

Marsia Santa Barbera

RES COGITANS E RES EXTENSA, LEIB E KÖRPER: LA FILOSOFIA E IL CORPO IN CARTESIO, NIETZSCHE E HUSSERL

ABSTRACT. Il tema della corporeità occupa una posizione di grande rilievo all'interno della riflessione filosofica che si estende dalla modernità alla contemporaneità, specie in riferimento alla speculazione di autori che nella nostra tradizione hanno dato una svolta decisiva al concetto di corporeità: Cartesio, Nietzsche e Husserl. L'intento di questo articolo è quello di evidenziare la centralità del corpo tra le questioni più salienti della filosofia contemporanea, grazie agli strumenti metodologici offerti dalla fenomenologia: che cos'è il corpo e quanto ci appartiene? È davvero passibile di rappresentazione? È una realtà altra, distaccata dal vissuto autentico? È solo una dimensione biologica scissa dalla sfera spirituale dell'umana natura? È sostrato materiale tramite cui esperiamo il mondo? Corpo carnale, in quanto *sarx* o dimensione fisica e fisiologica come *soma*?

ABSTRACT. The field of corporeality holds a great position in the philosophical reflection between the modern tradition and the contemporary one, especially by authors like Descartes, Nietzsche and Husserl. The main purpose of this work is the investigation of body significance and its centrality into these philosophers' meditation, as one of the most important topics dealt with by contemporary thought. That is the reason why we are going to question about the nature and the complexity of body: What is body? How much belongs to us? Is it simply an objective representation? Is it really detached from the experience? Is it a biological dimension separate from the spiritual sphere of the human nature? Is it just the fleshly body as *sarx* or a kind of physiological entity called *soma*?

1. Quadro di riferimento

Nella filosofia del Novecento non è il corpo genericamente inteso ad occupare un ruolo cardine, quanto piuttosto la nozione di “corpo animato” o di “corpo vissuto”, giacché rimandano ad un'esperienza della corporeità diversa dalla definizione di “corpo-oggetto” o di “corpo-rappresentazione”. Nozioni, queste ultime, che esprimono la concezione tradizionalmente sottesa al pensiero dell'Occidente, contribuendo in modo decisivo a caratterizzarlo in senso metafisico quale indagine che colloca la verità oltre le cose sensibili. Le definizioni di “corpo-oggetto” o “corpo-rappresentazione” sono servite, di fatti, a separare il corpo dall'anima, ponendolo in una posizione subordinata. Ciò vale tanto per la caratterizzazione platonica del corpo quale prigioniero dell'anima, quanto per quella cartesiana del corpo come *res extensa* distinta dalla *res cogitans*.

La riflessione filosofica da Cartesio a Husserl, passando per Nietzsche, ha prima svilito e mortificato il corpo, riducendolo all'unica condizione per essa ammissibile ossia l'averne un corpo, "*io ho un corpo*", per poi approdare ad una caratterizzazione ontologica positiva, cioè l'essere un corpo, "*io sono corpo*".

Cartesio rappresenta uno snodo centrale tra Nietzsche e Husserl: è a partire dalla serrata critica a Cartesio, inaugurata dalla riflessione nietzscheana e proseguita dall'indagine fenomenologica di Husserl, che la filosofia torna a interrogarsi sulla corporeità, mossa dall'intento di riscattare la dimensione del corpo e di ripristinare l'essenza originaria, senza più contentarsi di degradarlo a caratteristica aggiuntiva o subordinata della natura umana.

2. Nietzsche VS Cartesio.

Il padre della modernità radicalizza il dualismo platonico-cristiano di anima e corpo, spogliandolo di ogni rivestimento mitico e religioso, fino a riproporne la separazione in termini di *res cogitans* e *res extensa*. Cartesio priva dunque il corpo del suo mondo e di tutte quelle formazioni di senso che si fondano sull'esperienza corporea per relegare il corpo stesso a mera *res* o oggetto spaziale e, in quanto tale, soggetto al pari di tutti gli altri alle leggi fisiche dell'estensione e del movimento.

L'anima, a sua volta, viene pensata come puro intelletto, *res cogitans*. Nella critica nietzscheana, l'ego cogito è quel che resta di un'astrazione preliminare che prescinde da quanto è corporeo e terreno: l'ego cogito è un io decorporeizzato e demondanizzato. 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. 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 questo: la proposizione "Io sono, io esisto" ogni qual volta viene da me espressa o anche solo concepita con la mente, necessariamente è vera»¹.

¹ Cartesio R., *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in Opere filosofiche, a cura di Landucci S., vol. II, Laterza, Roma-Bari 1997, "Seconda meditazione", pp. 31-32.

Sminuendo il corpo, dichiara:

«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»².

L'io penso è in Cartesio l'io della mente, dell'intelletto, dell'anima. Di tutto è possibile dubitare, ma non della facoltà intellettuale. Se i sensi sono fallaci e se posso fingere di avere un corpo - spiega Cartesio - non per questo posso fingere che io non sia. Nel *Discorso sul metodo* si deduce che dalla possibilità stessa di dubitare della verità di tutte le cose, segue con evidenza e certezza il principio dell'*ego cogito ergo sum*. Verità «così salda e così certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici»³. Principio fortemente contrastato da Nietzsche che con la sua speculazione opera il superamento della suddetta concezione metafisica e svalutativa della corporeità. Del resto, l'alternativa alla metafisica è per Nietzsche la fisiologia.

Contro coloro che spregiano il corpo e dopo lunghi secoli di disconoscimento del suo valore, lo Zarathustra nietzscheano dichiara:

«Dietro ai tuoi pensieri e sentimenti, o fratello, sta un possente sovrano, un saggio, un saggio ignoto - che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo. Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. E chi sa a quale scopo per il tuo corpo è necessaria proprio la migliore saggezza? Il tuo sé ride del tuo io e dei suoi balzi orgogliosi»⁴.

Con il preciso intento di smontare la tesi cartesiana e di promuovere il riscatto del corpo, ne *La Gaia Scienza* afferma:

² *Ibidem*.

³ Cartesio R., *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, tr. it. di Garin M., vol. I, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 312.

⁴ 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, pp. 33-34.

«Non siamo ranocchi pensanti, apparecchi per attivare 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»⁵.

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

Il *cogito ergo sum* è assolutamente oppugnabile, poiché non *sono* in quanto penso, rifletto, immagino, etc., bensì piuttosto penso, rifletto, immagino solo perché *sono*. La giusta transizione va dal *sum* al *cogito* e non più dal *cogito* al *sum*. Innanzi tutto io sono: *sum ergo cogito*. L'ego esiste solo in virtù del suo corpo, l'ego è prima di tutto corpo, esistenza fisiologica.

Nessun "io penso" può rinnegare il corpo. Per bocca del profeta Zarathustra, Nietzsche implora la fedeltà alla terra, come fedeltà alla propria corporeità: non abbiamo un corpo, ma siamo corpo:

«Corpo io sono in tutto e per tutto; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo. Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami 'spirito', un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione»⁶.

Niente vi è al di là del corpo. Senso e spirito sono suoi strumenti. Il corpo è la grande ragione di cui lo spirito e l'anima sono solo una parte. Le più alte facoltà dell'uomo gli derivano dall'uso del suo corpo e la vera saggezza sta in colui che si affida alla propria corporeità e non la disprezza. La falsa saggezza, invece, è di colui che cerca la verità nello spirito, immaginariamente contrapposto al corpo.

Nietzsche insegna che se il corpo è compromesso, se è febbricitante, in balia di una cattiva digestione, di una nevralgia o sofferente per un qualsiasi altro problema fisico e

⁵ 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. 32.

⁶ Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 33.

psichico, anche le facoltà intellettive verranno seriamente compromesse: persino uno spirito notevole e fatto per la libertà può diventare acido e rattrappito. Basti leggere alcune delle sue lettere indirizzate alla madre per comprendere quanto il tema del corpo sia strettamente connesso al problema dell'esistenza e della produzione intellettuale:

«Mia cara mamma [...] oggi, mentre ti scrivo, digerisco male e ho la nausea: quindi il primo pensiero è per il corpo, il mio cordiale augurio è che la tua salute si conservi quale è stata finora e che tu non imiti, per caso, l'assurdo esempio del tuo signor figlio, il quale ha cominciato, troppo per tempo, e già, come un vecchietto, si rallegra d'ogni giorno in cui non ha il cruccio di un'indigestione o di altri malanni»⁷.

Riflettere sulla filosofia fisiologica di Nietzsche significa tornare a considerare l'uomo come complessità corporea, terreno ambivalente di ordine e caos, pensiero e corpo, spirito e carne, e in quanto tale sempre un unicum. Il giuramento di fedeltà alla terra - "Vi supplico fratelli siate fedeli alla terra"⁸ - è il giuramento di fedeltà alla propria corporeità; terra dunque come dimora gioiosa, dimensione materiale e corporea.

Nietzsche non esalta la materialità intesa come edonismo, bensì la natura umana nella sua autenticità fisiologica e pulsionale.

Emblemi della fedeltà alla terra, sono per Nietzsche, Cristo, Dioniso e il Superuomo. Perché Cristo? Perché stravolge l'ordine sociale e giuridico vigente rendendo poveri i ricchi e ricchi i poveri, perché inaugura un nuovo stile di vita, rigettando i vecchi insegnamenti; perché prende partito contro chi pretende di giudicare; per la forza rivoluzionaria che si esplica nell'azione così come nella parola e perché la sua religiosità altro non è che gioia interiore. Da qui le espressioni nietzscheane "santo anarchico", "grande simbolista", "idiota" (quest'ultima intesa nel senso in cui Dostoevskij chiama il suo principe Myshkin nell'omonima opera, ossia come un uomo singolare, un ribelle, un anticonformista nella parola e nell'azione). Perché Dioniso? Perché è il dio della vita che non ha bisogno di essere giustificata; dell'esistenza che è retta in modo essenziale; per l'energia dirompente con cui affronta il martirio e la passione; per l'ebbrezza, lo spasimo, lo stordimento e la follia che gli sono propri. Perché nel Dioniso lacerato, fatto a pezzi, la vita rinasce e rifiorisce eternamente dalla sua distruzione. Infine,

⁷ Nietzsche F., *Lettere di Federico Nietzsche. Precedute da cenni biografici*, a cura di Berti A., Rizzoli, Milano 1991, p. 92.

⁸ Cfr. Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, p. 85. La fedeltà alla terra «è la nuova virtù che è richiesta per intraprendere l'oltrepasamento dell'uomo metafisico come corda tesa tra bestia e superuomo» (Mazzarella E., *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli 1983, p. 100).

perché il Superuomo? Perché è il nuovo appiglio dell'umanità, il vivente che esalta gli impulsi e le passioni; perché è l'attestazione della complessità corporea, lo spirito libero che "vola", danza e ride e che dà ascolto alle sue pulsioni.

Cristo, Dioniso e il Superuomo: tre figure che parlano il medesimo linguaggio e che rimandano al corpo come ad un'unica realtà biologica, terrena e carnale.

3. Husserl VS Cartesio

La filosofia del Novecento è debitrice nei confronti di Edmond Husserl e della sua fenomenologia per aver dato fondamento alla distinzione tra il "corpo come organismo" - ossia come oggetto della scienza medica, fisiologica, biologica - e il "corpo vissuto-vivente" quale tema fondamentale della riflessione filosofica. Nell'elaborare questa distinzione fenomenologica ed epistemologica, Husserl supera il dualismo di Cartesio che ha imposto l'opposizione ontologica tra *res cogitans e res extensa*, nonché tra anima e corpo. Dualismo che, in seguito, ha caratterizzato la nascita e lo sviluppo della scienza europea moderna.

L'opposizione ontologica tra corpo e anima, così come quella tra corpo e mente, che la tradizione filosofica (a partire dall'antichità, come si è accennato, da Platone e in età moderna appunto da Cartesio) ha posto come reale e inamovibile, viene dunque messa in discussione da Husserl, in quanto queste due entità non possono essere considerate indipendenti l'una dall'altra, bensì tra loro in stretta connessione. Husserl affronta il problema mente-corpo all'interno di un'ontologia in cui il soggetto psicofisico è allo stesso tempo corpo vissuto e corpo oggetto.

Conseguenza di questa impostazione è, per l'appunto, che il corpo possa essere analizzato in due modi: come oggetto della scienza medica, fisiologica, biologica, ovvero come puro organismo; oppure come "corpo vivente", ossia come soggetto e protagonista delle interrelazioni sia con la propria esperienza vissuta (coscienza), sia con la realtà circostante (mondo).

Körper è il termine che Husserl utilizza per designare il corpo-oggetto o corpo-rappresentazione: corpo che occupa uno spazio, *res extensa*, ridotta a quantità misurabili (peso, larghezza, lunghezza, etc.). Una simile definizione vale per qualsiasi corpo o per un corpo qualsiasi: tanto per i corpi umani quanto per quelli degli altri esseri viventi e persino delle cose.

Ma, proprio perché vale per qualsiasi corpo, non risponde alla peculiarità dell'esperienza del corpo che io sono e per cui sono al mondo.

È il corpo vissuto secondo questa esperienza che Husserl chiama *Leib*. Ed è la peculiarità di questa esperienza che nella quinta delle sue *Meditazioni cartesiane* definisce *Eigenheit*, termine che in tedesco significa proprietà nel senso di possesso, ma anche di peculiarità. Si tratta del corpo in termini di unità vissuta di percezione e movimento.

Il corpo è una proprietà originaria, immediatamente a disposizione.

Così chiosa Husserl nell'opera *Per la fenomenologia dell'intersoggettività*:

«Tra tutte le cose spaziali della mia sfera universale pratica il “mio” corpo è la più originariamente mia, la mia proprietà originaria, la mia proprietà duratura, duratura nella mia disposizione, la più originaria e l'unica immediata che è a mia disposizione. Ciò di cui (da bambino) mi sono appropriato come prima cosa e immediatamente e che ora è organo, è mezzo per l'appropriazione di tutto: direzione più diretta dello sguardo nel mondo [...]; il corpo ha quindi in sé il carattere più originario del mio, appartenente a me, contrasta con l'estraneo al quale io non sono partecipe, cioè non praticamente. La più grande estraneità consiste nel fatto che io esperisco semplicemente le cose esterne, in una pura passività, e appena voglio conoscerle l'intenzione si dirige verso la loro appropriazione conforme all'esperienza. Il loro essere, la loro verità diviene il mio proprio e ciò per la mediazione del mio corpo quale attivo organo di percezione. Tra tutte le cose il mio corpo è la cosa più prossima alla percezione la più prossima al mio sentire e vedere. E quindi io, l'io fungente, sono unito ad esso in una maniera particolare, prima di tutti gli altri oggetti del mondo circostante. Esso è in maniera propria e diversa, punto centrale, oggetto che sta nel mezzo, io l'ho come oggetto fungente nel mezzo e diviene, sebbene esso stesso è già oggetto (di fronte a me), centro di funzione per tutti gli altri oggetti, per tutte le mie funzioni»⁹.

Questo corpo vissuto nell'unità essenziale di percezione e di movimento ne fa appunto, scrive Husserl nella terza parte della *Krisis*, § 28, l'“organo” di cui dispongo per agire nel mondo percettivo (e in questo disporre c'è l'eco della *Eigenheit* nel senso di possesso). È evidente, del resto, che tale agire nel mondo percettivo può esercitarsi anche sul mio stesso corpo, così come precisato nelle *Meditazioni cartesiane*, § 44: «Io posso percepire una mia

⁹ Husserl E., *Per la fenomenologia dell'intersoggettività. Testi dal lascito, Zweiter Teil* (Seconda parte) 1921-1928, a cura di I. Kern, 1973, pp. 58-59. Sul tema, cfr. Costa V., *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Carocci, Roma 2010, pp. 212-218.

mano per mezzo di un'altra, un mio occhio per mezzo della mano e così via, ove l'organo funzionante deve farsi oggetto e l'oggetto organo funzionante»¹⁰.

Insomma, io sono l'organo, ma anche l'oggetto di quanto, nello stesso paragrafo, Husserl chiama "il mio fare e disfare". Ciò equivale a dire che sono *Leib* sempre sul punto di rovesciarmi in *Körper*: corpo la cui proprietà (intesa sia come possesso e controllo, sia come peculiarità) è sempre sul punto di essere rovesciata in oggettivazione. In questo caso non può mai considerarsi davvero proprietà, poiché è sempre nell'imminenza di essermi sottratta.

Il *Leib* come corpo vivente non è mai una cosa tra le cose, ma nel protendersi al mondo, nell'intenzionarlo, è sempre quel mio corpo attraverso cui si esprime la mia esistenza, che è esistenza corporea: corpo ed esistenza si implicano vicendevolmente e l'esistenza è sempre esistenza del corpo.

Nel vedere, nel sentire, nel toccare, il corpo come piega originaria del mondo si scontra con esso come ciò che vi sta di fronte, come fine e limite della sua azione che origina il costituirsi degli oggetti: ogni oggetto è attraverso il mio corpo, il quale lo approssima o lo distanzia in relazione alle sue possibilità e lo plasma in base alle sue potenzialità. Come sostiene Husserl, in questa attività del corpo non incontro solo il mondo, bensì anche la mia stessa corporeità: scopro non solo di *essere* il mio corpo, ma di *averlo*; scopro, ad esempio, attraverso l'azione della mano che tocca, l'altra mano come mio organo.

Non solo *sono* la mano che inerisce al mondo, ma *ho* anche una mano che avverto come appartenente al mio corpo: scopro dunque il corpo come *Körper*, in qualità di ciò che ho, che possiedo a guisa di un oggetto.

Leib e *Körper*, corpo proprio e corpo cosa, convivono e coabitano insieme e lo dimostra il fatto che le due mani possono alternarsi a vicenda nella funzione di toccante e toccata. Il corpo è immediatamente un fenomeno doppio: *Leib* e *Körper*. La mano che uso per afferrare, il piede che uso per camminare, gli occhi che uso per vedere, non sono semplici oggetti di un corpo a disposizione, ma rimandano ad una esistenza che li impegna in un mondo; ad una esistenza che è molto più di quella particolare situazione in cui sono impegnati, ovvero ad un corpo come totalità vivente. Il *Leib* è così irriducibile ad un corpo cosa; è la forza attiva che si dispiega e incontra il mondo a partire dall'intenzionalità che lo caratterizza. È il campo delle possibilità e delle potenzialità in cui un'esistenza governa e impera; è il movimento dell'*ek-sistenza* sempre oltrepassante la situazione data nella protensione a nuovi scenari. È proprio agendo come

¹⁰ Husserl E., *Meditazioni cartesiane*, tr. di F. Costa, Bompiani, Milano 1999, p. 119.

potenza attiva sul mondo che il corpo vivente entra in una sorta di costante conflitto operativo con lo stesso: la sua azione incontra l'inerzia del mondo che non è semplice freno - come pensa invece l'ingenua colomba di Kant che, avvertendo l'aria come impaccio, vorrebbe volteggiare in uno spazio vuoto - ma anche sua condizione di possibilità, come l'aria è in realtà condizione del volo della colomba¹¹.

Il corpo intrattiene una relazione intima con il mondo, poiché non è semplicemente un suo limite, bensì ciò di cui dispone e che ne permette l'azione: il suolo per camminare, l'aria per respirare, la luce per vedere. In questo incontro-scontro il corpo sperimenta i suoi limiti come anche le sue possibilità e fa della sua stessa passività, retroflessione del corpo attivo nel suo urtare il mondo, un espediente attraverso cui agire.

È l'azione originaria del corpo, esistenza originaria che precede il darsi di un soggetto cosciente, poiché al di là dell'essere un corpo-cosa vi è una relazione fondamentale tra corpo, esistenza e mondo. Tutto ciò che è *Io* è mediante l'azione, l'azione del corpo vivente: noi fondamentalmente siamo ogni qual volta agiamo con il nostro corpo.

L'unità dell'uomo - spiega Husserl - abbraccia le due componenti del corpo vivo *Leib* e del corpo esteso *Körper*, non come realtà legate l'una all'altra soltanto esteriormente, bensì intimamente intrecciate e in certo modo compenetrantesi. La filosofia fenomenologica husserliana conduce dunque alla sostituzione paradigmatica del modello epistemologico e ontologico di tipo duale (mente/corpo) con uno fenomenologico di tipo intrecciato, in cui mente e corpo non si trovano più scissi e tra di loro agli antipodi, ma rimandano l'una all'altro intersecandosi e ricongiungendosi, reciprocamente, come le correnti di quello stesso fiume che è il flusso dei nostri vissuti.

4. Husserl VS Nietzsche

Assodato che nel novero dei pensatori della contemporaneità Nietzsche e Husserl sono tra coloro i quali recuperano l'autenticità del corpo, attribuendogli un grande valore, è bene tentare di costruire un confronto delle rispettive tesi sulla corporeità, specie in relazione alla coscienza e alla costituzione dell'io nel caso di Nietzsche, e dell'identità personale a proposito della teoria di Husserl.

¹¹ Sul paradosso della filosofia Kantiana, cfr. De Blasi L., *Kant, il problema della teologia. La filosofia trascendentale come condizione dell'oltrepassamento*, in *Dialegesthai*. Rivista telematica di filosofia [in linea], anno 6, 20 Febbraio 2004 <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>: «Un altro paradosso della filosofia di Kant sta proprio nel tentativo dell'uomo di andare oltre l'esperienza e il reiterato richiamo kantiano di non poter andare oltre il fenomenico convalida l'idea per cui l'uomo è da sempre tentato di *andare oltre*, nonostante il rischio di cadere nell'errore, come la *colomba* che pensa di volare più agiatamente senza la resistenza dell'aria».

Nella fenomenologia di Husserl, il corpo gioca un duplice ruolo: il primo riguarda l'aspetto intenzionale e formale della coscienza, laddove il corpo è essenziale come sintesi delle apparenze e dell'unità prospettica dell'oggetto. Si tratta di una dimensione che riguarda l'attività cognitiva del soggetto: se non ci fossero movimenti cinestesici, la sintesi unitaria delle apparenze sarebbe impossibile; da qui la necessità che sia implicato nell'esistenza intenzionale, formale, strutturale di un atto. Il secondo ruolo concerne l'aspetto sensoriale e fenomenico della coscienza: la coscienza passiva e inespressa che passa inevitabilmente attraverso il corpo. Il sentire in quanto tale non è una funzione della mente cognitiva, non essendo riducibile all'insieme di operazioni che traducono le informazioni derivanti dai suoi dati sensoriali.

La nozione di corpo vivo, *Leib*, comprende due elementi, la materia e l'estensione corporea, che intrattengono con l'immanenza del flusso di coscienza una relazione differente. «Per essere obiettivamente esperibile, la coscienza deve risultare il fattore animante di un corpo vivo obiettivo, anche se non a priori e necessariamente di un corpo vivo materiale. In altri termini, solo tra flusso di vissuti ed estensione corporea vige una relazione non empirica e necessaria»¹². Il risultato dunque dell'unione tra flusso e corpo materiale è l'io empirico, con i suoi stati psichici e le sue caratteristiche personali; dall'altro, la risultante dell'unione tra flusso e l'estensione corporea è l'io come corpo vivo in generale.

Husserl analizza, a tal proposito, il problema fenomenologico del rapporto fra coscienza e corpo inteso come corpo vivo. Il corpo vivo è, per l'appunto, un'entità eterogenea: da un lato, in quanto svolge un ruolo essenzialmente cinestesico, è schema corporeo (o corpo cinestesico) disincarnato, con compiti funzionali e costitutivi; dall'altro, in quanto esprime la sua natura senziente, è coscienza vivente, organismo immerso nel mondo percettivo, essenzialmente passivo e recettivo.

Nella fenomenologia husserliana la struttura intenzionale riflette l'essenza della coscienza, poiché la coscienza in qualità di residuo fenomenologico è sempre coscienza di qualcosa. Se consideriamo quindi la coscienza dal punto di vista della sua essenza, solo il corpo cinestesico, e non il corpo senziente, sembra rientrare nei confini dell'essenzialità. Del resto, l'essenza della coscienza ovvero l'intenzionalità non è l'intera coscienza. Il sentire è determinante, se non per l'essenza della coscienza, quanto meno per la sua natura. La natura della coscienza, nel suo patire l'esperienza del mondo, intrattiene una relazione intima con il corpo, inteso non solo nel suo aspetto cinestesico e costitutivo, ma anche nel suo aspetto

¹² Lanfredini R., *La mente, il corpo, la carne. La fenomenologia e il problema del sentire*, in *Humana Mente – Issue 14* – July 2010, p. 59.

passivo e qualitativo. Tuttavia, nella fenomenologia di Husserl, il concetto di “patire esperienza” occupa uno spazio molto ridotto rispetto a quello dell’intenzionalità, cioè del “fare esperienza”:

«Le cose sono esperite, sono date intuitivamente al soggetto, in quanto unità di un contesto spaziale-temporale-causale ; e in questo contesto rientra necessariamente una cosa peculiare: il mio corpo vivo, che è il luogo in cui, per una necessità essenziale, un sistema di condizionalità soggettive si intreccia col sistema della causalità»¹³.

Il Leib, nel suo essenziale differire dalla realtà meccanica, è il corpo che si muove liberamente. La sfera della libertà è propria di un io personale e corporeo:

«questo io ha la facoltà (“io posso”) di muovere liberamente questo corpo, oppure gli organi in cui si articola, e per mezzo di loro percepire un mondo esterno»¹⁴.

La ricerca fenomenologica affronta il problema del sentire operando una distinzione tra contenuto intenzionale (o formale) e contenuto qualitativo (o materiale), problema che rimanda alla relazione tra atteggiamento fenomenologico e atteggiamento naturale. «Il sentire attraversa necessariamente, per potersi esercitare, un corpo. Nel proprio sentire la coscienza non solo si dirige verso un mondo, ma si colloca nel mondo»¹⁵. Il sentire è il motivo per cui la coscienza diventa una questione urgente e complessa. La coscienza sensoriale costituisce dunque una questione problematica in quanto essenzialmente corporea: «non puramente immanente ma, al contrario, inequivocabilmente compromessa con la trascendenza della materia»¹⁶.

La questione della corporeità, così come elaborata da Husserl, ha una caratterizzazione propriamente fenomenologica: è attraverso una molteplicità di riduzioni fenomenologiche che il corpo viene isolato come esperienza vivente. Giacché *sono* corpo e *ho* un corpo, non ho la possibilità di allontanarmi dal mio corpo oppure di allontanare il mio corpo da me. Ogni riferimento spazio-temporale del mio corpo è sempre caratterizzato dal “qui” come situazione specifica e assoluta. Un “qui” non oltrepassabile, in quanto non può mai avere altro al di fuori di sé. Se così fosse, sarebbe già un *là*, un *altrove*. In questo senso il mio corpo è inalienabile e

¹³ Husserl E., *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 67-68.

¹⁴ *Ivi*, p. 154.

¹⁵ Lanfredini R., cit., p. 63.

¹⁶ *Ibidem*.

mi appartiene intimamente, poiché solo io posso percepirlo come vicinanza assoluta: ciò è indice della mia identità personale e di quel che rappresenta la mia primordiale sfera di appartenenza. «Il senso di questa appartenenza sta a significare quel che mi è più peculiare, ciò che io effettivamente sono, la mia concreta *singolare* individualità»¹⁷.

Se in Husserl è ancora presente un atteggiamento dicotomico, sebbene non al pari di Cartesio per cui il dualismo riflette una netta ed insanabile scissione, il progetto filosofico nietzscheano concepisce il corpo nella sua totalità e unicità. Nietzsche, infatti, rigetta qualsiasi forma di manicheismo antropologico che avalli la dicotomia tra spiritualità e corporeità, propugnando piuttosto l'interazione tra le due sfere al fine del superamento stesso di quella fittizia dualità. Seguendo il filo conduttore del corpo, fornisce un'immagine dell'uomo nuovamente ricondotta alla sua originale e complessa integrità, per mostrare come l'origine della propria prospettiva di senso, nonché l'origine della stessa coscienza, si situino esattamente nella dimensione corporea, dunque a partire dalla propria corporeità¹⁸.

Nietzsche si fa annunciatore di una concezione unitaria dell'essere umano. Questa configurazione della corporeità si rivela una trama estremamente complessa di interazioni, influssi e dipendenze tra i vari elementi che la compongono: le realtà che animano il corpo, che sono il corpo, costituiscono il risultato di rapporti di potere sempre sul punto di essere messi in discussione e di dare vita ad una nuova gerarchia degli istinti, dalla quale dipende una nuova prospettiva di senso. «Il senso di una cosa è il rapporto tra la cosa e la forza che se ne impadronisce, il valore di una cosa è la gerarchia delle forze che si esprimono nella cosa in quanto fenomeno complesso»¹⁹. La gerarchia da cui dipende il valore è un rapporto di dominio tra forze differenti che mettono i valori in contrasto tra di loro: questa è la condizione che consente il darsi di un *corpo*.

Un corpo si definisce in base al rapporto tra forze dominanti e dominate: le forze superiori o dominanti sono forze attive, mentre quelle inferiori o dominate sono forze reattive. «Quando entrano in rapporto tra di loro possiedono una differenza di quantità di forza, cui corrisponde sempre anche una qualità, e vengono qualificate in conformità alla loro quantità, appunto come

¹⁷ Venier V., *L'individuo e la comunità intenzionale. Husserl e la fenomenologia personale*, in *Dialegethai*. Rivista telematica di filosofia [in linea], anno 13, 30 Dicembre 2011 <<http://mondodomani.org/dialegethai/>>

¹⁸ Cfr. Mantovani M., *Corporeità, gerarchia e individuazione: dalla "modestia della coscienza" all'Einverleibung. Antropologia prospettica e fenomenologia della vita nei frammenti postumi di Nietzsche*, in *Metábasis*. Rivista internazionale di filosofia online www.metabasis.it Novembre 2008, anno III, n. 6, p. 5.

¹⁹ Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia*, a cura di Polidori F., Einaudi, Torino 2002, p. 61.

reattive o attive: è questo il nucleo della gerarchia»²⁰. Solo sulla base di questa fondamentale distinzione è possibile analizzare il rapporto che intercorre, secondo Nietzsche, tra il corpo e la coscienza. Rapporto che non viene inteso rispetto all'esteriorità, nel senso che la coscienza è la regione dell'io su cui si esercita l'azione del mondo esterno, bensì in termini di valori: per Nietzsche la coscienza è sempre coscienza di un inferiore in rapporto al superiore, cui si sottomette o in cui si incorpora. Non è mai coscienza di sé, ma di un io in rapporto al sé che non è cosciente.

La ragione del corpo, di cui Nietzsche parla, è l'espedito grazie al quale è possibile il passaggio da una concezione dell'*io cosciente*, come *rappresentazione*, ad un *sé precosciente*, come *azione*. Questa è l'inusitata visione che Nietzsche ci spinge ad adottare nello *Zarathustra*, quando insegna che «dietro ai tuoi pensieri e sentimenti sta un potente sovrano, un saggio sconosciuto - si chiama Sé. Abita il tuo corpo, è il tuo corpo»²¹.

La coscienza che Nietzsche identifica con lo spirituale o il razionale è subordinata alla corporeità, nasce in relazione alla sfera corporea. Ogni evoluzione è evoluzione del corpo, prima ancora che dello spirito. Nietzsche utilizza metodologicamente il corpo come leitmotiv per ritrovare la strada che riconduce l'uomo alla sua dimensione più propria e, precisamente, all'unità e funzionalità del corpo.

Nel suo rapporto con la corporeità, la coscienza risulta dominata, quindi essenzialmente reattiva, così come di riflesso essenzialmente reattivo è tutto quello che da essa dipende.

In merito alla differenza di qualità che distingue il corpo dalla coscienza è possibile porre maggiormente in luce la relazione tra la ragione del corpo - il Sé come azione e la prospettiva individuale - e la dimensione strumentale, comunitaria, convenzionale dell'io cosciente. La coscienza, secondo Nietzsche, possiede cioè una natura comunitaria o adeguata alla maggioranza che si manifesta, in primis, nel ritradurre tutto nella prospettiva del *gregge*. Scrive Nietzsche ne *La gaia scienza*:

«Le nostre azioni sono in fondo tutte incomparabilmente personali, uniche, sconfinatamente individuali, non c'è dubbio; ma non appena noi le traduciamo nella coscienza, non sembrano più tali... [...] tutto quanto si fa cosciente *diventa* per ciò stesso piatto, esiguo, relativamente stupido, generico, segno distintivo del gregge»²².

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 33.

²² Nietzsche F., *La gaia scienza*, cit., pp. 272-273

La reattività della coscienza opera dunque secondo l'adattamento e la conservazione. Considerare l'uomo dal punto di vista della coscienza e dei processi reattivi che ne derivano significa lasciarsi sfuggire «la priorità di principio che hanno le forze spontanee, aggressive, capaci di nuove interpretazioni»²³, alla cui efficacia l'adattamento è subordinato. La possibilità di creare nuove interpretazioni che rendano giustizia all'aspettativa di senso individuale è insita nella dimensione in cui la corporeità, come attività inconscia, esercita il suo potere sulle forze reattive²⁴. Al contrario, quando la vita cosciente prende il sopravvento rinnega la possibilità stessa del corpo, svilendolo e tradendolo.

Al fine di esplicitare ulteriormente il progetto nietzscheano va sottolineato che nella sua visione non si dà un "io" che possiede la ragione del corpo, ma questo stesso corpo e questa stessa ragione sono l'unico io che si pone nella posizione della ragione che crea e produce senso, oltre il limite della coscienza. Il sistema della coscienza diviene così solo secondo in ordine di importanza²⁵.

La coscienza altro non è che uno strumento del corpo: «Ciò che noi chiamiamo "coscienza" e "spirito" è solo un mezzo e uno strumento, con cui non un soggetto ma una lotta vuole conservarsi»²⁶.

La struttura della coscienza, nella sua assodata ed essenziale natura reattiva, è lo strumento che rende possibile l'individuazione attraverso l'incorporazione degli istinti e degli affetti della comunità. In questo accesso all'individuazione il tutto genera la parte e, istituendo attraverso la coscienza la possibilità della coesione, della comunicazione e comprensione tra le parti, fornisce anche la struttura fondamentale tramite cui, all'interno della società, l'individuo giunge alla propria individuazione.

Si può affermare dunque che la fenomenologia della coscienza è una riproposizione incorporata degli istinti e degli affetti che la società produce e modella per i propri scopi: non è casuale che le relazioni coscienziali si manifestino, nella concezione nietzscheana, attraverso la metafora materiale della gerarchia e del dominio²⁷. In questo processo la dimensione della corporeità riveste un ruolo preponderante nella misura in cui, al mutare delle condizioni di

²³ Nietzsche F., *Genealogia della morale*, a cura di Giametta S., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli G. e Montinari M., vol. IV, t. III, Adelphi, Milano 2001, II Dissertazione "Colpa, cattiva coscienza e simili", pp. 255-297.

²⁴ Cfr. Mantovani M., cit., p. 10.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Nietzsche F., *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, p. 124.

²⁷ Cfr. Mantovani M., cit., p. 6.

esistenza di cui originariamente l'individuo era funzione, si rende necessario un processo di riadattamento e di rielaborazione, al fine di affrancarsi da ciò che ordina sotto forma di imperativo comunitario e di realizzare la propria individuazione. Così afferma Nietzsche nei *Frammenti Postumi* del 1881:

«L'uomo deve patire fino in fondo dentro di sé gli effetti dell'organismo sociale, deve spiare ciò che non risponde allo scopo nelle condizioni di esistenza, nei giudizi e nelle esperienze che erano adatti per una totalità, e infine giungere a creare dentro se stesso la sua possibilità di esistenza in quanto individuo, mediante un riordinamento e l'assimilazione e l'escrezione degli istinti»²⁸.

«L'inaggrabilità della dimensione coscienziale, quale struttura in cui si manifesta il processo di incorporazione degli istinti e degli affetti, che ora non sono più al servizio della totalità ma dell'individuo, genera necessariamente opacità nell'accesso ai contenuti e nelle dinamiche della coscienza necessari all'individuazione»²⁹. L'insanabile conflitto tra il processo di individuazione e la permanenza di strutture coscienziali mette a repentaglio l'evoluzione che porta all'individuo, ovvero, in termini nietzscheani al “farsi dell'io” come io superiore. Quest'opacità rimanda peraltro all'adombramento coscienziale husserliano a causa del quale la corporeità, che funge da mezzo percettivo, è di ostacolo nella totale percezione di sé. In termini fenomenologici, la mia corporeità è completamente afferrabile solo dalla serie delle prospettive percettive dell'altro: solo l'altro è realmente in grado di cogliermi nella mia interezza. In tal senso il corpo viene declinato anche secondo la coppia corpo proprio/corpo altrui. La relazione che si instaura tra il soggetto e l'altro, poiché riguarda i rapporti tra più soggetti, è definita da Husserl in termini di intersoggettività. Il mio corpo dipende dall'altro per il suo senso oggettivo: io ho costitutivamente bisogno del corpo altrui, affinché possa essere compensata la mia carenza autoperceptiva.

Per Nietzsche, differentemente, il corpo come grande ragione è da me percepito, sentito e vissuto senza bisogno di altri mediatori che non siano le molteplicità del mio sé.

Tirando le fila del confronto tra i due pensatori, possiamo concludere quanto segue: secondo Nietzsche, il mio corpo non *dice* “io”, ma *fa* “io”; si costituisce dunque a partire dalla costante e complessa lotta tra gli istinti. L'io è il frutto della gerarchia degli istinti e delle forze

²⁸ Nietzsche F., *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, p. 293.

²⁹ Mantovani M., cit., p. 35.

da cui sono generati. Per Husserl, invece, l'“io” si configura nel suo insieme come il complesso dei suoi atti di coscienza, nella forma specifica della loro intenzionalità. Ogni intenzionalità si dà nel flusso di coscienza da cui il soggetto è attraversato; si crea una trama di connessioni tra le intenzionalità, situata nelle percezioni e nel tempo, concepite rispettivamente come un campo e come un flusso, cui Husserl riconosce un ruolo precipuo per la costituzione dell'unità del soggetto.

BIBLIOGRAFIA

- CARTESIO, R., *Discorso sul metodo*, in Opere filosofiche, tr. it. di Garin M., vol. I, Laterza, Roma-Bari 1998.
- *I principi della filosofia*, tr. di Tilgher A. e Garin M., Laterza, Milano 2005.
- *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in Opere filosofiche, a cura di Landucci S., vol. II, Laterza, Roma-Bari 1997.
- COSTA, V., *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Carocci, Roma 2010.
- DELEUZE, G., *Nietzsche e la filosofia*, a cura di Polidori F., Einaudi, Torino 2002.
- DE BLASI, L., *Kant, il problema della teologia. La filosofia trascendentale come condizione dell'oltrepassamento*, in Dialegethai. Rivista telematica di filosofia [in linea], anno 6, 20 Febbraio 2004 <<http://mondodomani.org/dialegethai/>>
- FUGALI, E., *L'identità personale tra filosofia della mente e fenomenologia*, Edizione Goliardiche, Trieste 2009.
- GALIMBERTI, U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2009.
- HUSSERL, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, tr. G. Alliney, Einaudi, Torino 1989.
- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008.
- *Meditazioni cartesiane*, tr. di F. Costa, Bompiani, Milano 1999.
- *Per la fenomenologia dell'intersoggettività. Testi dal lascito, Zweiter Teil (Seconda parte) 1921-1928*, a cura di I. Kern, 1973.
- LANFREDINI, R., *La mente, il corpo, la carne. La fenomenologia e il problema del sentire*, in Humana Mente – Issue 14 – July 2010.
- MANTOVANI, M., *Corporeità, gerarchia e individuazione: dalla “modestia della coscienza” all'Einverleibung. Antropologia prospettica e fenomenologia della vita nei frammenti postumi di Nietzsche*, in Metábasis. Rivista internazionale di filosofia online www.metabasis.it Novembre 2008, anno III, n. 6, p. 5.
- MARZANO, M., *La filosofia del corpo*, tr di Crapiz S., Il Melangolo, Genova 2010.
- MAZZARELLA, E., *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli 1983.

- 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.
- *Genealogia della morale*, a cura di Giametta S., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di Colli G. e Montinari M., vol. IV, t. III, Adelphi, Milano 2001
- *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 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.
- *Lettere di Federico Nietzsche. Precedute da cenni biografici*, a cura di Berti A., Rizzoli, Milano 1991.
- PUGLIESE, A., *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, Mimesis, 2004.
- SCHETTINO, T., *Il corpo in Nietzsche*, Jubal, Treviso 2005.
- SINI, C., *Introduzione alla fenomenologia*, Shake, Milano 1986.
- VATTIMO, G., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1991.
- *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- VENIER, V., *L'individuo e la comunità intenzionale. Husserl e la fenomenologia personale*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 13, 30 Dicembre 2011

<http://mondodomani.org/dialegesthai/>