauer*, in *I Filosofi*, Laterza, Roma-Bari, 2011.