

Nietzsche e il pensiero corporante in cammino

Cristina Zaltieri

Scuola Internazionale di Dottorato in Formazione della Persona e Mercato del Lavoro
Università di Bergamo

Abstract

The aim of this article is to explore the connexion between body movement and thought production starting from a particular point of view: the daily practice of Nietzsche to walk in order to increase his philosophical thought. We propose to demonstrate: 1) how this particular habit, which characterizes the last ten years of the life of Nietzsche, has deep bonds with nietzschean paidetical project; 2) how this habit could be an interesting perspective to face some unsolved questions of Nietzsche's philosophy.

Premessa

È intento di questo lavoro considerare la relazione tra produzione del pensiero e corpo a partire da una prospettiva particolare: quella del corpo in movimento come supporto e stimolo del pensiero. A tale proposito prenderò in esame l'esperienza particolarmente significativa di Nietzsche. È mia intenzione mostrare come l'abito nietzscheano di filosofare mentre il corpo è impegnato nel cammino - assunto dal filosofo come pratica quotidiana negli ultimi dieci anni della sua vita - abbia legami profondi con il progetto paidetico di Nietzsche e possa inoltre costituire un osservatorio importante per l'interpretazione di alcuni problemi ancora aperti della sua filosofia.

Il corpo come filo conduttore del pensiero

Tra giugno e settembre del 1885 Nietzsche, a Sils-Maria, scrive in vista di due progetti destinati a restare incompiuti: una rielaborazione di *Umano, troppo umano* e una filosofia di Dioniso che solo in parte consegnerà alle opere pubblicate successivamente. Nei frammenti di quell'estate si fa strada con forza un tema su cui il filosofo ritorna più volte. È un motivo che si rende pienamente visibile in quei mesi del 1885 ma che è sempre stato nell'ordito del suo tessuto speculativo sin dagli esordi: si tratta del tema del corpo come filo conduttore del pensiero.¹

In questi frammenti si teorizza la necessità di un passaggio del pensiero dal *leitmotiv* dell'anima al *leitmotiv* del corpo, una necessità motivata non dalla "verità" dell'uno contro una presunta "falsità" dell'altra - questione che sarebbe ben poco nietzscheana, perché anche il corpo come l'anima richiede per Nietzsche una fede, un credere... (FP1885-1887, 2[102]). Il motivo è semmai, si potrebbe dire, "energetico", ossia concerne la maggior forza di stimolo, di produzione, esercitata dal tema del corpo sul

¹ Sono vari i frammenti nietzscheani del 1885 in cui ricorrono queste parole. Il 36 [35] reca il titolo *Seguendo il filo conduttore del corpo*, Il 37 [4] è un lungo frammento dedicato esplicitamente a questo stesso tema, in cui si va ragionando su cosa apporta al pensiero seguire il filo conduttore del corpo. Il 39 [18] parla della "credibilità del corpo" come "sola base secondo la quale si può apprezzare il *valore del pensiero*." Il 40 [10] dice "È essenziale muovere dal corpo, e utilizzarlo come filo conduttore". Il 40 [21] inizia con le parole "Muovere dal corpo e dalla fisiologia: perché?" (F.Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, vol.VII, tomo III delle opere di Friedrich Nietzsche, a cura di G.Colli e M.Montinari, Adelphi, Milano, I ed.1975). I frammenti postumi citati d'ora in poi saranno seguiti nel testo dalla sigla *FP* e poi dall'anno di stesura e dal numero del frammento.

pensiero in quanto il corpo appare a Nietzsche, alla luce di un darwinismo di cui egli si appropria attraverso un viraggio originale e nient'affatto scolastico, ciò che "incarna tutto il passato prossimo e remoto di ogni divenire organico". (FP1884-1885, 36[35])

Per una filosofia che si prospetta come dionisiaca - ossia all'altezza della vita, capace di assumere di essa sia l'orrifico che il sublime - il corpo umano rappresenta una sfida esaltante perché è la scrittura incarnata di tutto il divenire organico, è una sorta di grafo carneo, anch'esso in perenne divenire, che racchiude in sé l'intera avventura terrestre della vita.

Non solo, il corpo è più meraviglioso di ogni altra cosa terrena in quanto rappresenta una molteplicità di esseri posti in una rete fitta di relazioni di obbedienza e comando, di lavoro, una complessa comunità che riesce per un certo tempo nell'impresa di una vita unitaria. E' dunque l'incarnazione viva di quel rapporto tra uno e molti che costituisce un problema costante per il pensiero da Platone, o da Parmenide, in poi. A tale cospetto, la coscienza, lo spirito, l'intelletto, appaiono essere fenomeni alquanto semplificati che pretendono di sovrapporre una sola volontà, una sola attività di giudizio alla miriade di pratiche - costantemente in gioco - del comandare, dell'obbedire, dell'assimilare, del trasformare di cui si compone sia il corpo sia, attraverso di esso, la nostra prospettica conoscenza del mondo.

Se "il filosofo non cerca la verità bensì la metamorfosi del mondo nell'uomo" (FP1870-1872, 9[237]) quale filo conduttore migliore del corpo, luogo per eccellenza di tale metamorfosi?

D'altronde ben prima che Zarathustra tessesse le lodi della smisurata saggezza del corpo, le prime opere di Nietzsche già indicavano nel corpo il nodo cruciale d'ogni pratica genealogica.

Infatti, apollineo e dionisiaco - forme primeve della cultura attraverso le quali l'uomo reagisce alle ferite a lui inferte dal mondo - non scaturiscono forse da due stati corporei? L'apollineo emerge dal corpo dormiente, che nella quiete cinetica del sonno, produce le immagini oniriche; il dionisiaco da un'altra esperienza del corpo che dovette essere sorprendente per l'uomo arcaico: l'ebbrezza. Nello stato, celebrato da tutte le culture antiche, dell'eccitazione sovrana, della mistica alienazione di sé, il corpo invasato, squassato dai movimenti convulsi della danza ditirambica, produce immagini deliranti.

Le forme dell'arte apollinea e dell'arte dionisiaca nascono da stati "corporei" particolari perché sogno ed ebbrezza comportano per colui che li vive un'esperienza di alterazione/deformazione del mondo reale, del suo ordine comune e condiviso. Dunque nessuno dei due può aspirare a una maggiore aderenza al mondo, a una maggiore "verità". Si distinguono, o meglio, si contrappongono per altri rispetti, tra cui quello della "declinazione" o "piegatura" della forza corporea. Ossia, il sogno pertiene al sonno che è un momento di economia, di risparmio della forza corporea. Di contro, l'ebbrezza per ingestione di eccitanti, per invasamento divino, è esperienza di elevazione della forza, di esaltazione di essa in una libera *dépense*.

Il corpo rivela nel sogno e nell'ebbrezza due tra i suoi tanti modi d'essere, segni della sua misteriosa e sorprendente natura. Esso alberga stati diversi e contrastanti che segnalano un complesso gioco di forze che lo attraversa. Sono stati involontari che si presentano al soggetto nella forma di eventi necessari ribadendo quella autonomia del corpo - se non addirittura estraneità - dalla coscienza, sperimentata costantemente da Nietzsche nell'emergenze dolorosamente reiterate della malattia².

Tra apollineo e dionisiaco - zampillati da due diverse espressioni di potenza "corporale", una trattenuta, misurata, economizzata, l'altra sfrenata, dissipata - si consuma

² "Anche il nostro corpo è qualcosa al di fuori di noi stessi, come ogni altro oggetto, cioè ci è noto solo come sensazione, come avviene per gli altri oggetti." (FP 1872-1873, 27[77])

una lotta incessante che rimanda alla natura agonale delle forze del corpo stesso, da cui tali forme scaturiscono.³ Nietzsche infatti è ben lungi dall'accettare l'immagine organicista del corpo che si è imposta da secoli nella nostra cultura; a tale riguardo egli rappresenta una delle poche voci di dissenso. Il confronto con la biologia cellulare di Rudolf Virchow (autore di una famosa *Patologia cellulare* del 1858), specie attraverso gli studi di un suo allievo, l'embriologo Wilhelm Roux, lo porta a considerare il corpo come uno Stato cellulare, come una molteplicità di componenti, una vera e propria società di elementi comunicanti, ognuno dotato di una propria attività, a volte persino in conflitto gli uni con gli altri. La lotta che Darwin pone tra le specie, Nietzsche la pone all'interno dell'organismo, modificandone così radicalmente lo statuto armonicista.⁴

Anche l'*homo theoreticus* che - attraverso l'impresa speculativa di Socrate- finirà per avere la meglio nella nostra civiltà su entrambe le forme arcaiche della cultura, ha per motore segreto uno stato corporeo: quello dell'intristimento delle forze fisiche con conseguente senso di un'inadeguatezza di contro alle richieste esose della vita. Il debole uomo teoretico è così spinto alla scelta del sacrificio "dell'antica e quadrata valentia di corpo e d'animo (...) a un dubbio razionalismo".⁵ Tale razionalismo - che s'imporrà in occidente - è pur sempre frutto di una metabolizzazione del caos in immagini particolari, o meglio derivati particolari di immagini scaturenti dal corpo, i concetti. Il corpo da cui tali concetti rampollano è un corpo che coniuga la volontà di potenza - la quale continua ad albergare in esso- con una debolezza di forza vitale per cui l'uomo teoretico aguzza l'ingegno invece che implementare la forza muscolare.

Nietzsche parla chiaramente dell'origine corporea del concetto in *Verità e menzogna in senso extramorale* quando indica come radice del linguaggio uno *stimolo nervoso*, in quanto la parola ha origine da una risposta fisiologica del corpo ad un'eccitazione inferta ad esso dal mondo, un'alterazione prodotta dalla sua vulnerabilità dunque. Tale stimolo nervoso si trasferisce in immagine, l'immagine si trasferisce in un'emissione di voce, poi con un altro trasferimento tale suono si codifica in parola, la parola, tralasciando differenze e individualità, si cristallizza in concetto... L'intelletto rimuove questo percorso di continuo *metapherein* e affida ciecamente al concetto l'appannaggio della verità, ora intesa come la traduzione della realtà nel linguaggio, obliando completamente l'origine corporea della parola.

Il corpo- supporto del pensiero

Che il corpo sia l'elemento dirompente nella filosofia di Nietzsche, in grado di fare del suo pensiero qualcosa d'irriducibile sia al compimento della metafisica occidentale -

³ Come Nietzsche spiega nello scritto della fine del 1872 *Agone omerico*, il terreno sul quale cresce la splendida civiltà greca è quello di una ferocia e crudeltà animali, ben testimoniate dai terribili miti e dalla bestiale violenza degli eroi omerici dell'*Iliade*. I greci non sono stati sopraffatti da tanta potenza distruttiva perché l'hanno saputa temperare nello spirito agonico che anima tutte le loro sublimi produzioni: l'arte in primo luogo, ma anche il pensiero laddove, ad esempio, la dialettica platonica, traspone nell'elemento logico, la lotta e la competizione. (cfr.F. Nietzsche, *L'agone omerico* in F.Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, tr.it. a cura di G.Colli, Adelphi, Milano, 1973, pgg.117-127). Per una lettura del ruolo giocato dall'agone nella filosofia di Nietzsche si rimanda a R.Fabbrichesi, *Agone nietzscheano* in *Ermeneutica e greicità*, a cura di R.Fabbrichesi, ETS, Pisa, 2009, pp.49-90.

⁴ Per una considerazione genealogica dell'idea di corpo-organismo nella nostra cultura filosofica e per il ruolo giocato da Nietzsche a tale proposito, mi permetto di rinviare al mio *L'invenzione del corpo*, Negretto Editore, Mantova, 2010. Per l'utilizzo filosofico che Nietzsche fece delle scienze biologiche del suo tempo cfr. B.Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris, 2001, tr.it. di F.Leoni, Negretto Editore, Mantova, 2010.

⁵ F.Nietzsche, *La nascita della tragedia*, tr.it. di S. Giammetta, a cura di G.Colli e M.Montanari, Adelphi, Milano, 1972, p.89.

come pensa Heidegger⁶ - sia al puro e semplice rovesciamento del platonismo, è ormai tesi suffragata da interpretazioni potenti quali quelle di Deleuze, di Klossowski, di Franck e di Barbara Stiegler.⁷

Qui però si tratta di intendere, a partire da tali premesse, il motivo del corpo “filo conduttore del pensiero” in modo letterale, proprio in quanto corpo che nel suo movimento muove con sé il pensiero, facendosi supporto - attraverso l'esercizio fisico del cammino - della creazione filosofica.

La pratica della produzione e della comunicazione del pensiero, come ogni altra pratica umana, necessita - ci insegna Carlo Sini - di un “supporto” nel senso complesso che occorre attribuire a tale termine: non solo supporto empirico (voce attraverso cui modulare suoni significanti, carta su cui vergare segni scritture...), ma anche invisibile sinergia di un intreccio di pratiche (pratica della scrittura alfabetica, pratica della trasmissione del sapere, pratica della discussione politica nell'agorà...).⁸ Ora, se la genealogia del Novecento ci ha insegnato a considerare i dispositivi materiali, culturali, istituzionali, entro i quali gli uomini svolgono le loro pratiche, occorre però riconoscere che è stata meno capace di dar conto dei supporti in azione nella specifica pratica filosofica e particolarmente cecità l'ha mostrata a riguardo del supporto-corpo che, nella pratica del pensiero, svolge un ruolo importante e si declina in differenti posture.

Se consideriamo le origini del pensiero occidentale troviamo ad esempio che per Pitagora la pratica della filosofia e della sua didattica consisteva in una comunicazione sapienziale affidata alla sola voce del maestro il cui corpo - pensato come divino, munito addirittura di una gamba d'oro - doveva essere del tutto occultato alla vista dei discepoli da una tenda. Invece per Socrate la filosofia e la sua *didakè* si effettuavano in un dialogo costante, vivo, con interlocutori il cui corpo risulta spesso importante nell'andamento del

⁶ Heidegger per primo ha avuto il merito di leggere in modo lungimirante nel corpo in Nietzsche l'incarnazione stessa del caos però per poi concludere che indicare il corpo come filo conduttore del pensiero significa comunque ricondurre e ridurre il pensiero ancora cartesianamente a metodo, semplicemente ponendo un soggetto-corpo al posto di un soggetto-cogito. (M.Heidegger, *Nietzsche*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961; tr.it. di F.Volpi, Adelphi, Milano, 1994).

⁷ Gilles Deleuze sottolinea come il corpo in Nietzsche venga ad identificarsi con la manifestazione attiva della potenza di contro alla coscienza quale forza reattiva, e dunque indebolente la potenza stessa (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1962; tr.it a cura di S.Tassinari, Colportage, 1978). Pierre Klossowski nel suo *Nietzsche e il circolo vizioso* parla del pensiero nietzscheano come di un pensiero *corporante* che, in virtù di una vibratile sensibilità per gli stati fisiologici legata all'alternanza costante di malattia e salute, ha permesso a Nietzsche di rimanere in ascolto del corpo e della sua semiotica senza trasfigurarne i segni in senso idealistico attraverso l'addomesticamento e il rovesciamento operati dalla coscienza. (P.Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1969; tr.it. di E. Turolla, Adelphi, Milano, 1981). Didier Franck nel suo testo del 1999 *Nietzsche e l'ombra di Dio* (D.Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, P.U.F., Paris, 1998, tr. it. di N.Cantatore, a cura di P.D'Oriano, Edizioni Lithos, Roma, 2002) legge la trasvalutazione dei valori come “resurrezione dei corpi” considerandola in contrasto con la resurrezione promessa dal cristianesimo dove il corpo dei salvati implica una drastica rottura con il corpo della vita terrena mentre la filosofia di Nietzsche auspica un potenziamento del corpo presente, un suo divenire-attivo.

Barbara Stiegler nel testo citato in nota n°3 ha il merito di aver mostrato l'uso filosofico che Nietzsche fa della biologia del suo tempo, specie del darwinismo, verso una torsione fisiologica della filosofia su cui s'innestano i temi della conoscenza prospettica e della volontà di potenza. Inoltre ha indicato nella ricettività del corpo, nella sua capacità di assimilazione, di inoculazione dall'esterno, di intussuscezione, i caratteri di una passività germinante e creatrice non riconducibile alla soggettività dell'*Ego cogito* cartesiano che dispone dell'oggetto e non ne è però affetta.

⁸ Per il concetto di supporto cfr. C.Sini, *La mente e il corpo. Filosofia e psicologia. Figure dell'enciclopedia filosofica II*, Milano, Jaca Book, 2004, p.150 e sgg.

dialogo (vedi il potere esercitato dal corpo di Carmide nella conduzione del dialogo omonimo o il rilievo della vicinanza dei corpi di Socrate e Agatone per l'andamento del discorso di Alcibiade nel *Simposio*). Nella pratica filosofica socratica la disposizione spaziale del corpo del maestro rispetto a quello degli allievi per lo più non è indifferente allo svolgersi del dialogo filosofico che fa i conti con una precisa geometria dei corpi, affollati al centro di una palestra nel *Carmide* oppure sdraiati sotto un ippocasto alle porte di Atene nel *Fedro*...

Di Platone si pensa praticasse la filosofia in due diverse modalità connotate da un diverso uso del corpo-supporto: con la viva voce in una comunità quotidiana di corpi, di vita e di affetti, la comunità degli allievi dell'accademia - come egli stesso racconta nella lettera VII- e attraverso la scrittura, fondamentale protesi corporea, per il pubblico più vasto dei lettori sconosciuti.⁹

Un ultimo esempio serve qui richiamare: quello raccontato magistralmente da Descartes nelle *Meditazioni* di una pratica del filosofare divenuta poi esemplare per i pensatori a venire, e già ben prima radicatasi in occidente, che prevede il filosofo in solitudine, chiuso al mondo, con il corpo immobile e seduto che mentre pensa scrive.

In un'originale ricerca dedicata alla relazione tra le pratiche del camminare e del pensare, intitolata *Marcher, une philosophie*, il filosofo Frédéric Gros, proprio nel capitolo dedicato a Nietzsche, così riflette nietzscheanamente sui possibili effetti che il corpo disciplinato, fermo, seduto, curvato sul tavolo e chiuso in studio o in biblioteca produce sulla scrittura che in tale *dressage* è concepita:

Occorre parlare infine del corpo degli scribi: le loro mani, i loro piedi, le loro spalle e le loro gambe. Il libro come espressione di una fisiologia. In troppi libri si avverte il corpo piegato, seduto, curvo, rattrappito su se stesso. Il corpo che cammina è dispiegato e teso come un arco: aperto ai grandi spazi come il fiore al sole. Il torso esposto, le gambe tese, le braccia slanciate.¹⁰

Sono parole che fanno eco a quelle che Nietzsche scriveva ne *La gaia scienza* :

[...] oh, come siamo rapidi nell'indovinare in che modo quel tale è pervenuto ai suoi pensieri, se stando a sedere, davanti al calamaio, col ventre sottoposto a compressione, col capo curvo sulla carta oh, come si fa presto a liquidare anche il suo libro! I visceri costretti in una morsa si tradiscono, ci si può scommettere, così come si tradisce l'atmosfera della stanza, il suo soffitto, la sua strettezza.¹¹

Pensare camminando

Osserva Gros che il terzo periodo della vita di Nietzsche - dopo la formazione liceale e universitaria e dopo gli anni d'insegnamento di filologia all'università di Basilea- dall'estate del 1879 ai primi giorni del 1889, si caratterizza per l'abito consolidato, quotidiano, costante, di lavorare camminando.

Nella pratica filosofica di quei fatidici dieci anni il corpo-supporto viene impiegato da Nietzsche in modo ben differente rispetto alla modalità affermatasi secoli fa e comunemente praticata della scrittura a tavolino, perché è costantemente un corpo in cammino; così il filosofo crea il suo pensiero.¹²

⁹ Per la scrittura come protesi corporea cfr. C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Milano, 2009.

¹⁰ F. Gros, *Marcher, une philosophie*, Carnets Nord, Paris, 2009, p.32. La traduzione è mia.

¹¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, tr, it, di F. Masini, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1965, p.242.

¹² In un testo dedicato a Nietzsche, in particolar modo alla sua esperienza poetica, anche Manfred Riedel riconosce: "Come nessun altro pensatore prima di lui, Nietzsche si è guadagnato la sua filosofia

Già ai tempi della sua vita da giovane professore di filologia all'Università di Basilea, i giorni liberi dalla docenza Nietzsche racconta di averli trascorsi in località dalla natura suggestiva, impegnato in camminate di ore e ore.¹³

Quando nel 1879 Nietzsche, dopo un collasso fisico, si dimette dall'Università e inizia la sua vita di filosofo nomade, sarà suo impegno costante cercare un luogo che sia consono alla sua salute. I luoghi che incontra, come si sa, sono numerosissimi, spesso sono città italiane: Venezia, l'amata Genova, Recoaro, Riva del Garda, Stresa, Messina, Roma, Rapallo, La Spezia, Torino, ma anche Mentone, Nizza, Sils-Maria... In questa nuova vita che sarà la sua fino al crollo psichico, Nietzsche sperimenta un nuovo metodo di creazione, un modo personale di produrre pensiero. Se a Basilea possiamo immaginare il giovane docente di filologia immerso nello studio a tavolino, intento a preparare le lezioni per i suoi studenti e a scrivere le prime opere, ora le cose cambiano.

Nietzsche è spinto dal suo stesso corpo, dai suoi costanti malesseri, dai suoi innumerevoli bisogni, a trascorrere camminando sei-otto ore di ogni giornata strappata alla malattia e queste lunghe camminate sono foriere di filosofia, muovono gambe e pensieri.

Nell'*Epistolario*, le lettere scritte agli amici, alla madre, alla sorella testimoniano la passione di Nietzsche, che ha anche i tratti della necessità come accade alle autentiche passioni, che lo porta a dedicare ore e ore del giorno a camminare nei boschi, sui monti, nei sentieri fuori, ma anche dentro, le tante città in cui abitò.

In una lettera del gennaio 1880, inviata da Naumburg, città natale, al suo medico Otto Eiser, Nietzsche racconta:

Nelle prossime settimane voglio andare al Sud, per cominciare una vita di passeggiate. Trovo *consolazione* nei miei pensieri e guardando al futuro. Di quando in quando, cammin facendo, scarabocchio qualcosa su un foglio, non scrivo nulla a tavolino, ci pensano poi i miei amici a decifrare i miei scarabocchi. (E, IV, p.3)

Da Mariemad dove trascorre l'estate del 1880 scrive a Heinrich Köselitz, l'amico che decifra i suoi scarabocchi (poiché gli trascrive tutte le opere scritte in modo incerto, con occhi malfermi e camminando):

Cielo da pioggia, aria da pioggia, ma nel bosco i sentieri sono buoni.[...] Sicuramente qui, dal tempo di Goethe, nessuno ha più *pensato* così tanto, e neppure Goethe si sarà fatto passare per la testa cose così fondamentali – ho superato di gran lunga me stesso. Una volta, nel bosco, un signore, passandomi accanto, prese a fissarmi molto intensamente: in quell'istante mi resi conto di avere il volto raggianti di felicità e che già da due ore me ne andavo dattorno così. (E, IV, pp.34-5)

E ancora leggiamo, sempre nelle lettere, da Riva del Garda: "Il sentiero tra le rocce corrisponde alle mie aspettative" (E, IV, p.7); da Genova: "Bene, questo sì che si chiama camminare! [...] Me ne vado in giro per sei e anche otto ore. In verità *ho proprio* quel genere di vita che desideravo tanto prima" (E, IV, pp.54-55); ancora da Genova: "Venezia ha il difetto di non essere una città per chi ama le passeggiate – io *ho bisogno* di camminare le mie 6-8 ore all'aria aperta." (E, IV, p.56), e poi da Sils-Maria in Engadina:

camminando[...]I suoi sono pensieri all'aria aperta." In M.Riedel, *Pensieri all'aria aperta*, tr.it. di S. Wagner e N. Russo, Guerini, Milano, 2005, p.129.

¹³ Dice alla madre e alla sorella, in una lettera del 5 maggio 1875: "Mie care e buone mamma e sorella, poiché non stavo bene, ero sofferente e spossato, e avevo dovuto anche mettermi a letto due volte, mi sono fatto coraggio e sono andato a Berna una settimana per fare delle passeggiate.[...] ho potuto dare libero sfogo alla mia passione per la vita solitaria e le camminate solitarie. Tutti i giorni ho fatto passeggiate di otto ore nei magnifici dintorni di Berna, immerso nei miei pensieri." (F.Nietzsche, *Epistolario. 1875-1879*, vol.III, a cura di G. Colli e M.Montanari, tr.it. a cura di M.L. Pampaloni Fama, Adelphi, Milano, 1995, pgg.39-40. D'ora in poi nel testo : E, seguito dal numero del volume e dalla pagina).

“Non ho goduto mai di tanta pace, e i sentieri, i boschi, i laghi, i prati sembrano fatti apposta per me.” (E, IV, p.94).

Cammini paralleli: Nietzsche e il passeggiatore solitario Rousseau

La pratica di “pensiero in cammino” testimoniata da Nietzsche non è completamente isolata nella nostra tradizione.

Una pratica simile, di un pensiero filosofico che si alimenta proprio nell’esperienza fisica del cammino, si ritrova anche in Jean Jacques Rousseau.¹⁴

Rousseau racconta più volte ne *Le Confessioni* quanto il camminare a piedi gli vitalizzasse pensieri e idee:

Non ho mai pensato tanto, tanto vissuto, tanto sentito di esistere, non sono mai stato tanto me stesso – se così si può dire – come nei viaggi che ho compiuto da solo e a piedi. La marcia ha qualcosa che mi anima e ravviva le idee : sono quasi incapace di pensare quando sto fermo, e bisogna che il mio corpo si scuota affinché lo spirito gli si accompagni.¹⁵

E’ lo stesso Rousseau a offrire una chiave di lettura per comprendere questa particolare sinergia - da lui così sovente sperimentata - di corpo che cammina e pensiero che crea, laddove, sempre a proposito di tali viaggi giovanili, aggiunge che non sentì allora il bisogno di scrivere tutte le riflessioni che lo invadevano perché tale esperienza di pensiero accadeva sotto il segno della completa spontaneità e naturalezza e sarebbe stata turbata dall’artificio, dalla mediazione della scrittura.

E poi, ne *Le fantasticherie di un passeggiatore solitario*, parlando delle lunghe camminate compiute nella maturità da solo, Rousseau confessa:

Queste ore di solitudine e di meditazione sono le sole della giornata in cui sia pienamente io, per me stesso, senza diversioni né ostacoli, e in cui possa realmente dire di essere *come la natura ha voluto*.¹⁶

Per queste osservazioni e per altri elementi – la valorizzazione del paesaggio campestre come sfondo del camminare, l’assoluta involontarietà del pensiero che sopraggiunge...- per Rousseau l’esperienza di camminare pensando e di pensare camminando ha il senso di una sorta di ritorno alla natura, dell’emergere in essa di un “uomo naturale”.¹⁷ Ben diverso è il senso attribuito a Nietzsche al camminare e tale diversità ci riporta al diverso modo d’intendere la natura nei due pensatori.

¹⁴ Nel suo testo esemplare *Jean Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie* (Corti, Paris, 1962, p.159), dedicato a *Le fantasticherie del passeggiatore solitario* di Rousseau, M. Raymond ci ricorda che il verbo *rêver*, da cui scaturisce la parola *rêverie* (fantasticherie) deriva da *re-ex-vagare*, a testimonianza di una provenienza comune di cammino e poesia. Questa osservazione ci rinvia alle origini della poesia nella nostra tradizione, laddove s’incontra l’esperienza dell’aedo che è cantore vagabondo e errante.

¹⁵ J. J. Rousseau, *Le confessioni*, tr.it. di F. Filippini, a cura di R. Guiducci, Rizzoli, Milano, 1978, vol.I, p.181. Nelle altre citazioni C, nel testo, seguito dal numero di pagina.

¹⁶ J. J. Rousseau, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, tr.it. di N. Cappelletti Truci, Rizzoli, Milano, 1979, p.206; la sottolineatura è mia.

¹⁷ Osserva Gros, a proposito del cammino praticato da Rousseau – nel capitolo del suo testo dal titolo “Les rêves éveillés du marcheur”, dedicato al pensatore ginevrino - : “E là, camminando tutto il giorno, Rousseau concepisce il progetto folle di trovare – in lui *homo viator*, uomo che cammina – l’uomo naturale, non deformato dalla cultura, dall’educazione, dalle arti: quell’uomo prima, prima dei libri e dei salotti, prima delle società e del lavoro.” (MF, p.101, tr.mia)

Occorre innanzitutto ricordare che Nietzsche sente ben poche affinità con Rousseau; in molti punti della sua opera Nietzsche polemizza duramente con il presupposto della bontà della natura umana, con l'idea della moralità "naturale" corrotta dal progresso, con il mito dell'uguaglianza, tutti elementi che fanno di Rousseau – agli occhi di Nietzsche – uno degli artefici della decadenza della cultura e della società d'Occidente.

Eppure il rapporto tra Nietzsche e Rousseau non si può liquidare sotto il segno della mera opposizione; è facile pensare che attraverso il suo amore per Goethe e per Schiller, Nietzsche abbia pur respirato aria rousseauiana – da lui non riconosciuta – per esprimerla, ad esempio, nel forte afflato paidetico che anima l'intera sua pratica filosofica, nella centralità attribuita all'immagine del fanciullo come incarnante l'"Ueberschmensch". Certo, resta da dire che Nietzsche non subisce la fascinazione di alcuna istanza fusionale con la natura – ai suoi occhi appare come una sorta di quietistico sabato dei sabati – né condivide l'immagine armonicistica della natura perché, al pari della lettura caotica della natura, è costruito antropomorfo, emozionale, umano troppo umano, poiché scaturito dall'illusione del finalismo (ordine della natura) mentre il suo opposto nasce dalla disillusione laddove il mondo non soddisfa le umane attese (caos).¹⁸

L'assenza di un'istanza di recupero della natura è forse il tratto che allontana il cammino di Nietzsche da quello praticato da Rousseau. In Nietzsche camminare assume piuttosto il senso di un esercizio ricercato, in questo senso di un artificio – Nietzsche nell'*Epistolario* insiste sull'ascetismo da soldato, sulla disciplina che egli deve imporsi quotidianamente ai fini di un potenziamento delle sue poche forze vitali – di un duro *dressage* che implementando la forza del corpo trascina con sé anche la forza del pensiero.

Nelle sue faticose camminate quotidiane di ore e ore, molto spesso "ascensionali", come nota Gros, Nietzsche sperimenta in prima persona un percorso paidetico che cerca l'elevazione della potenza del pensiero attraverso una disciplina del corpo, un percorso che occorre leggere nei suoi profondi legami con il pensiero perché Nietzsche non lo ha solo vissuto, ma lo ha anche pensato e teorizzato:

¹⁸ La questione del ruolo giocato dalla natura nel pensiero di Nietzsche è tutt'altro che semplice. Mi limito qui ad osservare che una valutazione positiva o negativa della natura è ascrivibile al paradosso inevitabile – agli occhi di Nietzsche – per chiunque voglia valutare una totalità a cui appartiene (vita o mondo, ad esempio). Infatti ogni valutazione richiede sì esperienza di ciò che si valuta, ma nello stesso tempo occorre potere oggettivare il valutato, ossia porsi ad una certa distanza da esso, esserne fuori, esserne esterni. Dunque un giudizio di valore sulla natura, al pari di un giudizio sulla vita, non ha senso se non come "sintomo" di una fisiologia, di un'energetica particolare al lavoro nel corpo del singolo pensatore che giudica (F.Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, op.cit., p.33). Così come non ha senso, per Nietzsche, il motto stoico "vivere secondo natura" poiché la vita è "innaturale", ossia è natura che si fa sforzo, artificio, tentativo di dar forma e stile alla forza. (F.Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr.it. a cura di G.Colli e F.Masini, Adelphi, Milano, pp.13-14).

Resta comunque potente in Nietzsche il richiamo a un'area d'intrascendibilità cui la filosofia deve richiamarsi, come osserva Rossella Fabbrichesi in "Nietzsche e la biologia: i temi in gioco", presentazione a B.Stiegler, *op.cit.*, pp.7-22. In tal senso occorre leggere i richiami del filosofo alla natura, alla vita e alla potenza come "fatto originario di tutta la storia" (F.Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p.178).

In questo contesto assume importanza in Nietzsche l'appello ad una filosofia che divenga fisiologia, ossia auscultazione delle forze naturali, corporali, soggiacenti ad ogni pensiero, per meglio esplicitare l'istanza paidetica di dare a loro forma al fine di implementare le forze creative e contenere quelle distruttive. Ecco perché in Nietzsche la *Bildung* non deve essere "innaturale" ma progettarsi piuttosto in una alleanza con la natura, che faccia tesoro anche del sapere scientifico su di essa. (per questi temi mi permetto di rinviare al mio *Insegnare l'insegnabile. Nietzsche e la cultura tra dépense e creazione* in «Nuova Secondaria», n°9, 2010, anno XXVII, pp.71-73)

Perché su questo punto non ci si deve ingannare sul metodo. Una mera disciplina educativa di sentimenti e di pensiero è pressochè zero (- sta qui il grande equivoco della educazione tedesca che è del tutto illusoria): si deve prima di tutto persuadere il *corpo*.¹⁹

Quando si tratta di indicare la propria distanza da Rousseau, Nietzsche la trova nel tema del ritorno alla natura. Così si esprime nel *Crepuscolo degli idoli*:

Parlo anch'io di "ritorno alla natura", quantunque questo non sia propriamente un retrocedere, quanto invece un *andare in alto* – in alto verso l'eccelsa, libera, e anche tremenda natura e naturalità, una natura che gioca e può giocare coi grandi compiti...[...] Ma Rousseau – dove voleva *lui* in verità tornare?²⁰

Dunque, per Nietzsche la natura non è un'origine da cui la civiltà ci ha allontanato e a cui tornare; essa piuttosto si presenta come un compito mai compiuto a cui tendere costantemente, come un continuo "da farsi" a cui approssimarsi attraverso un costante allenamento, attraverso esercizi quotidiani che forgiando il corpo e le sue forze, potenzino sentimento e pensiero.

Cammino e creazione poetica

A meglio intendere il pensiero in cammino di Nietzsche può servire il confronto tra la sua esperienza e quella – in questo caso non insolita nella nostra tradizione - della creazione poetica alimentata dal cammino del poeta, ritrovabile sia nella *Wanderung* degli *Sturmeren* e dei Romantici sia nell'inquieta erranza di alcuni simbolisti come Rimbaud e Campana.

In effetti le pratiche invisibili che sottendono l'uso del corpo in cammino quale supporto della creazione poetica romantica e quello del corpo in cammino supporto del filosofare nietzscheano appaiono differenti.

Per lo *Sturmiche Wanderer*, come per il poeta errante romantico, camminare nella natura ha l'intento di superare un'estraneità, frutto di una secolare vicenda culturale, d'oltrepassare la *Spaltung* intervenuta tra uomo e natura per riconoscere un'identità originaria, per ricercare un'unità fusionale di poeta e mondo che permetta lo zampillare più alto, a contatto con la somma creatrice di forme, della creazione poetica.²¹

La *Wanderung* dei romantici riveste, inoltre, i caratteri di "viaggio letterario", nelle diverse forme del percorso di formazione, dell'anarchica erranza, dell'esperienza dell'assoluta estraneità e in tutte queste forme non appare importante l'esperienza fisica del corpo, la sua tensione nell'esercizio del cammino, che pur è vissuta da alcuni poeti romantici - Goethe, Wackenrode, Tieck... - in un'esperienza personale di "erranza".

C'è all'origine della *Wanderung* romantica una concezione ancora rousseauiana della natura come perfezione a cui tornare che impregna di sé il cammino romantico e mostra che il suo motore è la nostalgia, la mancanza di totalità, il bisogno di un ricongiungimento fusionale con il tutto. Nietzsche avverte tutta la distanza tra il proprio pensiero e tali istanze quando nell'aforisma 370 de *La gaia scienza*, dal titolo *Che cos'è romanticismo*, sostituisce alla tradizionale opposizione di romantico e classico quella tra romantico e dionisiaco come le due cifre fondamentali dell'arte e della cultura occidentale laddove legge l'elemento romantico come esito di un impoverimento della vita - dunque di bisogno di quiete, di riposo in un essere eternizzato -mentre dionisiaca è l'espressione di

¹⁹ F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, op. cit., p.125.

²⁰ *Ibidem*, pp.125-126.

²¹ A proposito di tale pratica del poetare camminando, lo studioso Patrizio Collini nel bel libro *Wanderung. Il viaggio dei romantici* (Feltrinelli, Milano, 1996, p.629) sottolinea il seguente carattere: "Il *Wanderer* è nello *Sturm und Drang* [...] espressione di conoscenza attiva del mondo. Il *Wanderer* non impara a conoscere la natura compulsando Buffon e Linneo ma la conquista camminando."

sovraabbondanza vitale, di desiderio di mutamento e divenire. In un frammento del 1885 alle riflessioni che “la direzione totalmente antiromantica (sia) la direzione dionisiaca” (FP1885-1887, 2[101]) e che la differenza tra le due “alla fine è una questione di forza”, Nietzsche fa seguire subito dopo una considerazione sul corpo in cammino. Polemizzando con la cultura romantica che sopravvive in Wagner, egli denuncia “l’incapacità wagneriana di *camminare* – e ancor più di *danzare*“, rafforzando l’idea che il corpo in cammino nell’esperienza di Nietzsche non è in cerca di una qualche unione perduta con la natura bensì di un potenziamento, attraverso l’allenamento, delle forze del corpo capace di fare del corpo un corpo energetico, un corpo in azione, in grado – attraverso un costante sforzo - di trascinare il pensiero nello slancio e nel ritmo dell’andatura.

Anche poeti simbolisti come Arthur Rimbaud e Dino Campana hanno nel corpo in movimento il supporto della loro creazione poetica. Jacques Plessens arriva a definire il poeta francese un “*phénomène ambulante*” e parla a tale proposito di “*paranoia ambulatoire*”²²; non entrando in merito agli aspetti patologici, rimane comunque indubbio il procedere assieme in Rimbaud di un cammino erratico del corpo e di un cammino erratico della poesia.²³

Dino Campana (lettore attento e ammiratore di Nietzsche), dal canto suo, usa due passi nietzscheani che parlano del cammino: “E come puro spirito varca il ponte” e “L’incasso e il passo dei vostri pensieri tradiscono la vostra origine”, tratti rispettivamente dallo *Zarathustra* e da *La gaia scienza*, a esergo della prima versione della sua opera - *I canti orfici* - nata proprio dall’esperienza dell’erranza fisica del poeta di Marradi.

Il titolo originario di tale opera avrebbe dovuto dovere essere, significativamente, *Cinematografia sentimentale* in quanto si assumeva il compito di testimoniare l’esperienza particolare del poeta: quella di aver fatto del proprio corpo - in movimento lungo i monti aspri dell’Appennino toscano emiliano - un accumulatore di percezioni dinamiche, di energia visiva, al fine di produrre una trasformazione della visione in visionarietà ossia di metabolizzare le percezioni sinestetiche in illuminazioni visionarie. Dietro il corpo solitario, instancabilmente in cammino, che è supporto del poetare di Campana si intuisce la volontà di un esercizio ascetico mirato alla creazione – in questo molto vicino all’esperienza di Nietzsche – ma c’è un altro motivo forte a supporto invisibile di tale pratica: la fiducia nella percezione quale chiave d’accesso del poeta alla verità.²⁴

Per Nietzsche la questione è diversa: la sua pratica del corpo in cammino non cerca nel paesaggio particolari stimoli visivo-percettivi. Il rapporto percettivo del corpo con il mondo esterno, non è peraltro sottovalutato, anzi è letto da lui in tutta la sua complessità; esso è fatto di pressione tattile dell’aria, dell’umidità sul corpo, degli effetti del clima, di sensazioni termiche e di tanto altro a cui Nietzsche prestò un’attenzione costante, quasi maniacale. Ma è un’attenzione fisiologica, non veritativa: per Nietzsche la sensazione ha grande importanza, ma non in quanto posta al servizio della verità, piuttosto - come gli hanno insegnato i suoi studi biologici - in quanto essa è posta al servizio della vita. Si può morire di sensazioni troppo forti o troppo deboli.

L’esigenza che guida il cammino nietzscheano e il suo pensiero corporante, è in prima istanza energetica, ossia mira attraverso il disciplinamento del corpo nel movimento

²² J.Plessens, *Promenade et poésie, l’expérience de la marche et du mouvement dans l’œuvre de Rimbaud*, Mouton & Co, The Hague, 1967.

²³ Frédéric Gros dedica un capitolo del suo testo succitato, *Marcher, une philosophie*, a Rimbaud intitolandolo significativamente «La rage de fuir» perché nel vagabondaggio di Rimbaud, dai viaggi a piedi del poeta quindicenne dalla provincia a Parigi fino alle marce nel deserto degli ultimi anni di vita, egli legge come cifra di fondo quella di una smania irrefrenabile di fuga che nel cammino erratico trova la sua espressione più piena.

²⁴ Un’esperienza educativa che mira ad un incontro vivo, fisico, con la poesia di Campana, attraverso la pratica della lettura della sua opera camminando – docente e allievi insieme - sugli stessi sentieri percorsi dal poeta, è raccontata nel testo di Valeria Fraccari, *Difesi dagli incanti*, Il Filo, Roma, 2006.

ritmico e incalzante dell'andatura, attraverso una pratica ascetica incentrata sul corpo, ad un potenziamento della forza espressiva.

Un ascetismo dionisiaco

Peter Sloterdijk ha il merito di aver preso sul serio tutte le indicazioni fisiologiche di cui abbondano i testi di Nietzsche degli anni Ottanta e di avervi letto "le idee embrionali di una teoria complessiva dell'esistenza incentrata sull'esercizio."²⁵

Si tratta, per Sloterdijk, dell'alba di una nuova *paideia* che si esplica in una sorta di *Bildung* "acrobatica", nel senso di un addestramento e di un allenamento delle forze dell'uomo verso il superamento dei propri limiti, è un tendere oltre, come si evince dalla stessa parola *Übermensch* che per Sloterdijk "non implica alcun programma biologico, bensì un programma circense, per non dire acrobatico."²⁶

Sloterdijk non coglie però l'importanza assunta dall'esercizio quotidiano del filosofare camminando nell'esperienza di vita e di pensiero del filosofo, perché a suo parere negli scritti tardi di Nietzsche s'insiste sul significato terapeutico che per i deboli assumono gli ideali ascetici negativi piuttosto di occuparsi "[...] del significato atletico, dietologico, estetico e anche 'biopolitico' dei programmi positivi di esercizio."²⁷

Il percorso fin qui svolto ci suggerisce che le cose non stiano propriamente così.

Nella *Prefazione* del 1887 a *La gaia scienza* Nietzsche afferma chiaramente che il prospettivismo da lui teorizzato ha nel corpo il suo interprete. Questo perché chi produce pensiero lo fa sempre a partire da un supporto particolare: il corpo proprio, con i suoi bisogni, con la sua malattia o con il suo stato di forza, di potenza. Da tutti questi elementi il pensiero riceve una particolare declinazione, un viraggio. La filosofia, riflette Nietzsche, ha più a che fare con la salute, la potenza e la vita che con la verità. La domanda che gli urge è che cosa ne sarà di un pensiero – forse pensa proprio al suo caso - sottoposto alla pressione del male. La risposta che Nietzsche si dà è che la questione non si gioca solo su un banale contrasto tra salute e malattia ma anche su "quanta morbosità il corpo sappia prendere su di sé e superare, sappia trasformare in sanità". (*FP1885-1887*, 2[97])

Condannato in un corpo che soffre, che sta male, con occhi, stomaco, testa, in dissonanza costante, Nietzsche trova il modo di utilizzare tale corpo dissonante come l'"arco con la gran tensione " di cui parla in alcuni frammenti (*FP1885-1887*, 35[18] e *FP1884-1885*, 35[22]) che proprio dalla disarmonia, dall'eccitazione dolorosa, dalla ferita, trae lo slancio che incrementa il sentimento di potenza travasandolo nel pensiero creativo, a sua volta capace di modificare il corpo, di forgiarlo alimentandone la forza espressiva.

Dunque Nietzsche s'impegna a fare della malattia un'occasione di potenziamento del corpo e del pensiero, dapprima istintivamente, poi con sempre maggiore consapevolezza, rendendo tale esperienza personale un laboratorio per la sua stessa filosofia del pensiero corporante, pensiero che non può trovare il proprio luogo d'espressione in una qualche asettica e solipsistica interiorità, ma che si trova a dipendere da elementi quali il luogo, il clima, il cielo, il paesaggio, il vento...e dai loro effetti sul corpo: laddove ne incrementano la potenza vitale, alimentano anche la creatività del pensiero, viceversa se ne deprimono la forza, anche il pensiero ne risulta indebolito.

Inoltre Nietzsche ha ben presente sin dai suoi primi anni da filosofo lo stretto legame che lega andatura e linguaggio come principali e primeve manifestazioni antropomorfe (*FP1871-1872*, 9[116]), riconosce l'importanza del movimento ritmico del

²⁵ P.Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009; tr. it. di S.Franchini *Devi cambiare la tua vita*, a cura di P. Peticari, Raffaello Cortina Editore, 2010, p.9.

²⁶ *Ibi*, p.139.

²⁷ *Ibi*, p.49.

corpo, nella danza arcaica ad esempio, come terapia dell'anima (*La gaia scienza*, op.cit., af.84).

E' bene qui ricordare, seppur con una brevità che non rende certo giustizia all'importanza del tema, come Nietzsche si richiami ripetutamente alla danza per indicare la più alta espressione del pensiero, della scrittura. Ne *La gaia scienza* si legge: "[...] non saprei che cosa lo spirito di un filosofo potrebbe desiderare di più che essere un buon ballerino." (*Ibidem*, af.381) Sempre in questo testo si legge che lo spirito libero è colui che riesce a prender congedo da granitiche certezze fino a librarsi su corde leggere riuscendo a danzare persino sugli abissi. (*Ibidem*, af.347)

Inoltre, quando Zarathustra scende gravido di saggezza dai monti del ritiro ascetico per illuminare gli uomini, egli "incede a passo di danza".²⁸ Zarathustra, profeta della filosofia del mattino, è un danzatore, ma non "un danzatore per morso di tarantola"²⁹, ossia la sua danza non scaturisce da un meccanico accidente, non è dovuta a convulsioni indotte dal veleno, ma è l'esito di una levità conquistata attraverso lungo e paziente esercizio.

Nel *Crepuscolo degli idoli*, ragionando sull'apprendistato del pensiero, Nietzsche asserisce che in ogni educazione aristocratica non può mancare l'apprendimento della danza,

[...]il danzare in ogni sua forma, il saper danzare coi piedi, coi concetti, con le parole: devo forse aggiungere che si deve anche saper danzare con la penna - che si deve imparare a scrivere?³⁰

Sarebbe molto riduttivo considerare la danza evocata in questi passi come una metafora, un semplice dire figurato che allude all'erranza del pensiero; in realtà la danza è il modo più proprio per indicare l'esito sofferto e agognato di un lungo e faticoso apprendistato attraverso il quale il caos incoerente, la forza cieca, le pulsioni e le passioni brute, invece che essere annichilite, vengono utilizzate come fonte di energia e insieme metabolizzate, trasformate, cesellate dall'esercizio instancabile fino a un movimento di pensiero i cui passi esprimano leggerezza, levità, stile, bella forma ... ossia una cultura all'altezza dell'incessante divenire della vita.

Negli ultimi scritti Nietzsche compie un significativo passo ulteriore giungendo a teorizzare chiaramente l'importanza del corpo in movimento al fine di uno slancio del pensiero:

Beethoven componeva camminando: tutti i momenti geniali sono accompagnati da un sovrappiù di forza muscolare. (*FP1887-1888*, 9 [70])

On ne peut penser et écrire qu'assis (G.Flaubert). -Ti tengo ormai, nichilista! Il sedere di pietra è proprio il peccato contro lo spirito santo. Soltanto i pensieri nati camminando hanno valore.³¹

Star seduti il meno possibile; non fidarsi dei pensieri che non sono nati all'aria aperta e in movimento - che non sono una festa anche per i muscoli."³²

Nelle testimonianze di Nietzsche, come si legge in *Ecce homo* a proposito della creazione di *Così parlò Zarathustra*, il pensiero giunge limpido, fulmineo, di una potenza profetica - proprio quella che ha nutrito buona parte della sua scrittura aforistica - dopo ore di esercizio di cammino, laddove il corpo misura con i suoi passi lo spazio, e si potenzia nel ritmo del movimento. La storia dello *Zarathustra* vi appare come la storia di un faticoso

²⁸ F.Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr.it. di M.Montinari, Adelphi, Milano,1973 ,p.4.

²⁹ *Ibi*, p.122.

³⁰ F.Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, op.cit., p.80.

³¹ F:Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, tr. it. a cura di F.Masini, Adelphi, Milano,1970, p.30.

³² F.Nietzsche, *Ecce homo*, tr.it. a cura di R.Calasso, Adelphi, Milano, 1969, p. 35.

e costante allenamento fisico a cui segue il brillio subitaneo di un pensiero. A partire dall'idea iniziale - che Nietzsche racconta gli venne incontro su due strade, da lui percorse ripetutamente, quella lungo il lago di Silvaplana in Engadina e quella che da Zoagli porta a Portofino- l'intera opera sembra scaturire da ore e ore di allenamento muscolare.³³

Quale rimbalzo il supporto del corpo in movimento ha prodotto nel pensiero di Nietzsche? E' difficile in sintesi dare risposta. Ma credo sia legittimo ipotizzare che l'originale esperienza di produzione di pensiero che qui si è provato a ricostruire sia stata una sorta di "corso pratico di superamento del dualismo platonico tra mente e corpo", un laboratorio dove sperimentare un nuovo senso del corpo e insieme un nuovo senso, corporante per l'appunto, del pensiero.

Inoltre ha imposto al filosofo un interesse costante per lo spazio, uno spazio a misura di corpo, che il filosofo traccia e segna con la scrittura dei propri passi per i boschi dell'Engadina, per i vicoli dell'amata Genova, per i viottoli fuori Recoaro, per le strade liguri affacciate al mare...E' da qui che emerge la sua convinzione dell'importanza dello spazio, spazio segnato dalle pratiche dei corpi degli uomini, ma che segna a sua volta con i propri caratteri i corpi e i pensieri che accoglie (occorre assumere seriamente le notazioni caustiche di *Ecce homo* intorno all'influsso negativo del clima e del cibo tedeschi sull'idealismo). Di contro, il tempo, mitizzato dalla tradizione come dimensione autentica dell'uomo, resta sullo sfondo del pensiero nietzscheano, come marginale nell'esperienza vissuta del filosofo - " Non ho la più pallida idea se siamo in giugno o in luglio: così vivono i filosofi - fuori dal tempo." (*E*, IV, p.368) - che serba come guida costante il motto: "[...]vivere con la natura al presente, *elevandosi al di sopra del tempo.*" (*FP1881-1882*, 17[34]). In tale senso Cacciari può parlare di una redenzione del tempo in Nietzsche nell'ora panica, l'ora della filosofia del meriggio³⁴ - sorta di disfacimento spaziale del tempo - ma a tale redenzione lavora quel ritmo del cammino del corpo, ritmo del respiro, dell'andatura, del passo, in un esercizio che si nutre di ripetizione, dunque capace di mantenere in sé differente e uguale - o meglio - capace come ogni buon esercizio, di portare la ripetizione a quel punto limite in cui essa si trasforma in creazione.

Infine l'esperienza del corpo in cammino di Nietzsche può servire a superare una lettura dell'oltreuomo come uomo a venire, *eschaton* da porre in un futuro liberato, lettura così poco consona al pensiero di Nietzsche nemico di ogni teleologia, ma diffusa sia tra adepti entusiasti (Vattimo de *Il soggetto e la maschera*) sia tra critici severi quali Ricoeur che della filosofia "profetica" del mattino scriveva :

Ora, questa filosofia positiva di Nietzsche, che sola potrebbe dare un'autorità alla sua ermeneutica negativa, resta sotterrata sotto le macerie che Nietzsche ha accumulato attorno a sé. Nessuno forse è in grado di vivere a livello di Zarathustra, e Nietzsche stesso, l'uomo del martello, non è il superuomo da lui annunciato.³⁵

Ecco, forse le pratiche dell'oltreuomo - la fedeltà alla terra, la fine del disprezzo del corpo, la demitizzazione del tempo, la liberazione dalle passioni tristi... - non sono da pensare come precluse alla nostra esperienza perché balenanti in un orizzonte infinitamente lontano, visioni dell'umano sempre ancora da venire. Esse si possono pensare come declinate in modo particolare in ognuno di noi perché non sono formule

³³ "Quella parte decisiva che porta il titolo 'Di antiche tavole e nuove' fu composta durante la faticosissima ascesa dalla stazione al meraviglioso villaggio moresco di Eza, annidato fra le rocce, - avevo sempre la mia massima scioltezza muscolare quando la più ricca forza creativa scorreva in me." in *Ibidem*, p.95.

³⁴ M.Cacciari, *Introduzione* a M.Bertaglia, M.Cacciari, G.Franck G. Pasqualotto, *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione del tempo*, a cura di M.Cacciari, Liguori Editore, Napoli, 1980, p.13.

³⁵ P.Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, tr.it. di R.Balzarotti, F.Botturi e G.Colombo Jaca Book, Milano, 1977, p. 461.

universali, ma pratiche sempre da incarnare in un corpo e non c'è corpo e pensiero corporante uguale ad un altro.

In questo senso lo stesso Nietzsche, uomo costretto al commercio quotidiano con il dolore, spinto dalla precaria salute psicofisica ad un ascetismo "da soldato", come lui stesso tristemente riconosceva, trovò la via, nell'esercizio di una nuova asceti naturalistica, corporale, per non precludersi tali pratiche e proprio nell'esperienza che ne ebbe sperimentò la potenza del proprio *conatus* dispiegata in una scrittura "gaia", depurata dalle passioni tristi, all'insegna di una nuova *paideia* che insegna, anche attraverso l'accettazione della vulnerabilità, della malattia e della passività, a divenire capaci di accogliere e mettere a frutto la saggezza del corpo. Tale nuova *paideia* Nietzsche stesso la mise in pratica facendo dell'esercizio del cammino l'arco teso in grado di scagliare lontano la freccia del pensiero corporante.