

GUIDO BOFFI\*

«SE PENSO ALLA MIA GENEALOGIA FILOSOFICA», NIETZSCHE  
I: FORME DI VITA ED ESTETICA

1. *Spinoza disputato?*

Se penso alla mia genealogia filosofica, mi sento connesso al movimento antiteleologico, cioè spinoziano, della nostra epoca; ma con la differenza che io ritengo un'illusione anche «lo scopo» e «la volontà» *in noi*; egualmente con il movimento meccanicistico (riduzione di tutte le questioni morali ed estetiche a questioni fisiologiche, di queste a chimiche, di quest'ultime a meccaniche); ma con la differenza che io non credo alla «materia», e ritengo Boscovich una delle grandi svolte, come Copernico; che ritengo sterile ogni partenza dall'autorispeccamento dello spirito e non credo a una buona indagine senza il filo conduttore del corpo. Non una filosofia come *dogma*, bensì quale canone provvisorio dell'*indagine* (eKGWB/NF-1884,26[432] = *Opere* VII II 243)<sup>1</sup>.

È capitato, in diversi momenti, che Nietzsche abbia preso parola sul proprio pensiero, tuttavia forse non v'è altro luogo in cui ne mostri la provenienza e lo faccia con atteggiamento pacato, aperto, al modo di questo breve schizzo rubricato in uno dei quaderni dell'estate-autunno 1884. Non parla la mente drammaturgica ispiratrice dell'architettura e dei diaframmi di *Ecce homo*. Lì l'autobiografia esistenziale e quella intellettuale si scrivono in formulazioni verticali non meno drastiche delle accuse riservate allo spirito imperiale del germanesimo. Qui il tono risuona invece sorvegliato, limpido, scandito. Da un lato, ciò non significa che tale registro ponderato consenta di accedere ad asserti più 'veri' o 'definitivi'; d'altro canto, però, è un fatto che questo sguardo retrospettivo colga tre cespiti di valorizzazione e critica durature, anche a fronte degli

---

\* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

<sup>1</sup> *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 ss. (d'ora innanzi: *Opere*), qui vol. VII II, *Frammenti 1884*, versione di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976. Fra parentesi intertestuali fornisco gli estremi dell'edizione critica digitale, seguiti dal numero di pagina della versione italiana, mentre in nota a piè pagina indico testi non ancora compresi nell'edizione elettronica e le traduzioni. L'edizione digitale (*Friedrich Nietzsche. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, a cura di P. D'Iorio, Nietzsche Source, Paris 2009 ss., <<http://www.nietzschesource.org/eKGWB>> = eKGBW) adotta le sigle canoniche delle opere e dei frammenti postumi. Nel caso citato: eKGWB/NF-1884,26[432] indica il frammento 432 del gruppo 26 dell'anno 1884. Facendo precedere <[www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org)> a tali sigle, si ottengono gli indirizzi di rete che ogni volta danno accesso ai passi: <[www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1884,26\[432\]](http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1884,26[432])>.

sviluppi posteriori al 1884 che offriranno a Nietzsche nuovi motivi di autorilettura e *nuances* teoriche appena screziate ma cariche di divenire.

La nota privata giova certo alla comunicazione, mancandovi il carico di enfasi espressive. Nel caso del frammento citato aiuta anche la struttura formale. Un primo periodo dal ritmo ondosio è costruito con tre distinte proposizioni. A sua chiusura, e tuttavia senza un accapo, ne segue un secondo, secco al modo di un aforisma. Le pause nel respiro, il contraccollo stilistico e le sottolineature d'autore facilitano la comprensione<sup>2</sup>.

Nel primo periodo Nietzsche ascrive il suo pensiero ai movimenti epistemologici dell'antiteleologismo e del meccanicismo, aggiungendovi il rifiuto a *credere* in scopi e volontà interiori come pure nella materia estesa. Quindi colloca la propria ascendenza filosofica al punto di svolta naturalistico impresso da Boscovich – non una biforcazione come un'altra nel diagramma del pensiero filosofico e scientifico. Nella terza proposizione il tema del corpo in quanto filo conduttore [*Leitfaden*] completa l'auto-genealogia<sup>3</sup>. La chiusa colloca la ricerca nietzscheana sull'orizzonte dell'antidogmatismo e della tentatività, ove 'di regola' si staglia.

Torniamo a leggere la prima proposizione. Al «movimento antiteleologico» Nietzsche fa seguire in modo incidentale quel «cioè spinoziano» quasi trovandovi una sprezzatura. La nota è redatta come scrittura privata e si può comprendere l'atteggiamento disinvolto che ostenta un nesso senza impegnarsi in alcun modo a spiegare. Tuttavia la dichiarazione d'appartenenza introduce nell'*affaire* Spinoza, al riguardo del quale non si può affatto sottintendere un implicito qualsivoglia. Spinoza è per Nietzsche cifra di un problema assai più che di un felice sodalizio d'idee. Vi farò cenno subito, affrontando per primo il terzo punto enucleato dall'autogenealogia, «il filo conduttore del corpo», che mi pare l'ingresso principale del confronto tra i due grandi – e con loro la soglia di un paradossale contromodernismo filosofico<sup>4</sup>.

Incominciamo da qui, dunque, dall'incontro, lasciando a un secondo momento la questione per la quale Spinoza stesso viene in discorso: finalità e teleologismo.

1.1 Nel cuore dei cosiddetti *Sorrentiner Papiere* brilla una celebre proposizione spinoziana: «*Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis sed vite meditatio est*» (eKQWB/NF-1876,19[68] = *Opere* IV II 357)<sup>5</sup>. Un riferimento senz'altro inaugurale. È l'autunno-inverno 1876. Trentadue anni compiuti non da molto, Nietzsche inizia il suo 'divenire filosofo' di fronte al mare di Sorrento, Ischia all'orizzonte<sup>6</sup>. Alle spalle il 'grande svincolamento' da Wagner, pagato con una sofferenza vasta

<sup>2</sup> Sulla base dell'edizione critica digitale modifico la versione Adelphi, che mette in corsivo anche i termini 'antiteleologico' e 'meccanicistico'.

<sup>3</sup> Com'è noto, «am Leitfaden des Leibes», 'seguire, seguendo il filo conduttore del corpo' è un'espressione ricorrente come un mantra nei frammenti del 1884-1885 ispirati alla filosofia dello *Zarathustra*, di cui Nietzsche aveva pubblicato la terza parte nell'aprile dello stesso 1884 (l'ultima farà seguito con stampa privata fuori commercio nel 1885).

<sup>4</sup> Tanto la modernità della filosofia sorta in Europa ha ingigantito lo spirito, quanto sia Spinoza sia Nietzsche assumono in modo centrale il corpo nella sua intensità e singolarità energetico-affettiva lasciando l'autoriflessività coscienziale e i suoi diversi puntelli teorici (l'universalità, l'idealità, l'individualità) alle loro varie catastrofi. La filosofia come dogma è una 'passione triste'. Al riguardo, un profilo più basso, «provisorio», può favorire invece una buona indagine.

<sup>5</sup> B. SPINOZA, *Ethica*, ed. critica del testo latino e tr. it. a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2010, Pars IV, Prop. LXVII, p. 306.

<sup>6</sup> «Divenire filosofo» è il titolo dell'*Introduzione* di P. D'IORIO, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*.

e profonda. Grado a grado, il festival di Bayreuth dell'agosto precedente, culmine della rottura, risulta ancor più lontano della cattedra basileense di filologia greca, congedata per motivi di salute. È lenta rinascita, e Spinoza chiama.

Sulla pagina di Nietzsche, la proposizione dell'*Ethica* si lascia avvertire con deciso retrogusto antiplatonico e antischopenhaueriano<sup>7</sup>. Sentori che si mescolano, si confondono al primo forte sapore lasciato nella sua mente dalla filosofia<sup>8</sup>. Sono tratti che la *Nietzsche-Forschung* ha stabilito in studi definitivi. D'accordo; tuttavia risulta singolare che quella citazione conformi una gemma su un vuoto, coronata dagli scritti pubblicati e postumi nella quasi totale assenza di altri immediati riferimenti a Spinoza. *Larvatus prodeo?* Presumo di no. Nessuna maschera, almeno in questo caso. Infatti, quando più tardi Nietzsche scoprirà persino di aver bisogno di questo suo unico predecessore, ne darà notizia in tono inequivocabile per lettera il 30 luglio 1881, da Sils-Maria, al caro amico Franz Overbeck, uno nei cui confronti mai avrebbe trovato ragioni per dissimulare:

Sono assolutamente sbalordito, incantato! Ho un *predecessore*, e quale poi! Spinoza mi era quasi sconosciuto: il fatto che io ne abbia sentito *ora* il bisogno è stato un 'moto istintivo'. Non soltanto il suo orientamento complessivo coincide con il mio – nel fare della conoscenza *l'affetto più potente* – ma io mi riconosco anche in cinque punti fondamentali della sua dottrina; questo pensatore, il più singolare e il più isolato, è quello più vicino a me proprio in *queste* cose: egli nega la libertà del volere –; i fini –; l'ordine morale del mondo –; l'altruismo –; il male –; anche se le differenze naturalmente sono enormi, esse risiedono più nella diversità dei tempi, della cultura e della scienza. *In summa*: la mia solitudine, che, come accade alle grandi altitudini, tante e tante volte mi ha tolto il respiro e mi ha fatto sgorgare il sangue, ora almeno è una solitudine a due (eKGWB/BVN-1881,135 = *Epistolario* IV 106)<sup>9</sup>.

1.2. Il 1881 imprime la sua cifra nella vita di Nietzsche come un'accelerazione<sup>10</sup>. Sino a tale data nei confronti di Spinoza si attesta soltanto l'entusiasmo: ma presto le cose cam-

---

*Genèse de la philosophie de l'esprit libre*, cnrs Éditions, Paris 2012, pp. 11-18, che cita Spinoza a p. 18.

<sup>7</sup> A sua volta Schopenhauer, che si confrontò per tutta la vita con Spinoza in una raffinata, arguta lettura speculativa, stimolata anche da Goethe, chiosa la stessa proposizione sulla propria copia dell'*Ethica* con un eloquente: *miser Socrates!* Riporto dal volume S. BUSELLATO, *Schopenhauer lettore di Spinoza. Le chiose all'Etica*, eum, Macerata 2015, p. 271; si veda l'importante introduzione di Busellato (*ibi*, pp. 13-88) al testo spinoziano-schopenhaueriano.

<sup>8</sup> L'inizio filosofico nietzscheano (autunno 1867 - primavera 1868), non lo si ricorda mai a sufficienza a causa della sovraesposizione sulla scia dell'astro wagneriano-schopenhaueriano, è in *democritea*, cfr. *Friedrich Nietzsche. Werke*, kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli - M. Montinari, de Gruyter, Berlin - New York 1967 ss. (d'ora innanzi: KGW), vol. I 4, hrsg. von J. Figl, de Gruyter, Berlin - New York 1999, pp. 379-418; tr. it., *Democritea*, in *Opere* I II, a cura di G. Campioni - M. Carpitella, Adelphi, Milano 2001, pp. 234-260. Ma si vedano anche le lezioni accademiche dedicate a *I filosofi preplatonici* che stanno alla base de *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*.

<sup>9</sup> Anche nel caso dell'epistolario ricorro all'edizione digitale: eKGWB/BVN-1881,135 corrisponde alla lettera 135 dell'anno 1881; tr. it. *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, 5 voll., Adelphi, Milano 1976-2011 (d'ora innanzi: *Epistolario*), qui vol. IV, *Epistolario 1880-1884*, versione di M.L. Pampaloni Fama e M. Carpitella, Notizie e note di G. Campioni e R. Müller-Buck, Adelphi, Milano 2004.

<sup>10</sup> È la data decisiva per le meditazioni scientifiche di Nietzsche, che lesse *La lotta delle parti nell'organismo* di Wilhelm Roux, uscito nello stesso anno, e dall'aprile all'autunno affrontò la *Meccanica del calore* di Julius Robert Mayer e *L'energia* di Vogt, ma anche *La connessione delle cose* (1881) di Otto Caspari (si veda la successiva lettera indirizzata sempre a Overbeck da Sils-Maria il 20-21 agosto 1881: eKGWB/BVN-1881,139; tr. it., in *Epistolario* IV, pp. 112-113). Il 1881 fu anno decisivo non soltanto per le letture scientifiche, in realtà, coincidendo con il periodo di rilettura di *Pensiero e realtà* (1873; 1877)

bieranno. All'affinità elettiva subentreranno i toni smorzati del disamore, e poi un'aura negativa avvolgerà lo Spinoza nietzscheano<sup>11</sup>. Via via Nietzsche studierà l'autoconservazione della materia su pagine di biologi contemporanei giudicandola un grossolano errore e imputandolo «all'inconsequenza di Spinoza». Cosa c'entri questo filosofo del Seicento con le scienze della vita ottocentesche cercherò di chiarirlo tra poco. Intanto rimaniamo allo Spinoza nietzscheano, il quale, per dir così, scaccerebbe il finalismo dalla porta della causalità per farlo rientrare con agio dalla finestra della *Selbsterhaltung*: «La tesi di Spinoza dell'autoconservazione [*Selbsterhaltung*] è falsa, è vero il *contrario*. Proprio in ogni essere vivente [*an allem Lebendigen*] si può mostrare nel modo più chiaro che esso fa di tutto per *non* conservarsi, per divenire *di più...*» (eKGWB/NF-1888,14[121] = *Opere* VIII III 91, tr. modificata). In effetti per Nietzsche «un'entità vivente [*etwas Lebendiges*] vuole soprattutto *innescare* la sua forza – la vita stessa è volontà di potenza. – Insomma, in questo come in qualsiasi altro caso, guardiamoci dai principi teleologici *superflui!*» (eKGWB/JGB-13 = JGB 20, tr. modificata).

L'equivoco nietzscheano è vistoso, me ne occupo subito. Prima però rileva esplicitare il rinvio alla fisica di Mayer<sup>12</sup>, di cui è spia testuale l'*innesco*. È importante osservarlo per chiarire il contrasto fra volontà di potenza e teleologismo, snodo nient'affatto secondario per queste mie pagine, anzi. Il punto concerne la fungenza dello *scopo*. Infatti: se 'scopo' può valere quale bersaglio cui mira l'agire, in ispecie a coronamento di un'intenzione riflessa che permetta al soggetto di giungere a se stesso proprio in quel che coltiva, e se teleologia proietta la fungenza del fine/scopo sull'intero ordinamento di cose ed eventi, allora la ripugnanza della volontà di potenza rispetto a tale impianto significa che essa *non* persegue intenzioni (anche di potere/possesso) e che, in ogni caso (cioè pure disgiunta da un'azione volontaria e consaputa), *non* avviene mai secondo finalismo: la volontà di potenza *innesca* forze sproporzionate, esplosive, materiali infiammabili, e tuttavia in modo preterintenzionale, ateleologico<sup>13</sup>. Ma: «la

---

di Afrikan Špir e appunto la 'riscoperta' di Spinoza grazie alla *Storia della filosofia moderna* di Kuno Fischer. Chi potrebbe mai ritenere un caso il fatto che Nietzsche abbia lavorato contestualmente al costrutto concettuale della volontà di potenza che compare nei suoi testi a partire da *Aurora* (1881)?

<sup>11</sup> Cfr. per es. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, Naumann, Leipzig 1886; versione di F. Masini, in *Opere*, vol. VI II, cura ed. di G. Campioni, Adelphi, Milano 2014, §§ 25, 198, pp. 34-35, 105. In merito M. SCANDELLA, *Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem*, *Kuno Fischer and Other Sources*, «Nietzsche-Studien», 41 (2012), pp. 308-332.

<sup>12</sup> Nel 1881 Nietzsche aveva letto il breve ma importantissimo saggio *Ueber Auslösung* [*Sulla catalisi*, Stuttgart 1875] di Mayer, che Köselitz aveva fatto rilegare in un unico volume insieme a *Die Mechanik der Wärme*: «*Sulla catalisi* è per me la parte più importante e più utile del libro», A *Heinrich Köselitz*, <Genova, 16 aprile 1881>, in NIETZSCHE, *Epistolario*, vol. IV, lettera 103, p. 81; cfr. la nota alla lettera 101 (A *Heinrich Köselitz*, <Genova, 10 aprile 1881>), *ibi*, p. 618. Ho modificato la versione italiana Adelphi del titolo del saggio di Mayer, reso con «*Sulla scarica*», e per ovvie ragioni di coerenza le occorrenze dei verbi *auslösen* / *sich auslösen* e del sostantivo *Auslösung*, che traduco rispettivamente con 'innescare / innescarsi' e con 'catalisi' o 'innesco'. Il riferimento scientifico esatto è infatti agli effetti di innesco, o processi catalitici secondo il nome assegnato dal loro primo studioso, il chimico svedese Jöns Jacob Berzelius.

<sup>13</sup> I processi catalitici si caratterizzano per la loro natura *qualitativa*, in netta controtendenza e sproporzione rispetto al macchinismo quantitativo della natura: fenomeni minuscoli innescano forze immani. Scrive Mayer: «Nel caso dell'innesco [...] causa ed effetto non soltanto non sono uguali o proporzionali, piuttosto tra loro c'è nient'affatto una relazione quantitativa bensì, di regola, a confronto con l'effetto la causa è da definirsi infinitamente piccola» (J.R. MAYER, *Ueber Auslösung*, in *Id.*, *Die Torricellische Leere und über Auslösung*, Cotta, Stuttgart 1876, p. 10). Ora, assegnata questa particolare causalità qualitativa alla volontà di potenza, molto dovrebbe risultarne chiarito.

vita stessa è volontà di potenza», lo è ogni forma di vita. Vita e forme di vita, dunque, *non* sono teleologizzabili.

La critica nietzschiana dell'idea di scopo è martellante. Per esempio una nota della primavera-estate 1883:

L'uomo [...] non agisce *in vista della felicità o di un utile* o per allontanare il dispiacere: piuttosto una *certa quantità di forza* [...] afferra qualcosa su cui possa innescarsi. Ciò che chiamiamo «*fine*», «*scopo*», è in verità il *mezzo* per questo involontario processo di esplosione. E *la stessa medesima quantità di sentimento di forza può scaricarsi in mille modi diversi*: questa è la «libertà del volere» – il sentimento che, rispetto alla necessaria esplosione, cento azioni diverse possono servire ugualmente bene (eKGWB/NF-1883,7[77] = *Opere* VII I, 1 256, tr. modificata).

La volontà, al pari dell'io, del sentimento di libera scelta, delle motivazioni personali, emergono soltanto quali fenomeni concomitanti all'azione: meno la facoltà di agire o l'agente stesso che non le sue illusioni. Nell'autunno del medesimo anno:

Dove c'è una forma di vita [*Lebendiges*], ci sono improvvise esplosioni di forza: il sentimento soggettivo concomitante è «volontà libera». Il numero e la potenza di queste esplosioni determina [...] la *direzione* data a queste esplosioni. Quando parliamo dei «motivi dell'azione», intendiamo sempre soltanto «i motivi della direzione» (eKGWB/NF-1883,16[20] = *Opere* VII I, II 167).

Vi sono direzioni, che vengono seguite anche quando *incontrate per caso*, e nonostante all'inizio guide o piloti abbiano tracciato la rotta. Nel Quinto Libro della *Gaia scienza*, aggiunto con la seconda edizione dell'opera nel 1887, Nietzsche torna a porre il problema citando in modo implicito di nuovo il breve saggio di Mayer *Sulla catalisi* letto cinque anni prima:

*Due specie di cause, che vengono scambiate tra loro*. Mi sembra che uno dei miei passi e progressi più sostanziali sia questo: ho appreso a distinguere la causa dell'agire dalla causa dell'agire così e così, dell'agire in questa direzione, in vista di questa finalità. La prima specie di causa è un quantum di forza accumulata che aspetta d'essere usata in qualche modo, per un qualche scopo; la seconda specie è invece qualche cosa di interamente irrilevante, se la si commisura a questa forza, per lo più un piccolo caso accidentale [*ein kleiner Zufall*], conformemente al quale quel quantum ora s'«innesca» in un'unica determinata maniera: il fiammifero in rapporto al barile di polvere. Tra questi piccoli accidenti e fiammiferi annovero tutti i cosiddetti «scopi», così pure le ben più frequentemente cosiddette «vocazioni della vita»: essi sono relativamente gratuiti, arbitrari, quasi indifferenti in rapporto all'enorme quantum di forza che fa pressione, come si è detto, per essere in qualche modo utilizzato. D'ordinario si considera tutto questo diversamente: secondo un secolare errore si è abituati a vedere proprio nel fine (scopi, vocazioni ecc.) la forza motrice – ma è soltanto la forza direttrice, si è scambiato a questo riguardo il pilota con il vapore. E nemmeno sempre il pilota, la forza direttrice... [...] Manca ancora una critica del concetto di «scopo» (eKGWB/FW-360 = 276-277, tr. modificata)<sup>14</sup>.

1.3 Ciò detto, si deve tornare a Spinoza, che molto ha da dire circa la critica del finalismo. L'enunciato di una sussistenza autoconservativa, che trovi in sé il proprio

<sup>14</sup> L'assai probabile citazione implicita nel frammento è tratta dall'attacco del saggio di Mayer: «Tantissimi processi naturali si svolgono soltanto se avviati da una scossa; un simile decorso è ciò che la scienza moderna chiama "catalisi". Un esempio [...] se accendiamo un piccolo fiammifero e avviamo un ulteriore processo di combustione, abbiamo di nuovo un processo semplice di "innesco"» (*ibi*, p. 9).

fine quando non persino la fine, non rientra fra i suoi teoremi. Stando ad ascoltare i quali, semmai, ogni corpo desidera quanto gli permetta di vivere *al meglio* il proprio perseverare e crescere. Fa di tutto per divenire di più, ovvero per incrementare la sua *vis existendi et agendi*. Non v'è dubbio, dunque, che sul punto Nietzsche stia fraintendendo ciò che gli è più vicino. Interpreta l'*Ethica* come se si trattasse di Hobbes, il cui disegno antropologico implica un'istanza di autoconservazione e 'razionamento'. In Spinoza però è in gioco tutt'altro. V'è una dinamica trasformativa, ben comprensibile del resto in una filosofia prima per la quale ogni realtà e perfino la natura tutta, ossia Dio, è perenne cambiamento. Anzi, dove l'affermazione assoluta della *causa sui* dinamizza tutto il reale, ne fa movimento potente dell'essere che si autoproduce in maniera autonoma senza smettere mai.

Nietzsche non soltanto capisce una cosa per l'altra ma neppure si risparmia, infine, una certa perfidia<sup>15</sup>. Non riuscirà mai a vedere come la condizione materiale del corpo sia per Spinoza un molteplice concatenamento di fluttuazioni affettive, un'attitudine a ricevere impressioni e patire affezioni nell'incontro con pluralità di altri corpi più o meno estesi. Ovvero come la spinoziana *potentia agendi* appartenga alla capacità (estesico-estetica) di vivere soltanto in *relazioni intercorporee* producendo effetti. Pensiamoci un istante.

«Etenim, quid corpus possit, nemo hucusque determinavit»<sup>16</sup>. Nessuno sinora ha potuto fare un'esperienza del corpo tale da poterne determinare la *potentia*. Il corpo è una realtà intensa e complessa insieme. Ha *natura ricorsiva*: composto *ex plurimis (diversae naturae) individuis*<sup>17</sup>, da una pluralità di singoli corpi, ognuno dei quali è intensità ed è a sua volta composto da altri intensi corpuscoli (liquidi, molli e solidi). Corpi che contengono corpi, i quali contengono altri corpi, che a loro volta contengono corpi – e si potrebbe continuare. Come per il singolo corpo, costituito da relazioni di movimento tra i corpuscoli che lo compongono, così per la soggettività sociale, composta da passioni, le quali altro non sono che *transitiones*, a loro modo eventi e pratiche, movimenti e relazioni. Ora, la *potentia corporis* deve consistere innanzitutto nel 'complicare' tali pluralità irriducibili, nel farle ricorrere l'una nell'altra. Ogni ulteriore esercizio del corpo presuppone che i molti vi facciano 'uno'. Che siano e significhino *una* molteplicità.

Del pari, anche per Nietzsche il corpo è composto da una miriade di parti subordinate, di piccolissimi individui corporei, di cellule. Ciascuna parte, ogni individualità esercita un'attività, scarica energie, secerne ragioni, innesca volizioni. Perciò confligge. Anzi, consiste essa stessa, nelle sue infinitesime parti, di conflitto. È dissidio, «lotta tra le parti» che non può essere soffocata, repressa o pacificata: la *vis existendi* in tal caso si spegnerebbe, il corpo stesso si atrofizzerebbe. E tuttavia, se il singolo è di per sé miriade di esseri dissidenti, quest'«indicibile complicazione» (eKGWB/NF-1885,34[46] = *Opere* VII III 113) *come può* sussistere e volere qualcosa senza disgregarsi?

Per Nietzsche il corpo possiede saggezza (e questa vale come la *potentia* spinoziana, che non divide il corpo dalla mente). È saggio in quanto è capace di perseverare in

<sup>15</sup> Cfr. eKGWB/JGB-25 = JGB 34-35; eKGWB/JGB-198 = JGB 105.

<sup>16</sup> SPINOZA, *Ethica*, Pars III, Prop. II, Sch., p. 152, ma si veda lo scolio per intero. Sempre stimolante ascoltare le lezioni tenute da Deleuze presso l'Università di Vincennes tra il novembre 1980 e il marzo 1981, registrate, trascritte ed edite in italiano nel volume G. DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, prefazione e cura di A. Pardi, Ombre corte, Verona 2007.

<sup>17</sup> Cfr. SPINOZA, *Ethica*, Pars II, Post. I, p. 98.

vita autoregolandosi. Come? Sfruttando *élites* di forze che s'impongono l'una sull'altra, l'una dopo l'altra. Ognuna in definitiva serve ogni volta a ciò: a raccogliere sotto la propria momentanea egemonia locale la pluralità delle forze personali. È così che l'autoregolazione fa spazio all'evento indecidibile della soggettività, la quale mai può essere un dato, tanto meno valere da sostrato inconcusso. Piuttosto, è agente epifenomenico, fittizio, illusorio di azioni e volizioni. Sussiste in quanto intensità di forze resistenti vengono 'assoggettate' entro una forma che s'impone ritagliando il loro flusso conflittuale. A quel punto *emergono* allestendo la mobile scena corporea e mentale della soggettività: «probabilmente noi sentiamo i gradi delle forze e degli istinti quale vicinanza e lontananza, interpretiamo come un paesaggio e una pianura ciò che, in verità, è una pluralità di gradi quantitativi» (eKGWB/NF-6[70] = *Opere* V 1439).

1.4. Tutti i corpi *fanno e non fanno* corpo allo stesso modo.

Quando si parla di corpo o 'del' corpo *tout-court*, per esempio il corpo dell'uomo, altro non si esprime per Nietzsche che una *similitudine*. Quasi al modo del classico apologo di Menenio Agrippa, il corpo è racconto, parabola, metafora di un cooperare delle parti per la salute dell'intero. Eccetto che il dissidio non può essere conciliato o spento una volta per tutte. Esso rientra *ogni volta* nel processo di determinazione della salute, che ne ha bisogno per stabilirsi-stabilizzarsi a livelli superiori. Finché dura il ciclo cooperativo di trasformazione, autorganizzazione, quest'attività mantiene il nesso nell'unità in quanto corpo: un irriducibile interagire di pluralità di minimi viventi che concorrono a costituirlo con il loro perseverare in essere. «Quei piccolissimi esseri viventi che costituiscono il nostro corpo (o meglio: del cui cooperare ciò che chiamiamo 'corpo' è la miglior metafora [*das beste Gleichniß*]), non sono per noi atomi spirituali, ma qualcosa che cresce, lotta si riproduce e a sua volta muore» (eKGWB/NF-1885,37[4] = *Opere* VII III 257). Chiamare 'corpo' significa 'dare corpo' a una guerriglia. Dare corpo immaginale a tale aggregato di componenti energetiche, biochimiche e affettive che vivono e muoiono in quanto confliggono. Parlare di corpo: inventarlo, costruirlo su questa base 'polemica', seguirne la metafora che funge da filo conduttore.

Per Nietzsche, parlare di corpo è un uso concettuale e linguistico che nell'irriflessa ovvietà del linguaggio ordinario cede a una cataresi. Si dice 'corpo' come di *un* qualcosa che c'è, che *sia* davvero tale, avendo inventato il costrutto epistemico di 'organismo' per trattare con un'idea unitaria ciò che in realtà è massa critica di rapporti di forza. I differenti processi intensivi di crescita, lotta, riproduzione, estinzione lo fanno corpo vivo soltanto per il loro continuo lasciarvisi riprocessare in modi plurali. Per il loro conformarsi agglomerati transitori di stabilità. Conformazioni le quali emergono allestendo spazi, architetture gerarchiche. Dire 'corpo' vale un trasferimento che 'accorpa'. Nel migliore dei casi, metaforizza una dinamica di forze per condurle verso linee di sviluppo eterogenee, per plasmare in altro le loro intensità. È pratica linguistico-concettuale in qualche modo *edificante*, la quale implica (o lascia presupporre) dinamiche autoaffettive e produzione di immagini: 'un' corpo sempre *estesico* ed *estetico*, naturale e culturale.

1.5. Il concetto nietzscheano di corpo significa assai più che la complessione fisica dell'organismo. Anzi, la supera di gran lunga per il suo essere *artificio*. È naturale e innaturale – in tal senso 'artificio'. Si fatica a scorgere questa dimensione quasi antinomica, a causa dell'urlo scagliato da Nietzsche contro la spiritualizzazione-moralizzazione operata dai 'dispregiatori del corpo'. Un reclamo che percorre i testi, da

*Zarathustra* alla *Genealogia*, esigendo una vitalità animale, persino ferina, di contro all'indebolimento, la mortificazione, l'ostilità per i sensi. Ciò induce al vagheggiamento nietzscheano di un nuovo stato di natura, alla perentoria richiesta di una naturalizzazione integrale della volontà e della ragione, persino a un elogio barbarico – che tuttavia si esauriscono non appena l'urlo si spegne. V'è in Nietzsche, infatti, la consapevolezza disincantata che le tecnologie dell'«anti-natura» non siano azzerabili. Che il percorso storico-culturale non sia risalibile proiettandosi nell'utopia regressiva di un'originaria innocenza irriflessa. Il corpo è da sempre innaturale in quanto prodotto dei conflitti della storia: è un implesso di saperi non meno che un insieme di funzioni bio-fisiologiche. E ciò si modifica, si trasforma, cresce e decresce, esplose e implode, senza poter mai però anche soltanto lasciar vagheggiare davvero il riavvolgimento del corso di antropogenesi e tecnogenesi, di poter ripristinare in senso sia ontogenetico sia filogenetico un'originaria, pura e nuda naturalità. La pelle stessa del corpo *sa, conosce, fa memoria*, tanto quanto le sensazioni contengono già valutazioni: «io presuppongo la *memoria e una specie di spirito in tutto ciò che è organico*» (eKGWB/NF-25[403] = *Opere* VII II 104). E si tratta sempre di memorie locali, valutazioni prospettiche, saperi geograficamente e storicamente determinati. Un corpo soltanto naturale, l'«universale» corpo è un'immagine seduttrice epperò mitologica. Non sussiste perché non s'è mai data una «nuda natura», ma sempre soltanto forme di vita contestualizzate in aree geografiche e in epoche della civilizzazione tecnologica.

Il corpo è pluralità: di sensi, ben oltre i cinque denominati per antica convenzione negli organi sensori; di istinti, forze, valutazioni, orientamenti; di ragioni e passioni, tecniche e saperi. Nondimeno è pluralità che, rimanendo tale, si autorganizza e perciò ha *un* senso. Ed è questo suo senso a dirsi in modalità metaforica, e così soltanto. Nella metaforica nietzscheana: è guerra e pace, gregge e pastore. Non soltanto gregge, pluralità passiva; né la sua unica ed esclusiva guida, il suo pastore. Il corpo, che non è né uno né l'altro, è sia uno sia l'altro.

Questo corpo *può* una «grande ragione», perché lo è, essendo «una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore» (cfr. eKGWB/Za-I-Veraechter = Za 31-32). Non è comandato dalla «piccola ragione» che ama rispecchiare se stessa come «spirito». Non è eterodiretto da scopi e finalità dell'io-coscienza, il quale è semmai null'altro che uno tra i prodotti dei rapporti di forza intercorporei. Risulta dalle più diverse e molteplici interazioni fra corpi, dalle loro dimensioni sociali e culturali. Il corpo lo sviluppa perché gli serve un dispositivo per autoregolarsi, per orientarsi nel circostante, per riflettere, rielaborare, comunicarsi tramite segni. Ora, chiedo, cosa v'è di più affine a tale visione del corpo-sé costruita da Nietzsche, se non proprio la concezione spinoziana della potenza che il corpo è e che *a un tempo* è incremento di potenza della mente stessa, nella simultaneità degli effetti dell'uno e dell'altra<sup>18</sup>?

Virtuosa grande ragione che vive, il corpo ha soffio, pensiero, intelligenza, dolore, creatività, tecnica, arte, carne e potenza materiale nelle concrete forme di vita. E per ciò diviene «filo conduttore» di buone indagini filosofiche antiteleologiche: dovunque facendo piazza pulita di ogni finalità previa o sovrapposta – con Nietzsche, con Spinoza.

<sup>18</sup> Circa il nodo mente/corpo in Spinoza C. JAQUET, *I rapporti corpo/mente in Spinoza e la critica al "parallelismo"*, in C. PIAZZESI - M. PRIAROLO - M. SANNA (a cura di), *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, ETS, Pisa 2008, pp. 109-119.



## 2. La vita in questione

La contestazione del potere esplicativo del teleologismo filosofico-scientifico proviene da lontano. Un lungo fiume carsico dalla cui corrente è portato sia Spinoza sia il ‘movimento spinoziano’ al quale Nietzsche ascrive il proprio pensiero ‘condotto sul filo’ del corpo. Acque rapide, *tumultuose* contro rocce laminate. Quale che fosse la determinata circostanza storica del sapere, ogni volta nelle dispute attorno al finalismo fu posta in gioco una verità provocatoria, decisiva per affermare un ordine nelle cose e sopra di esse, nelle forme di vita degli uomini e sopra di loro.

Dal punto di vista filosofico, a essere revocate in dubbio nelle varie istanze anti-teleologiche erano state in generale le pretese di erigere architetture di pensiero nelle quali la finalità fosse assunta come destinata a causare per intero, in via continuativa, senza salti né rotture, l’organizzazione e la potenza interna dei corpi come pure i loro poteri di presa sul fuori, le loro intenzioni e pratiche, le filiazioni degli accadimenti e il loro concatenarsi. Persino l’impianto del mondo tutto, il quale sarebbe dovuto risultare destinato sin dall’origine, e in ogni determinata circostanza, a realizzare in un’ulteriorità definitiva qualsiasi premessa, intenzionalità o desiderio. Teleologia come sapere che avrebbe anticipato ciò che *in fine* non potrà non rivelarsi nel senso (direzione e significato) integrale, e perciò vero, dell’essere (di tutti gli esseri viventi e non).

2.1. Ai tempi di Nietzsche il finalismo si era già riaffermato entro l’apparato concettuale delle filosofie e delle scienze naturali cresciute nell’Ottocento tedesco. Con gli studi fisiologici e biologici prodotti tra gli anni Venti e gli anni Cinquanta, si era assistito infatti a una pullulante reviviscenza di criteri, paradigmi e impianti teorici ben disposti alla teleologia. In particolare il finalismo era emerso nelle ricerche in ambito biologico e zoologico circa la filogenesi dei mutamenti di scopo funzionale degli organi dei viventi. Tale rinascita si era prodotta sotto l’astro, non a caso, di un Aristotele *redivivus*.

Gli aveva reso onore con il proprio tributo scientifico, in modo esemplare, Johannes Müller, docente di anatomia e fisiologia presso l’università di Berlino dal 1833 al 1858. Maestro di quasi ogni altro fisiologo dell’epoca, talora ritenuto il più grande di ogni tempo, Müller pubblicò un manuale su cui si formò un’intera generazione di fisiologi<sup>19</sup>: da Theodor Schwann a Emil du Bois-Reymond, da Ernst Brücke e Hermann von Helmholtz a Rudolf Virchow. Con le sue indagini pubblicate tra il 1826 e il 1840 Müller aveva rinnovato il sapere fisiologico, non soltanto sgravandolo dai lineamenti teorici più duraturi del sensismo settecentesco, ma anche discutendo con dimestichezza e competenza testi filosofici di varie età: da Platone e Aristotele ai neoplatonici, da Cardano a Bruno, dal Della Porta a Muratori<sup>20</sup>. Appassionato studioso soprattutto degli ultimi tre Libri dell’*Ethica* di Spinoza, Müller fu personalità eruditissima e assai influente, la cui ricezione del pensiero spinoziano sollevò interessi in ambito storiografico-filosofico pure quando le ricerche fisiologiche avevano ormai preso direzioni diverse dalla sua. Sul manuale di Müller medici, anatomisti e fisiologi

<sup>19</sup> J. MÜLLER, *Handbuch der Physiologie des Menschen*, (2 voll. in più tomi), Hölscher, Coblenz 1833-1840.

<sup>20</sup> In merito, gli studi raccolti in M. HAGNER - B. WAHRIG-SCHMIDT (hrsg.), *Johannes Müller und die Philosophie*, Akademie, Berlin 1992; su Müller e Aristotele R.G. MAZZOLINI, *Müller und Aristoteles*, in *ibi*, pp. 11-27.

dovettero fare i conti con le proposizioni, le definizioni, le dimostrazioni, i corollari, gli scoli dell'*Ethica* spinoziana: così dagli anni '30 all'inizio degli anni '60 circa.

Supportato da dati e prove ricavate con nuove ricerche embriologiche, Müller aveva studiato il germe quale tutto potenziale destinato a svilupparsi nella conformazione delle parti organiche. Lo sviluppo evolverebbe secondo una linearità razionale-finalistica in modo conforme all'energia specifica che *sostanzia* l'organismo fin dalla più elementare e primitiva unità. In tutto ciò che è organico, anche nel singolo organo di senso, si ritroverebbe, infatti, un espandersi e un perseverare in una predisposizione originaria – filosoficamente tradotto: *immanenza*. Si ponga attenzione, perché il fondo che poi rifluirà in Nietzsche è impressionante – e nello stesso tempo però, a seguito dell'evidente congiunzione di *conatus* 'spinoziano' e finalità 'aristotelica' operata da Müller, si riesce a capire per contrasto l'avversativa nietzscheana letta nella prima proposizione del frammento autogenealogico del 1884 («ma con la differenza che io ritengo un'illusione anche “lo scopo” e “la volontà” *in noi*»). L'attività dei diversi sensi esprime in modo specifico la potenza immanente all'organo e dalla quale il medesimo organo, che passa dalla non-affezione all'affezione, viene prodotto: non esiste trasmissione causale-meccanica dall'esterno sull'organo di senso che ne viene affetto restando 'impassibile'. Ogni organo (e dunque ogni apparato sensoriale) trasforma l'impressione esterna in base alle proprie caratteristiche già mentre la sta ricevendo. Non sussiste impressione causale 'obiettiva' e la sensazione, che pure non è assolutamente soggettiva, non si spiega con una meccanica. Müller ne trattò segnatamente in due ricerche empiriche importanti, dedicate ai fenomeni visivi: *Sui fenomeni fantastici della visione e Sulla fisiologia comparata del senso della vista nell'uomo e negli animali*<sup>21</sup>. È sempre un'immagine interna quella che dà a vedere il mondo esterno, del quale non si darebbe alcuna visione in assenza dei movimenti nervosi predisposti alla percezione visiva. Né oggettiva né obiettiva in modi unilaterali e alternativi, la visione proviene *dal rapporto*, che si produce a ogni nuova sensazione, tra ciò/colui che vede e il circostante in cui qualcosa viene visto. Uno stralcio veloce:

Vi sono mutamenti in natura nei quali il fattore causale né trasmette la sua efficacia sull'elemento che ne risulta modificato, al modo dei cambiamenti meccanici, né fonde un diverso elemento attivo con l'elemento modificato sul quale ha avuto effetto, al modo dei cambiamenti chimici, bensì dove il fattore causale lascia manifestare in ciò su cui agisce sempre e soltanto una qualità di quest'ultimo, qualità per natura indipendente rispetto al tipo di causa<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> J. MÜLLER, *Ueber die phantastischen Gesichterscheinungen. Eine physiologische Untersuchung mit einer physiologischen Urkunde des Aristoteles über dem Traum*, Hölcher, Coblenz 1826; Id., *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere*, Cnobloch, Leipzig 1826. Osservo come anche in Müller agisca comunque una messa a distanza ('*Caute*': era il motto spinoziano) della parte più problematica di Spinoza, la sua filosofia prima, i cui effetti avevano sollevato durante gli ultimi anni del Settecento un impegnativo *Pantheismustreit* attorno a Lessing, Jacobi, Herder, Goethe, Fichte, Schleiermacher, Schelling. Scrive Müller nella prefazione alla ricerca *Sui fenomeni fantastici della visione*: «Se l'autore dovesse spiegarsi brevemente in merito a cosa assuma per una trattazione scientifica, fisiologica della psicologia, non esiterebbe affatto, *pur volendosi ben difendere dal sospetto di spinozismo*, a fare il nome degli ultimi tre Libri dell'*Etica* di Spinoza che trattano delle passioni, e il cui contenuto psicologico può essere considerato *indipendente dalle rimanenti dottrine di quest'uomo*» (Id., *Ueber die phantastischen Gesichterscheinungen*, p. IV, corsivi miei).

<sup>22</sup> Id., *Ueber die phantastischen Gesichterscheinungen*, pp. 4-5. «Noi confondiamo le nostre proprie energie, la luce del nostro occhio, con ciò che provoca la luce» (*ibi*, p. 14). Il fondo goetheano-plotiniano

Ora, la domanda è: nella celeberrima nota nietzscheana del 1886-87 su ‘fatti’ e ‘interpretazioni’ – celeberrima per ogni tipo di abuso teoretico che se ne è impossessato –<sup>23</sup>, non risuona forse il timbro fisico-fisiologico di *questo* Müller? Del mondo non si vede forse ciò che il sensorio rende capaci di vedere per come è giunto a conformarsi sino all’esercizio attuale della visione? La soggettività interpreta sulla base di determinati rapporti oggettivi che schiudono l’orientamento nel circostante, seguendo il filo conduttore del corpo.

2.2. Aristotele scienziato: padre dell’antica e nuova scienza della vita, dell’antico e nuovo finalismo biologico. Sparsero la voce altri celebri naturalisti che ne avevano preso in mano le pagine. I nomi di Ernst von Baer, fondatore dell’embriologia, e Georges-Léopold Cuvier, studioso di anatomia comparata e paleontologia, potrebbero bastare a rendere lo spessore della trafila. Di Aristotele non si lesse soltanto la biologia, però; anche la sua *Historia animalium* trovò risonanza e sviluppo nella scienza tedesca primo-ottocentesca. Contemporaneamente Friedrich Adolf Trendelenburg con le proprie *Ricerche logiche* (1840) reclamò la necessità teoretica della filosofia prima aristotelica, che tutte quelle indagini finivano con il provocare in maniera sistematica come pure, diremmo, ‘sistemica’.

Torniamo per un attimo al luogo genetico della grammatica concettuale aristotelica applicata alle sostanze viventi – benché ora non vi sia spazio per delucidazioni e spiegazioni<sup>24</sup>. Facendo riferimento costante ad alcuni saldissimi principi di carattere finalistico, e sulla base di determinazioni differenziali comparative dei diversi soggetti viventi, di analisi delle loro caratteristiche funzionali, con gli studi biologici Aristotele aveva non soltanto spiegato la variabile configurazione delle ‘parti degli animali’ ma anche illustrato l’intera *scala naturæ* ponendovi al vertice l’uomo, ritenuto culmine dei livelli gerarchici di complessità e perfezione. Ogni parte organica sempre spiegata in modo compiuto dalla sua funzione per l’individuo cui restava finalizzata, in maniera analoga a ogni individuo rispetto alla specie di appartenenza.

Dove il dispositivo teleologico? Di base, nell’idea dominante di corpo organizzato, di una sostanza unitaria composta di elementi reciprocamente ‘disposti’ e tutti ‘a disposizione’ dell’intero<sup>25</sup>. Corpo come processo di formazione di una totalità di parti interconnesse e coesenziali. Un costruito, questo, che si attesterà nel concetto moderno di ‘organismo’.

Per filosofi e naturalisti organismo valeva come *una totalità* di strumenti cooperanti dominata dallo scopo finale. Sotto la lente delle loro indagini *in philosophicis* e *in physiologicis* era la potenza dell’intero a disporre la *causa finalis*. L’intero connette e contiene le parti, di modo che queste, in esso stesso, siano *uno* (organismo). Ciò, appunto, nient’altro è se non lezione di Aristotele. Si tratta di ‘scienza secon-

---

è trasparente: chi non ricorda l’introduzione della *Teoria dei colori* («Se l’occhio non fosse solare, come potremmo vedere la luce?»)?

<sup>23</sup> Cfr. eKGWB/NF-1886,7[60] = *Opere* VIII 1 299.

<sup>24</sup> Ancora d’indubbia utilità al riguardo A. GOTTHELF - J.G. LENNOX (ed.), *Philosophical issues in Aristotle's biology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

<sup>25</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De part. An.* I, 1 642a. Per un’analisi dettagliata delle procedure esplicative che Aristotele adotta in quest’opera e per un approccio alla spiegazione teleologica che vi dispiega A. GOTTHELF, *First principles in Aristotle's Parts of animals*, in GOTTHELF - LENNOX, *Philosophical issues in Aristotle's biology*, pp. 167-198.

da' biologica che lascia trasparire l'impianto della *prote episteme*<sup>26</sup>, dominata dalla potenza (*dýnamis*) configurante e unificante dell'intero-insieme (*hólos*) non più che dall'atto del suo sostanziale essere in opera (*enérghēia*). Intero è la forma del presupposto che nel *télos* trova coronamento-appagamento: ciò che permette a qualsiasi ente di essere *hólos*, un che di perfettamente-circularmente compiuto (*téleion*) nel suo fine<sup>27</sup>. Intero-uno è il postulato da esigere ovunque si debba muovere verso una connessione ben configurata di parti, organi e funzioni.

2.3. Aristotele non fu l'unico filosofo al cui strumentario concettuale accorsero i naturalisti come pure i sostenitori del darwinismo e i rispettivi loro oppositori. Accanto a lui, a diverso titolo ma in maniera esemplare: Democrito, Bruno e – appunto – Spinoza.

Goethe s'era inventato la morfologia, consapevole dell'inganno comportato dai giudizi dei filosofi troppo spesso rosi dalla fretta di voler dedurre e concludere; della totale secondarietà di spiegazioni spacciate invece per esaustive; della necessità di studiare singoli fenomeni costruendo il loro campo d'osservazione e variando di continuo le condizioni sperimentali stesse. Sulla rilevanza e gli influssi di Goethe aveva insistito la *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange, letta con avidità da Nietzsche l'anno stesso della sua pubblicazione (1866)<sup>28</sup>. A Lange non era sfuggito che uno scienziato contemporaneo al pari del patologo Rudolf Virchow avesse potuto ritrovare nelle espressioni goetheane una sorta di suggello filosofico alle proprie innovative teorie circa la formazione cellulare e la relatività dell'opposizione fra unità e molteplicità. Pur cresciuto alla scuola di Johannes Müller, egli si presentava come uno tra i principali esponenti di un nuovo pensiero biologico emancipatosi da Aristotele. Virchow, le cui pagine non furono ignote a Darwin stesso, era stato uno dei maggiori ispiratori delle linee-guida delle ricerche biologiche tra la fine degli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, cioè nel contesto di un'impellente ascesa di correnti filosofiche e fisiologiche positivistico-materialistiche (Jacob Moleschott o il già menzionato du Bois-Reymond ne furono in modi diversi tra i protagonisti più autorevoli). Sulla base dei suoi studi di patologia cellulare, Virchow aveva sconvolto la visione dell'organismo, ormai da considerarsi del tutto privo di una qualsiasi unità sostanziale.

Pensare l'organismo, à *nouveau*, fu una sorta di programma. Non per nuove esigenze di determinati sistemi concettuali, ma per i contenuti e gli interrogativi offerti dall'analisi microscopica. Ogni vivente ora appariva privo di persistenti strutture di centralizzazione e organizzazione: una raccolta di unità elementari ognuna delle quali

<sup>26</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* V, 26, 1023b 26 - 1024a 10.

<sup>27</sup> Sulla costitutiva idea di circolarità, ben precedente quella di 'fine', espressa alla radice dei vari usi linguistici di *télos* restano fondamentali le pagine di R.B. ONIANS, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge 1951 (1954<sup>2</sup> ed. riveduta e ampliata); tr. it. di P. Zaninoni, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, a cura di L. Perilli, Adelphi, Milano 1998, pp. 511-550.

<sup>28</sup> Cfr. F.A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn 1866; tr. it. di A. Treves, *Storia critica del materialismo*, 2 voll., Monanni, Milano 1932 (traduzione condotta sul testo della seconda edizione ampliata dell'opera, 1882). «L'opera filosofica più importante che sia apparsa negli ultimi decenni è senza dubbio la *Storia del materialismo* di Lange, della quale potrei scrivere un elogio di pagine e pagine» (eKGWB/BVN-1866\_526 = *Epistolario* I 488-489). Com'è noto, proprio a essa si deve il sensibile, e di qui in poi continuo, interesse nietzscheano nei confronti delle questioni gnoseologiche e dei dibattiti scientifici contemporanei.

restava da intendere non più come subordinata o finalizzata a un'altra di genere superiore. Organismo giungeva a designare un globale associarsi di processi locali non regolati né finalizzati. Più che altro una vitale coesistenza di sfasature, di raggruppamenti e concatenamenti di relazioni.

2.4. La biologia aveva *dimostrato* questa individualità plurale, spalancando una falda nel suolo di quanto ritenuto ancora vero e difendibile all'interno della propria medesima cerchia disciplinare sino agli anni Sessanta. La messa in stato di crisi di tale concetto non poteva rimanere confinata nei limiti dei paradigmi esplicativi propri delle scienze naturali. Si riversava nelle scienze dello spirito e nelle loro presupposizioni sostanzialistiche, che senza troppe mediazioni concettuali erano solite trascorrere dall'individualità organica alla personalità morale. La 'logica del vivente' implicava il racconto di una storia cresciuta sul suolo di un nuovo campo di esperienza<sup>29</sup>, e con questa una ferita narcisistica immedicabile: era venuta a crollare l'eminenza *essenziale* e la persistenza valoriale dell'essere organizzato in quanto *individuo*<sup>30</sup>. Le scienze della vita sottraevano all'animale che ragiona, sedicente superiore, il possesso del segreto ultimo della vita stessa, e con esso le pregiudiziali illusioni dell'evoluzione lineare e della progressività. Ciò non poteva non indurre i filosofi più sensibili agli esiti della ricerca biologica (Schelling, Schopenhauer, Trendelenburg, Lange, Strauss, Nietzsche, Liebmann, Dilthey, Simmel, Scheler...) a sciogliere l'idea tradizionale di un io fondato, animatore e dominatore. Ne risultava tutta l'inessenzialità della radicata presupposizione di un *subjectum*, della fede filosofica in *un* io. In suo luogo molteplicità processuali, escrescenze e proliferazioni.

A tanto aveva messo capo il «movimento antiteleologico, cioè spinoziano», dell'epoca citato all'inizio. Nietzsche gli fu *scientificamente* debitore innanzitutto della pluralizzazione semantica dell'identità individuale e della coscienza personale. In secondo luogo, delle idee di discontinuità e contingenza-casualità quali fattori interni sia alle transizioni che ogni organismo è, sia ai processi evolutivi delle specie. Idee che egli traspose, come fu solito fare, dal piano delle scienze della vita a quello delle scienze della cultura: l'entrata in scena di un qualsiasi fenomeno e il suo risultare funzionale a determinati scopi, il suo impiego *adattivo*, d'ora in poi sempre da ritenere disgiunti<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Prendo a prestito l'espressione dal titolo della storia della biologia raccontata luminosamente da F. JACOB, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Gallimard, Paris 1970; tr. it. di A. e S. Serafini, *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, Einaudi, Torino 1971.

<sup>30</sup> Cfr. A. ORSUCCI, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, il Mulino, Bologna 1992.

<sup>31</sup> La polemica nietzscheana nei confronti dell'idea di 'adattamento' che ricorreva fra i darwiniani dell'epoca è molto vivace: 'a rimorchio' delle circostanze esterne, esso farebbe torto alle potenzialità creative del vivente, in particolare dell'uomo. Nietzsche sta affrontando un tema di enorme risonanza nei dibattiti anche del secolo successivo sull'evoluzionismo, e in particolare sugli sviluppi biologici e filosofici dei concetti di *forma* e *funzione*. Occorre precisare che la concezione di *adaptation* elaborata da Darwin era ben distante dall'accezione di Herbert Spencer, obiettivo di più di un attacco nietzscheano (su questi aspetti si veda l'importante ricerca di M.C. FORNARI, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa 2006). I paleontologi Stephen J. Gould ed Elisabeth Vrba, in un importante saggio del 1982, hanno introdotto il termine di *exaptation*, per indicare una struttura capace di produrre *effetti utili* in vista di una *nuova* funzione ('nuova' rispetto a nessuna funzione o funzioni diverse precedenti) ed emergente in conseguenza della sua stessa forma, senza dover perciò parlare di adattamenti (*adaptations*), cioè di *funzioni* ricoperte e assolute *attualmente*, cfr. S.J. GOULD - E. VRBA, *Exaptation, a Missing Term in*

Terzo, ne derivò tutta la debolezza di ogni visione che aspiri all'originaria unità sostanziale verificabile circolarmente nel suo *télos*<sup>32</sup>.

Ora, tutto ciò può ben essere verificato nel quadro storico-scientifico: eppure 'movimento spinoziano' perché? Cos'ha scritto sulla teleologia Spinoza? Restituimogli velocemente la voce, giusto per entrare *in medias res*.

### 3. *Aver voglia, senza fine: breve nota su Eth. IV Praef.*

La causa così detta finale, poi, non è altro se non la voglia umana, in quanto considerata come principio o causa primaria di qualcosa. Per esempio, quando diciamo che l'abitazione è stata la causa finale di questa o quella casa, altro non intendiamo se non che un uomo, essendosi immaginato i vantaggi della vita domestica, ha avuto voglia di costruire una casa. Per cui l'abitazione, in quanto considerata come causa finale, non è altro che questa singola voglia, che in verità è causa efficiente, considerata come causa prima per il fatto che gli uomini ordinariamente ignorano le cause di ciò che vogliono<sup>33</sup>.

Con assai grande facilità e frequenza gli esseri umani proiettano fini sulle cose, le azioni, le realtà. Quasi sempre si tratta di un meccanismo primitivo di difesa che scatta in risposta a precarietà e vicissitudini dello stare al mondo. È l'esigenza di una protezione, di una garanzia, assai più che una volontà di determinare fini in quanto tali o di fare di se stessi i «teorici del fine dell'esistenza» (eKGWB/FW-1 = FW 37)<sup>34</sup> – come avrebbe scritto Nietzsche. L'esempio dell'abitare messo in moto dall'aver immaginato i «vantaggi della vita domestica» è istruttivo. La finalità appare un abito mentale – d'ordinanza – confezionato a basso costo dall'immaginazione, che senza chiedere alcuna ispezione o verifica razionale viene sempre in soccorso delle esistenze bisognose. Ritaglia benefici e utilità, rivestendo le vite di scopi.

Spinoza fonda la propria critica sul fatto non sconfessabile che «tutti gli uomini nascono ignari delle cause delle cose»<sup>35</sup>. Se mai sussista 'stato di natura', questo sarebbe. Gli uomini possono trascorrere una vita intera senza provare l'urgenza di conoscere le cause effettive di ciò che è e accade, del proprio desiderare qualcosa che è altro da quel che c'è, o da quello che hanno. Possono vivere fino alla consumazione dei loro giorni senza rendersi conto anche soltanto della possibilità di acquisire le

---

*the Science of Form*, «Paleobiology», 1 (1982), pp. 4-15 – concetto poi rivisto, aggiornato e, da ultimo, ripercorso nella sua graduale costruzione da Gould stesso: S.J. GOULD, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, tr. it. a cura di T. Pievani, Codice Edizioni, Torino 2003. Rileva notare che in quest'ultima opera (cfr. *ibi*, pp. 1516-1521) Gould faccia risalire proprio a Nietzsche la tesi della necessaria distinzione tra l'origine storica e l'utilità attuale di un determinato carattere del vivente.

<sup>32</sup> Nietzsche torna ad argomentare in modo definitivo questi punti in *Genealogia della morale*: in particolare si veda il dodicesimo paragrafo della Seconda Dissertazione (cfr. eKGWB/GM-II-12 = 303-306). Ne ho tentato un'analisi in G. BOFFI, *Genealogia e semiotica. Una pagina di Nietzsche (con Foucault)*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVIII (2016), 4, pp. 939-963.

<sup>33</sup> SPINOZA, *Ethica*, Pars IV, Praef., p. 237.

<sup>34</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Chemnitz 1882, Leipzig 1887<sup>2</sup>; versione it. di F. Masini, in *Opere*, vol. V II, nuova edizione riveduta a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1991.

<sup>35</sup> SPINOZA, *Ethica*, Pars I, App., p. 67. Per un'analisi puntuale di questa Appendice dell'*Ethica* tutta dedicata all'illusione finalistica, alla sua falsità e ai pregiudizi che ne conseguono, cfr. M. GUEROUlt, *Spinoza I. Dieu (Ethique, I)*, Olms, Hildesheim 1968, pp. 393-400; più in dettaglio P. MACHÉREY, *Introduction a l'Éthique de Spinoza. La première partie – La nature des choses*, PUF, Paris 2001, pp. 205-270.

ragioni di ciò che li muove, persino dell'organizzazione del loro stesso corpo<sup>36</sup>. In quanto *ignari*, nascono privi di libertà: eppure illusi di possederla, perché la scambiano con l'arbitrio delle loro volizioni. «*Spinoza*, la teleologia l'*Asylum ignorantiae*» (eKGWB/NF-1881,11[194] = *Opere* V II 405): beata ignoranza, che dà rifugio – ma insieme tremenda servitù. L'ingenua presenza naturale dell'uomo al mondo si *verifica* quale sussistenza serva e inerte, imbecille, a immediato rimorchio delle circostanze e di ignoti appetiti, predata da influenze esterne e passioni.

Per Spinoza ogni uomo è *conatus*, *appetitus*, *cupiditas*, *amor* – gradi di composizione ontologica la cui dinamica fornisce a un tempo, io credo, il più bell'esempio di ciò che esprime Nietzsche con «vita ascendente». Spinto – per natura – a perseverare nell'esistenza, l'essere umano immagina i processi autoaffermativi prodotti dal desiderio quali determinazioni ad agire in vista di un fine. Ma si tratta di una rappresentazione astratta, sia perché surdetermina in via speculativa il valore di una singola cosa eleggendola fine superiore delle altre cose, sia perché, appunto così facendo, la separa da ogni altra *res singularis* cui è connessa sul medesimo piano d'immanenza ontologica. La spinta vitale a questo punto si rovescia con il sovvertimento immaginario del piano di realtà. E non basta: tale travisamento retroagisce sull'uomo facendogli smarrire la vera cura di sé, del desiderio che egli è essenzialmente. Dunque, lo staccano dalla realtà stessa e generano in lui una vasta congerie di deliranti pregiudizi ed errori.

Cercare ovunque un fine, voler rintracciare a ogni costo una direzionalità teleologica, ciò resta *il* pregiudizio fondamentale, che *snatura* la fisionomia di ogni singola cosa. È superstizione funesta voler credere che, sotto il presidio di Dio, i corpi o Dio stesso siano diretti a un qualche fine. Come se quest'ultimo possa mai sussistere altrimenti e altrove rispetto alla ricorsività modale, corporea di Dio, al quale non può mancare alcuna perfezione e pertanto è privo di finalità anche nell'agire, oltre che nell'esistere. Fuori dall'unico processo espressivo e autotelico dell'intero naturale non si disegnano teleologie. Infatti, se una qualche finalità può profilarsi, essa risulta tutta immanente. Come assoluto 'sì' detto ai singoli corpi (del corpo singolare come pure del corpo collettivo) e al sopravveniente – in termini nietzscheani, 'sì' alla vita. Sì anche dell'essere umano, mente-corpo voglioso. Corpo-mente che il desiderio lieto rilancia 'al di là del principio di piacere'.

#### 4. Ripresa. Kant: i fini e la contingenza, ovvero minima critica della Critica critica

Nei paragrafi 72 e 73 della *Critica del giudizio* Kant impugna la demolizione spinoziana del finalismo<sup>37</sup>. Vi indugio un momento, perché la trama dei nessi risulta strin-

<sup>36</sup> Gli esseri umani «non smetteranno di chiedersi le cause delle cause, fino ad andarsi a riparare nella volontà di Dio, ossia nel rifugio dell'ignoranza. Così pure si stupiscono al vedere la struttura del corpo umano, e dato che ignorano le cause di un così grande artificio, ne deducono che non da un'arte meccanica, ma da un'arte divina o soprannaturale sia stato costituito e organizzato in modo tale per cui le parti non s'intralciano l'una con l'altra» (SPINOZA, *Ethica*, Pars I, App., p. 71).

<sup>37</sup> A onor del vero, Kant fu lettore del pensiero spinoziano interessato a smarcarsi dallo spinozismo forse assai più che a comprendere l'*Ethica*. Suscitano sempre una certa perplessità i vari *loci* kantiani, per esempio dell'interminato *Opus postumum*, nei quali Spinoza viene *sic et simpliciter* interpretato alla luce di Lichtenberg e talvolta confuso con Malebranche. Cfr. I. KANT, *Opus postumum. Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bde. 21-22, hrsg. von der (Königlich-)Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin - Leipzig 1936-1938;

gente e nella strategia testuale di queste pagine il passaggio attraverso Kant mi serve da cerniera argomentativa per prospettare il concatenamento concettuale tra scienze della vita ed estetica<sup>38</sup>.

A Kant interessa il piano trascendentale dell'esperienza dei corpi, laddove a fondamento della loro possibilità stessa dev'essere sempre ritrovata un'idea in quanto unità assoluta della rappresentazione, che conformi le concrezioni fisiche particolari «(per es.: pelle, ossa, capelli)» disponendole per essere valutate-riflesse teleologicamente, «in modo che tutto in questo corpo debba essere considerato come organizzato e, in un certo riferimento alla cosa stessa, tutto sia anche a sua volta organo»<sup>39</sup>. Per Kant il corpo dell'organismo è *exemplum* di finalità in quanto prodotto naturale che trova in sé il proprio principio. Il suo tutto e le sue parti si trovano in una relazione di reciproca dipendenza: ogni parte organica è causa che si riflette sul proprio effetto il quale, a sua volta, diviene causa di un effetto diverso, e così via sin quando, una causa dopo l'altra, una parte dopo l'altra, si compie l'intero circolo che ritorna sul proprio esordio parziale completandolo e risolvendolo nell'intero della complessione corporea. I corpi vivono nelle interrelazioni di causa ed effetto fra le loro parti organizzando rapporti mezzo/fine: «*un prodotto organizzato della natura è quello in cui tutto è fine e vicendevolmente anche mezzo*»<sup>40</sup>. Organismo e finalismo si radicano l'uno nell'altro e si sovrappongono. Finalità si esplica nella circolarità delle funzioni che mantengono vivo il metabolismo del corpo – in modo reciproco, circolarità è, anche nel caso dell'organismo, l'immagine della finalità.

Due sono i piani della finalità organica pensati da Kant, esterno e interno: riferita ora alla convenienza di una cosa per l'altra, cioè all'esistenza del vivente in quanto sia per se stesso un fine della natura tutta, ora alla forma interna dell'individualità organica, cioè alla sua possibilità prescindendo se la sua esistenza sia o no un fine. Per Kant, Spinoza avrebbe fatto i conti con una concezione impropria della finalità, a motivo delle inevitabili ricadute epistemiche del suo impianto ontologico. Avrebbe assicurato all'infinita molteplicità e varietà delle forme naturali «l'unità del fondamento, che è richiesta per ogni conformità al fine», sottraendo loro però «la contingenza [*Zufälligkeit*], senza cui non può esser pensata alcuna *unità finale*, e togliendo con tale contingenza tutto ciò che è *intenzionale*»<sup>41</sup>. Se ciò che la scolastica aveva chiamato perfezione trascendentale della cosa in relazione alla propria essenza viene a coincidere con la finalità della natura – questo è il ragionamento kantiano –, e quindi ogni cosa, essendo essenzialmente sostanza, dev'essere pensata come fine, allora nulla può essere rappresentato particolarmente quale fine.

---

ed. it. parziale a cura di V. Mathieu, *Opus postumum*, Laterza, Roma - Bari 1984, in particolare p. 328 e nota, ma poi anche pp. 332, 340, 342, 344, 345, 365, 366, 375, 376.

<sup>38</sup> E tra bioestetica e biopolitica, nesso di cui mi occupo in un secondo articolo di prossima pubblicazione a complemento di queste stesse pagine. Lo *status quaestionis* attuale tra sfera dell'estetica e campo di ricerca delle scienze della vita è delineato da A. PINOTTI - S. TEDESCO, *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia teoretica, evo-devo*, Cortina, Milano 2013.

<sup>39</sup> I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, Lagarde und Friederich, Berlin und Libau 1790, Berlin 1793<sup>2</sup>, § 66, pp. 297-298; tr. it. di M. Marassi, *Critica della forza di giudizio*, in Id., *Critica del giudizio con l'aggiunta della Prima Introduzione alla Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2015 (II ed. riveduta), pp. 455, 457.

<sup>40</sup> *Ibi*, p. 296; tr. it., p. 453.

<sup>41</sup> *Ibi*, § 73, p. 325; tr. it., p. 491.



Dunque Spinoza, cancellata la particolare dignità d'essere di quel che c'è, con la mano sinistra avrebbe tolto al finalismo ciò che volente o nolente con la destra gli aveva concesso nell'assunzione fondativa dell'univocità dell'essere (della sostanza). Entro l'implacabile dinamismo autocausativo della *natura-susstantia* tutto è destinato a prodursi e concatenarsi in un modo che a Kant appare fatale. Quale spazio d'intelligibilità si sarebbe mai potuto aprire per rappresentarvi un sistema di fini presieduto da un'intelligenza suprema? Nessuno; neppure uno spazio finzionale, euristico. Nessuna contingenza, nessuna finalità<sup>42</sup>. Ciò che appare contingente si risolve senza resti nella difettività, parzialità, accidentalità, indeterminatezza del nostro conoscere<sup>43</sup>. Si allinea con il puro possibile sul filo di ciò che è impensabile in quanto, per definizione, esente da causa.

Ora la visione kantiana, così critica nei confronti di Spinoza, fornisce un elemento di novità filosofica rilevante rispetto alla tradizione. Non gode, *prima facie*, di valenze o aloni ontologico-metafisici. Non è la stessa finalità pensata da Aristotele – o da Leibniz, benché proprio da quest'ultimo Kant erediti il senso dell'armonia finale di tutte le cose (nulla più del senso, intendo: non la sostanza effettiva). Quella kantiana è finalità che si muove nell'area della soggettivazione epistemologica, non in quella della filosofia prima. Tuttavia, riflettiamo, in che senso questa stessa visione kantiana dell'ordinamento teleologico della natura fornisce un'adeguata concezione della finalità *qua talis*? Mantenendone fermo proprio il piano di sviluppo trascendentale e la sola regolatività extrascientifica, in che modo Kant pensa fini e finalismo? In altri termini, impaginata entro i margini elusivi del 'come se', la finalità è pienamente accolta? Oppure l'adesione a essa cela, insieme con lo spostamento sul piano finzionale, un disagio ad assumerla effettivamente e pertanto anche un suo parziale rifiuto? L'ambiguità kantiana mi pare renda difficile una risposta netta e univoca, risoltrice. Su di un piano di generalità maggiore, a ben vedere quest'ambiguità si riflette sulla medesima rilettura del trascendentale operata da Kant nella terza *Critica*, revisione che 'impossibilizza' la metafisica meno di quanto non le conceda un'altra, larvata vita postuma.

### 5. *Insensata leggerezza*

A motivare l'indagine di Nietzsche sul teleologismo kantiano fu principalmente lo studio, a Lipsia nel 1866, di due testi: i volumi già menzionati della *Storia del materialismo* di Lange e della *Storia della filosofia moderna* di Fischer<sup>44</sup>. I loro influssi vennero a interagire con quelli già occasionati da *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1859<sup>3</sup>) schopenhauereano, letto nell'autunno 1865 a Bonn. Fuor di dubbio l'antiteleologismo ravvisato in Schopenhauer, alimentato dal naturalismo darwiniano appreso via Lange<sup>45</sup>, dovette risultare molto importante per Nietzsche.

<sup>42</sup> A ben vedere, il pensiero spinoziano secondo Kant non implicherebbe un totale rifiuto di ogni forma di finalità – così come, si potrebbe aggiungere, neppure esclude qualsiasi forma di contingenza. Cfr. *ibi*, pp. 325-326; tr. it., p. 491.

<sup>43</sup> Cfr. SPINOZA, *Ethica*, Pars I, Prop. 33, Sch. 1, p. 61.

<sup>44</sup> Il riferimento preciso in questo caso è a K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. IV, *Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie*, Bassermann, Mannheim 1860.

<sup>45</sup> Lange svolse un ruolo decisivo anche nella ricezione di Schopenhauer: «Ciò che egli rappresenta per noi, l'ho capito con molta chiarezza soltanto di recente, grazie a un altro scritto, eccellente nel suo genere e molto istruttivo: *Storia del materialismo e critica del suo significato per il presente*, di A. Lange, 1866. Siamo di fronte qui a uno studioso di Kant e della natura profondamente illuminato» (F. NIETZSCHE,

Il precoce confronto con la questione teleologica emerge appieno da una serie di appunti elaborati nell'aprile-maggio 1868 in vista di una dissertazione dottorale, *La teleologia da Kant in poi*<sup>46</sup>. Mi propongo di dedicargli ora una discreta attenzione perché documenta la formazione di Nietzsche, il suo peculiare timbro 'basso', filosofico-biologico<sup>47</sup>, ben precedente (e lontana da) i clamori del suo esordio pubblico con la più nota metafisica dell'arte tutta all'insegna estetizzante di Wagner-Schopenhauer: una biforcazione anche dalla prima affermazione accademica nell'antichistica e nella filologia classica, ma non un salto di percorso vero e proprio. In ogni caso, vorrei prestare attenzione a questi appunti, perché molto possono ancora dire circa la genealogia filosofica nietzscheana.

5.1. In realtà mi sarebbe sufficiente citare forse anche soltanto due righe, da questa serie di appunti. Nietzsche vi afferma *in nuce* già quasi tutto, e non poco di quanto tornerà ad argomentare in modo più articolato negli anni a venire. Vorrei riuscire a restituire loro tutto il risalto dovuto, ecco:

La finalità dimostra [ ] di essere solo capacità di vita, cioè cond<itio> sine qua non. Il caso può trovare la più bella melodia<sup>48</sup>.

Non v'è questione se sussistano fini in natura oppure no. I fini appartengono alla costituzione del vivente il quale, nel momento in cui non li soddisfi più, cessa di essere, di vivere. Il problema non è posto a tale proposito, in tutta evidenza. Non nell'affermazione o negazione teoriche della finalità. Non si tratta di una disputa filosofica (pro o contro un eventuale naturalismo filosofico-epistemologico). Il punto di vista è, in primo luogo, biologico: nei corpi emergono fini costitutivi del loro stesso esserci. Ciò che in natura mostra di essere capace di vivere proprio per il fatto di essere giunto in vita e di possedere la disposizione a crescere in un determinato ambiente ecologico (spinozianamente a 'perseverarvi in essere'), tale corpo *dimostra questa* finalità. Può essere detto conforme a fini. Ed ecco, in secondo luogo, il punto di vista filosofico. «Capacità di vita» in condizioni biologiche fisiologiche ambientali determinate: cioè, *riflesso*, è finalità.

Vi sono, dunque, fini. Emergono alla visione in cui *prendono forma* nel costrutto concettuale dell'organico. *Lebensfähigkeit* è *potenza* materiale di esistere per corpi e forme di vita. 'Ragionevolmente' ma senza 'ragioni' superiori, senza superordini teleologici, è lecito dire che potrà risultare conforme a fine tutto ciò che si sia affermato nella propria biosfera. L'essere conforme a fine è un'architettura semantica riconoscibile sulla superficie del corpo, quando ne venga messa in prospettiva la *vitalità immanente* – che qui assumo come capacità di vita dimostrata, ossia riflessa per qualcuno.

A Carl von Gersdorff, <Naumburg, fine agosto 1866> [eKGWB/BVN-1866,517 = *Epistolario*, I, p. 462]).

<sup>46</sup> F. NIETZSCHE, *Die Teleologie seit Kant*, in KGW, vol. I 4 (d'ora innanzi: TK), pp. 551-578; tr. it., *La teleologia da Kant in poi*, in *Opere* I II, pp. 306-328.

<sup>47</sup> Per una prima introduzione a questi appunti nietzscheani si può far seguito all'attenzione, quasi pionieristica, rivolta loro da J.-L. NANCY, *La thèse de Nietzsche sur la Téléologie*, in M. DE GANDILLAC - B. PAUTRAT (éds.), *Nietzsche aujourd'hui?*, U.G.E., Paris 1973, vol. I, pp. 57-80. Più recentemente C. GENTILI, *Kants 'kindischer' Anthropomorphismus. Nietzsches Kritik der 'objektiven' Teleologie*, «Nietzsche-Studien», 39 (2010), pp. 100-119, in particolare pp. 111-119.

<sup>48</sup> TK 62[12], p. 553; tr. it., p. 308.

Capacità di vita è evento materiale e leggero, singolare e comune, variabile e inconcluso. Non può essere stata condizione d'esistenza di una realtà, senza *poterle* essere ancora vitale. «Le cose esistono, dunque esse devono *poter* esistere, devono cioè avere le condizioni per l'esistenza»<sup>49</sup>. La singola cosa si è determinata così e così, e *per ciò* dovrà potersi determinare di nuovo altrimenti. Potrà però anche non rideterminarsi, persino non essere più quando fosse venuta meno la disposizione a esistere soddisfacendo fini determinati. Ne avrà capacità appunto finché la sua potenza esistentificante sarà risultata viva e vitale. Il suo esserci quale vitalità determinatasi, ovvero finalità locale, è apertura, attitudine e disposizione d'essere come processo reale che si articola entro le cose: la modalità temporale di tale potenza concreta è, come si vede, il futuro anteriore. Ogni corpo vivo si mostra conforme a fine perché 'sarà stato' atto ad esistere. Non è mai uno 'stato' senza essere un 'sarà stato'. Se è il *potentemente*-vivente, sarà stato istinto e impeto espansivi oltre la genesi, salto quantico nel e del campo d'immanenza.

5.2. Quale teleologia è quella ripugnata, quindi? L'interrogativo va posto per sollevare con esso il problema rispetto al quale la finalità va pensata.

V'è un ostacolo che Nietzsche ritrova sul cammino di filosofie e scienze, del quale ora si riesce meglio a scontentare lo spessore: pensare i fini come predeterminati da unità sovranaturali, da centri di valorizzazione esterni e superiori ai corpi capaci di vita. Unità previe, o ultime, e teleologie *fanno pendant*. Supporle è mistificante. Nietzsche, in contesti tematici diversi ma con coerenza entro l'intera opera, asserisce che accettare una conformità a fine (funzionale, utilitaria) non coincide con l'accettare il teleologismo (evolutivo o filosofico). Anzi, ogni eventuale finalità va localizzata e deteleologizzata. Non si tratta di un'opzione teorica. «L'eliminazione della teleologia ha un valore pratico. La sola cosa che importa è respingere il concetto di una *ragione superiore*: già questo ci basta»<sup>50</sup>. È un bene. Vale perché serve a sgombrare il riflesso della vita dalle ombre portate di supposti centri e vertici di unità assoluta strumentali alle strategie di *moralizzazione* del mondo. Oltrepassare la natura è l'inconfessato ma illusorio desiderio che l'umano, realizzando i suoi propositi, traspone sulla natura affibbiandole le intenzioni di coronare scopi. Ma proprio tali scopi, preda di una «teleologia senza eccezioni»<sup>51</sup>, altro non sono che la proiezione astratta di *conditiones sine qua non* materiali.

Liquidare ogni teleologismo ha valore etico-pratico, oltre che epistemologico, in quanto sgombra il campo da presupposizioni morali circa i più alti scopi dell'esistenza, dai quali si usa proiettare giudizi sulla vita reale di quel che c'è. Deteleologizzare i fini, lungi all'implicarne il rifiuto teorico, esplica il loro uso più corretto. La finalità è già biologicamente identica con l'esserci, non abbisogna di *surplus* teleologici. Una cosa è affermare in prospettiva metodologica che la capacità dei corpi di organizzare, coordinare processi autoregolativi e autoriproduttivi (materiali e/o culturali) lasci emergere localmente, funzionalmente, uno o più fini – un'altra, assumere con valore concettuale sistematico che i corpi (e il mondo tutto di ogni architettura vivente) possiedano, in modo intrinseco e/o estrinseco, scopi definitivi appaganti le esigenze di presupposte unità originarie: vi corre una bella differenza. Quella che, in termini posteriori a Nietzsche, siamo soliti ritenere fra teleonomia e teleologia.

<sup>49</sup> TK 62[20], p. 555; tr. it., p. 310.

<sup>50</sup> TK 62[16], p. 554; tr. it., p. 309.

<sup>51</sup> TK 62[7], p. 551; tr. it., p. 307.

5.3. «Ciò che è capace di vita nasce in mezzo alla quantità enorme di quello che non lo è»<sup>52</sup>. Il corpo che sia capace di autoregolarsi e riprodursi apparirà finalizzato, avendo già assunto una propria forma di esistenza nell'ambiente: eppure tale organismo non potrà mai fissare, con questa stessa sua conformazione, il canone fondato, invariabile, paradigmatico della capacità di vita. L'essere conforme a fine equivale, infatti, a un'eccezionale improbabilità. Da tale prospettiva, vivente significa: *questo singolo corpo appare* finalizzato. «La conformità al fine non è assoluta ma assai relativa: vista da altri lati spesso non è affatto tale [*Unzweckmäßigkeit*]»<sup>53</sup>. In una coeva serie di appunti *Sulla teleologia* Nietzsche annota: «ciò che è conforme a un fine è l'eccezione [...] è casuale [*zufällig*]. In esso si rivela una completa irragionevolezza [*Unvernunft*]»<sup>54</sup>. La vitalità, la capacità di vita riflessa, rende riconoscibile a se stessa come 'corpo', come 'organismo', l'architettura vivente: eppure questa altro non è che un equilibrio 'casuale', un 'superficiale' ed 'eccezionale' aggregato di stabilità, una complessa ma 'insensata-insostenibile leggerezza di esserci'. «Conosciamo il metodo della natura per cui un [ ] corpo conforme a fine viene conservato. Con insensata leggerezza»<sup>55</sup>. Non v'è eterodirezione, «ragione superiore», finalità esterna, pianificazione e adattamento preordinati che appaghino e coronino la realizzazione degli organismi nell'ambiente. Accade soltanto che una funzione, un apparato, una forma mantengano se stessi aggregando pluralità e pertanto, cioè per quanto e fin quando in concreto ci riescano, *emergano*: fanno il loro ingresso sulla scena biologica<sup>56</sup>.

Occorre appuntare due osservazioni. La prima: qui Nietzsche sta già costruendo la sua più matura visione per la quale nel vivente, e dunque in tutto ciò che esiste in natura, si creano *aggregati* d'ordine (quegli ammassi di cellule, funzioni, percezioni ed energie che noi per convenzione chiamiamo 'individui') discretamente stabili

<sup>52</sup> TK 62[27], p. 559; tr. it., p. 313. Modifico la traduzione Adelphi che rende *das Lebensfähige* con «adatto alla vita», preferendo mantenere il costruito «capacità di vita» impiegato per tradurre *Lebensfähigkeit*, anche se stilisticamente meno riuscito nella forma aggettivale. Certo Nietzsche vi esprime l'idea di una disposizione, di un'attitudine, e tuttavia forse non è fuori luogo farvi agire retroattivamente la risoluta messa a distanza con cui nella *Genealogia* vorrà smarcarsi dalla concezione spenceriana di 'adattamento': «vale a dire una attività di second'ordine, una semplice reattività, [...] la vita stessa come un intrinseco adattamento [*Anpassung*], sempre più finalistico, a circostanze esteriori (Herbert Spencer). Ma viene disconosciuta, in tal modo, l'essenza della vita, la sua *volontà di potenza*» (eKGWB/GM-II-12 = 306).

<sup>53</sup> TK 62[52], p. 574; tr. it., p. 325.

<sup>54</sup> F. NIETZSCHE, *Z<ur> T<eleologie>*, 62[5], in KGW I 4, cit., p. 550; tr. it., *Sulla teleologia*, in *Opere*, I II, p. 306 – tr. modificata. Ciò mi fa venire in mente un aforisma della *Gaia scienza*, da cui stralcio «La vita non è un argomento: tra le condizioni della vita potrebbe esserci l'errore» (eKGWB/FW-121 = 147). E più tardi in *Al di là del bene e del male*: «La falsità di un giudizio non è ancora, per noi, un'obiezione contro di esso [...]. La questione è fino a che punto questo giudizio promuova e conservi la vita, conservi la specie e forse addirittura concorra al suo sviluppo; [...] rinunciare ai giudizi falsi sarebbe rinunciare alla vita, una negazione della vita. Ammettere la non verità come condizione della vita: ciò indubbiamente significa metterci pericolosamente in contrasto con i consueti sentimenti di valore: e una filosofia che osa questo si pone, già soltanto per ciò, al di là del bene e del male» (eKGWB/JGB-4 = 10 – corsivo mio).

<sup>55</sup> TK 62[12], p. 553; tr. it., p. 308.

<sup>56</sup> Un esempio che Nietzsche replica più volte è relativo all'occhio. Possiamo leggerlo, per esempio, in un aforisma di *Aurora*: «*I fini nella natura*. – Chi, da spregiudicato ricercatore, segua la storia dell'occhio e delle sue forme nelle creature più inferiori e mostri tutto il graduale divenire dell'occhio, deve giungere a questo grande risultato: la vista *non* è stata lo scopo che ha accompagnato la nascita dell'occhio, ma si è invece venuta a determinare quando *il caso* ebbe combinato insieme l'apparato visivo. Uno soltanto di questi esempi: e i "fini" ci cadono come bende dagli occhi!» (eKGWB/M-122 = 93 – tr. it. modificata).

ma destinati a cedere, riassemblarsi, rinnovarsi sempre. Finalità e gerarchie transitorie coincidono con le condizioni materiali di sussistenza e di crescita che permettono loro a ogni istante la vita. Tali aggregati d'ordine temporanei possiedono razionalità interna, precaria, concorrenziale e conflittuale, ma localmente ordinata, coerente, finalizzata. All'esterno, ovvero al di fuori della loro autofinalizzazione, si configurano nel movimento caotico di ciò che non può apparire se non in quanto *caso*, pluralità conflittuali in divenire veloce. Ovunque «domina incontrastato il caso, cioè l'opposto della finalità nella natura. La tempesta che agita le cose è il caso. Ciò è *conoscibile*»<sup>57</sup>.

Il caso ha le sue ragioni.

5.4. Seconda osservazione: sulla 'casualità'. *Zufälligkeit* lo rendiamo come 'casualità', essendo *Zufall* il 'caso', ciò che 'capita' e 'tocca in sorte', la 'combinazione', l'«accadimento fortuito». Tanto la vitalità appare conformità a fine – ho detto – nello specchio della riflessione, quanto la casualità è l'evento di cui la riflessione finalizzata non possiede la grammatica concettuale per la trascrizione. «Se un uomo estrae da un'urna un biglietto che non lo condanna a morte: ciò non è né conforme né contrario a un fine, ma, come dice lui stesso, è *casuale* [*zufällig*], non è il frutto di una precedente riflessione. Eppure è condizione della sua sopravvivenza»<sup>58</sup>. Per analogia con i prodotti del suo fare, l'essere umano dice 'conformi a fine' le condizioni di esistenza dei corpi e delle cose: ma si tratta, seguendo la glossa di Schopenhauer, di un'«antropo-teleologia»<sup>59</sup>, immaginaria, proiettiva. Si tratta di conformità a fini che, altrimenti prospettate, non sono affatto tali – come abbiamo visto.

Spinozianamente, razionalità e finalità sono diffuse nell'immanenza naturale non più che casualità e contingenza. Le loro polarità sono decostruite, i loro termini ormai almeno in parte inadeguati per quel che c'è. Volendoli usare di nuovo perché rendono abitabile il mondo concettuale familiare, si dovrà dire che la vita *in rerum natura* è casualità eppure, *insieme*, ragione. Il caso produce la forma di vita 'uomo' capace di esistere: tuttavia non è il 'caso' più probabile né quello eminente. L'essere umano può apparire come «la più bella melodia» e proprio per ciò, per la stessa ragione, essere caso, evento di contingenze biologiche. Non v'è, per Nietzsche, alcuna esclusione concettuale apriorica tra finalità e causalità. Piuttosto, 'lavora' questa determinata contrapposizione, non meno di altre coppie di opposti consegnate dalla tradizione filosofica europea: smantella l'esclusività dei termini antagonisti mettendo a frutto una logica del 'nec nec' e *insieme* 'et et'.

*Zufall* appare il verso opposto della finalità nella natura. È *nomen agentis* assegnato all'accadere singolare imprevedibile e mai riflesso. Nomina l'evento genetico potente e discreto di un aggregato d'ordine che fa eccezione. Che emerge da pluralità anche conflittuali di forze e funzioni componendole.

<sup>57</sup> TK 62[45], p. 568; tr. it., p. 320.

<sup>58</sup> TK 62[20], p. 556; tr. it., p. 310. L'esempio nietzscheano si completa con quelli portati da Spinoza nella celebre Appendice alla Parte prima dell'*Ethica*, tutta dedicata alla contestazione del fatto che «gli uomini comunemente suppongono che tutte le cose naturali agiscano, come loro, in vista di un fine, e anzi, tengono per certo che Dio stesso diriga tutte le cose verso un certo fine» (SPINOZA, *Ethica*, Pars I, App., p. 67).

<sup>59</sup> BUSELLATO, *Schopenhauer lettore di Spinoza*, p. 125.

5.5. È sul piano dei *corpi* che per Kant bisogna introdurre il principio di una finalità naturale: gli organismi sono i soli esseri naturali che possono procurare all'inizio una realtà oggettiva al concetto di fine, assegnando alla scienza naturale il fondamento per una teleologia. Eccetto che poi si tratta di trasformare in principio trascendentale tale presupposto epistemologico, necessario all'unità sistematica nella classificazione completa delle forme particolari secondo leggi empiriche. L'unità finale rende possibile l'esperienza appunto come sistema: la natura viene rappresentata *come se* un intelletto contenesse il principio che unifica le molteplici leggi empiriche. Secondo il dispositivo finzionale predisposto da Kant nella terza *Critica*, «l'unico modo» in cui si debba procedere nella riflessione sulla natura intesa come «tutto dell'esperienza», in vista di una connessione coerente e completa delle conoscenze empiriche particolari, consiste nell'elaborare il «concetto trascendentale di una conformità della natura al fine», ovvero, nel rappresentarne l'unità. Unità della natura certo «in sé contingente [*an sich zufällig*]», che però dev'essere «presupposta e ammessa»: s'intenda, cioè, che dev'essere trasportata dal *quid facti* al *quid iuris*. Pur non essendo un concetto costitutivo dell'esperienza, una categoria, la funzione del principio di finalità è raffrontabile da vicino con la funzione conoscitiva svolta proprio dalle categorie: *soggettivizza* i principi utili quale 'filo conduttore (*Leitfaden*: il corpo!) per una buona indagine' della natura. La rende rappresentabile tecnicamente, ovvero sul piano di una reale *technica naturalis*.

Ciò che è la categoria riguardo a ogni esperienza particolare, lo è ora la conformità o adeguatezza della natura al fine (anche in considerazione delle sue leggi particolari) nei confronti della nostra facoltà della forza di giudizio, secondo la quale la natura è rappresentata non soltanto come meccanica, ma anche come tecnica [*technisch*]; concetto, questo, che di certo non determina oggettivamente, come fa la categoria, l'unità sintetica, ma comunque fornisce soggettivamente i principi che servono da *filo conduttore* [*Leitfaden*] per l'indagine della natura<sup>60</sup>.

Ora, tale intento di elaborare il concetto trascendentale di una conformità della natura al fine risulta alleggerito quando quell'«unità sistematica» (insondabile, indimostrabile eppure pensabile) venga *incontrata* tra leggi empiriche. Ed è, proprio questo incontro con un'unità che capita, in cui ci s'imbatte, *ein glücklicher Zufall*: «un caso felice»<sup>61</sup>.

5.6. Quale 'risonante dissonanza' tra *Zufall* e *Zufall*, tra Nietzsche e Kant! *Zufällig*, contingente, è nella terza *Critica* la cosa, il corpo la cui esistenza o forma (si badi, non semplicemente la sua conoscenza) sia rappresentabile sotto la condizione di uno scopo, cioè sia concepibile come effetto di una finalità. (Si ricordi la critica all'*Ethica*: levando ai corpi la contingenza, Spinoza li avrebbe gettati nella necessità generale, e perciò cieca, non finalizzabile). *Zufällig*, contingente, per Nietzsche è invece il singolo evento vitale (e storico) accaduto ma non per questo più ragionevole e duraturo, o meglio integrato, in un processo evolutivo verso il coronamento della più alta riuscita per l'essere umano. Contingente è il corpo/evento liberato dalle mitologie antropomorfe dell'origine e dello scopo ultimo. Una determinata forma di vita può subire mutamenti incalcolabili-imprevedibili nella sua funzionalità naturale non finalizzabile<sup>62</sup>,

<sup>60</sup> I. KANT, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, manoscritto red. 1789-1790, p. 9; tr. it. di M. Marassi, *Prima Introduzione alla Critica del giudizio*, in *Ib.*, *Critica del giudizio*, p. 717.

<sup>61</sup> *Id.*, *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung V, p. XXXIV; tr. it., p. 39.

<sup>62</sup> Una posizione, questa, ben riletta dall'epistemologia evolutivista contemporanea. Il paleontologo

pur rimanendo fisso il bilancio energetico complessivo della natura. *Ein kleiner Zufall* è, con Nietzsche-Mayer, il piccolo caso fortuito, l'accidente irrilevante, il gratuito e arbitrario che innesca esplosioni qualitative.

Tuttavia tanto il «caso» nietzscheano quanto quello kantiano possiedono anche un'importante valenza estetologica, che torna a congiungerli dopo la differenza che li separa nell'ambito teleologico-naturalistico. Caso fortunato, si dovrà dire per Nietzsche, quello che 'può trovare *la più bella melodia*' nell'alta improbabilità corporea che l'organismo è. Mentre nella terza *Critica* caso felice è, altrettanto – ancor più – che l'esperienza riflessiva dell'unità insondabile dei corpi naturali, l'esperienza del bello: *che accade*.

Ciò riveste un'importanza sensibile, perché permette di comporre anche la riflessione nietzscheana entro l'ambito disciplinare dell'estetica evoluzionistica<sup>63</sup>, e specificamente nel quadro problematico e concettuale di un'«estetica della contingenza», le cui coordinate principali dovrebbero essere ritrovate, per un lato, nell'estetica di Kant, per l'altro nella teoria elaborata da Gould<sup>64</sup>. E certo l'epistemologia complessiva di Nietzsche è di tipo evoluzionistico. Ma la sua stessa visione del vivente lo è.

## 6. *Natura è forma*

Potenza d'esistere, capacità di vita e conformità a fini sono divise, in Nietzsche, da un minimo scarto di prospettiva. Una leggera sfasatura le spaia. Però sono assai vicine, quasi pieghe di un unico orlo sulla superficie dell'immanenza – di una singola vita, secondo la lezione deleuzeana.

Finalità non si trova altrove, se non nella struttura biochimica e fisiologico-funzionale di ciò che cresce e si espande attraverso le interrelazioni ecologiche della sua biosfera. Ciò che è atto a vivere appare finalizzato *per natura* – cioè: *artificialmente*, nel medesimo riflesso che fa apparire natura come tale.

6.1. Natura è vitalità ateleologica e autopoietica. Vita-natura non è, però, senza esprimersi, 'autoperformarsi' in modi biologici, i quali ricorrono in modi storico-culturali, che a loro volta ricorrono in modi geografico-politici. Cioè natura *prende* forme. E ogni forma è interazione ricorsiva. Al pari di Dioniso che non può stare senza la sua *facie* apollinea, se c'è vita, è vitalità contingente e immanente *del* complesso storico-geografico cui si è soliti dare nome 'mondo'. Natura non può che emergere in località e saperi, ogni volta sulla base di rappresentazioni, valutazioni, simbolizzazioni sociali condizionate per

---

S.J. Gould, già menzionato (cfr. *supra*, nota 32), di fatto redige una glossa al dodicesimo paragrafo della Seconda Dissertazione di *Genealogia della morale* (cfr. eKGWB/GM-II-12 = 303-306), quando scrive: «Svincolare l'utilità attuale dall'origine storica determina il campo della contingenza e dell'imprevedibilità nella storia» (GOULD, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, p. 1519).

<sup>63</sup> Cfr. E. VOLAND - K. GRAMMER (eds.), *Evolutionary Aesthetics*, Springer, Berlin - Heidelberg 2003; L. BARTALESI, *Estetica evoluzionistica. Darwin e l'origine del senso estetico*, Carocci, Roma 2012.

<sup>64</sup> Cfr. M. PORTERA, *Estetica della contingenza. Exattamenti e pennacchi tra biologia e filosofia*, in L. RUSSO (a cura di), *Premio Nuova Estetica*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2013 (Aesthetica Preprint: Supplementa, 28), pp. 91-112. Del tutto ragionevole e condivisibile la tesi argomentata da Portera «che l'attitudine estetica è contingente quanto alla sua pratica e al suo esercizio (come indicato da Kant) e anche quanto alla sua origine (come suggerito da Gould)» (*ibi*, p. 93). Nella ricca bibliografia di studi discussi da Portera quanto al versante filosofico: W. MENNINGHAUS, *Kunst als »Beförderung des Lebens«*. *Perspektiven transzendentaler und evolutionärer Ästhetik*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 2008; F. DESIDERI, *La percezione riflessa. Estetica e filosofia della mente*, Cortina, Milano 2011.

prospetti economici, politici, ecologici, semiotico-culturali. Vitalità è finalità ma anche, insieme, formalità (semiotico-culturali, storiche, politiche, geografiche). Finalità e formalità coincidono: «fini e forme sono identici in natura»<sup>65</sup>. 'In natura', ovvero: nella natura in quanto ombra portata della vitalità del mondo.

Una 'nuda vita'/'nuda natura' non è rintracciabile. È possibile parlare di vita/natura, infatti, soltanto perché *Lebensfähigkeit* si esplica, dal punto di vista filosofico, quale sopravvenire nell'immanenza-contingenza di plessi ontologico-linguistici determinati, i quali costituiscono non soltanto il campo d'osservazione ma il soggetto stesso (plurale) dell'osservare – il mondo che si osserva. L'uomo vi accede partecipando all'autorganizzarsi e stratificarsi della vita per concatenamenti in senso sia spaziale sia temporale. Partecipa, cioè, al compito storico-politico e ontologico-politico dell'autoperformatività della natura attraverso il mondo delle proprie pratiche di auto-performazione: inventando, interpretando, negoziando significati, vie e abitabilità.

*Lebensfähigkeit* è sì capacità-potenza e pur tuttavia soltanto *in forma* di vita, *bíos*. Il poter vivere è, con Goethe, metamorfosi; con Spinoza, metamorfosi di affetti *non soggettivati*. Per l'uno come per l'altro, tanto quanto per Nietzsche – va aggiunto –, vitalità non inerisce all'individualità-unità di un *subjectum bene fundatum*. La capacità di vita è innesco contingente-casuale di forme che prendono e danno corpo – al mondo. Vita è soltanto nel generarsi e aggregarsi materiale di corpi, a livello 'micro' non meno che a livello 'macro'. Vita *forma* 'corpi-mondi', che sono sempre 'corpi-mondi-della-vita'.

6.2. Forma è *Erfindung*, cioè invenzione, disposizione in una concreta unità operativo-proiettiva. Vale in quanto dimora fittizia (e detenzione provvisoria) della preindividualità – per ricorrere a un termine del lessico concettuale di Simondon – infinita (senza fine né fini, né finalizzabile, ateleologica). Forma *non* c'è, s'inventa. Ne va del *fenomeno* della vita: della sua visibilità-*individuabilità*, della sua emergenza nella soggettivazione, della sua comunicazione/messa in comune come pure del suo padroneggiamento-sfruttamento. La modalità visiva con la quale cogliamo-'inventiamo' la singola forma, producendola nel flusso delle forze non ancora in-formate e degli eventi, è infatti ciò che chiamiamo l' 'individuo'. Corrisponde non a una sostanza ma a una prospettiva, appunto una modalità della visione e un orientamento. È il 'come' della 'cosa'-forma. «Individuo è un concetto insufficiente. Quello che vediamo della vita è forma; il modo in cui la vediamo, individuo. Ciò che sta dietro è inconoscibile»<sup>66</sup>.

Ciò che vediamo e con cui dobbiamo fare i conti sono i rapporti di forza interni al corpo-mondo sociale che è anche ogni corpo singolo. Le parole di Goethe trascritte da Nietzsche – e ripercorse in molti scritti fioriti entro il – 'movimento antiteleologico, cioè spinoziano, dell'epoca' – suonano come un duro compito: assumere la pluralità che ogni individuo custodisce formalmente e *così* fare mondo, cioè dare forme storico-politiche alla costruzione comune della vita, nella contingenza insuperabile e nel mantenimento delle potenzialità-capacità del vivere: «<<>Ogni essere vivente<<> dice Goethe <<>non è un singolo ma una molteplicità: anche quando ci appare come individuo, resta sempre una unione di esseri viventi autonomi<<>»<sup>67</sup>. Problema ben noto non a caso al Kant della terza *Critica* – come comprese in modo esemplare

<sup>65</sup> TK 62[47], p. 572; tr. it., p. 323.

<sup>66</sup> TK 62[52], p. 575; tr. it., p. 326.

<sup>67</sup> TK 62[22], p. 556; tr. it., p. 310.



Hannah Arendt nel secolo scorso –, ma per la cui soluzione non si smise di lavorare ancora a lungo dopo di lui, e dopo di lei.

6.3. «La teleologia è, come l'ottimismo, un prodotto estetico»<sup>68</sup>. 'Ottimismo' è *verbum terribilis* nietzscheano, dallo schopenhauerismo di questi anni giovanili in poi. La produzione *estetica* che lo collega a 'teleologia' va intesa pertanto in una determinata accezione. Nulla ha a che fare con la valenza epistemologica intrinseca al sentimento del piacere in quanto condizione della conoscenza secondo la specifica problematica della *Critica del giudizio*. Eppure comporta una prospettiva a suo modo legata al sentire umano, all'*aisthesis*, come discusso ancora nella stessa *Critica*.

Nietzsche scrive *ein aesthetisches Produkt* e possiamo provare ad avvicinare quest'espressione all'esigenza kantiana di universalità fatta valere 'ad arte' nel mondo sensibile, ossia in quanto strategia-tecnica di produzione artificiale di una sensatezza condivisa. In tale prospettiva, di indubbio tenore politico (di nuovo: Arendt!), si potrebbe intendere *aesthetisches* come *künstliches*: *ein künstliches Produkt*, in un'accezione apparentata con quella tecnologica che il termine *Kunst* riveste nella terza *Critica* quando non ricorre connesso al tema della bellezza. Fatto salvo che qui l'accento batte sulla costruzione di un *sensus communis* funzionale non al giudizio di gusto, com'è in Kant, bensì all'in-formazione della vita, alla presa sulle forme di vita, dalla sfera biologica a quella storico-culturale. L'artificialità che Nietzsche sottintende è manipolazione di un prodotto ideale. Ciò che si sarebbe detto: 'ideologico'. Qualsiasi eventuale riferimento a una finalità bella, una forma bella, una bella casualità che volessimo vedervi ricorrere, qui mette capo: dove bellezza equivarrebbe alla perfezione di un ordine ideale-armonico artefatto, alla produzione di un 'bello ideale' aleturgico-politico simultaneamente indizio ed espressione di un tentativo di presa e unificazione razionali, di modellizzazione e legislazione del vivente.

6.4. L'estetica di Nietzsche inizia propriamente con gli aforismi di *Umano, troppo umano* dedicati all'«anima degli artisti e degli scrittori»<sup>69</sup>. Questi aforismi si urtano in maniera tacita ma con risolutezza alla metafisica dell'arte cui il giovane filologo volle credere nel momento del suo esordio filosofico pubblico, sull'onda dell'entusiasmo per il progetto di riforma culturale wagneriano all'insegna di Schopenhauer. Pure questa vicenda *pro e contra* Wagner è trita e ritrita. Qui non riveste il benché minimo interesse. Piuttosto, aderendo all'indirizzo sempre più marcatamente fisiologico, anche *in aestheticis*<sup>70</sup>, della filosofia nietzscheana nel suo complesso, gli appunti giovanili sul teleologismo kantiano andrebbero riposizionati in modo più compiuto nel fuoco di tale prospettiva, solo che si voglia trarne una considerazione in scorcio di approccio monografico all'autore oppure di storiografia disciplinare. Ma anche ciò esorbita dai limiti ben circoscritti di queste pagine ormai in conclusione.

<sup>68</sup> TK 62[17], p. 554; tr. it., p. 309.

<sup>69</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, vol. I, Nota introduttiva di M. Montinari, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 2011<sup>13</sup>, pp. 119-158.

<sup>70</sup> Cfr. per es. le annotazioni: 6, 102, 166, 170 gruppo 9 e 24, 33, 167, 168, 194 gruppo 10 dell'autunno 1887; 47, 61, 117, 119, 120 gruppo 14 della primavera 1888; 3, 9 gruppo 17 del maggio-giugno 1888. In merito: C. PIAZZESI, *Nietzsche: fisiologia dell'arte e décadence*, Conte, Lecce 2003; A. LOSSI, *La ragione estetica. Saggio su Nietzsche*, ETS, Pisa 2012.

Rileva tuttavia riscontrare che, in continuità con la successiva estetica fisiologica, questa prima contestazione del teleologismo lasci già emergere la preoccupazione per la produzione e la cattura delle forme di vita: come ho anticipato all'inizio dell'articolo e infine dovrebbe essere risultato, il nodo tra volontà di potenza, vita del vivente e messa in guardia «dai principi teleologici *superflui*» stringe con validità retroattiva anche gli appunti sulla terza *Critica*. La 'strana coppia' Spinoza-Kant vi gioca un ruolo nient'affatto di seconda fila.

Sarà nell'intento di altre pagine tornare sul punto che qui si è fatto e condurlo verso le linee di una problematizzazione ulteriore: bioestetica e biopolitica.

#### *Abstract*

Nel 1884 Nietzsche annota tre punti genetici del proprio pensiero: la contestazione del teleologismo; l'adesione al meccanicismo (ma insieme la negazione della materia); il corpo quale filo conduttore dell'indagine. Nietzsche interpreta l'importante dibattito svoltosi tra gli anni Trenta e gli anni Sessanta dell'Ottocento tedesco in ambito medico-fisiologico, dal quale ricava alcuni spunti cardinali di messa in crisi di concetti propri della tradizione filosofica: l'individualità, lo spirito, la materia, l'io, ecc. Il primo attacco alla teleologia filosofica e scientifica è portato in una serie di appunti giovanili dedicati alla visione dell'organico contenuta nella *Critica del giudizio* di Kant. L'eliminazione della teleologia per Nietzsche ha valore pratico assai più che teoretico: libera la vita e il mondo dai presupposti della moralizzazione. Ma insieme ha valore anche politico, in quanto la teleologia funziona come dispositivo di cattura delle forme di vita.

*Parole chiave:* scopo, teleologia, forme di vita, corpo

In a note of 1884, Nietzsche comments the genesis of his own thought, identifying in it three turning points: the objection to teleology; the adhesion to mechanism (denying at the same time the matter); the body as common thread of philosophical inquiries. Nietzsche interpret the important debate that had developed in Germany between the 1830s and 1860s in the medical-physiological sphere, from which he extracts a few key inputs of criticism of some traditional concepts: individuality, esprit, matter, the self etc. The first questioning of philosophic and scientific teleology is carried out in a group of young notes on the vision of the organism included in Kant's *Critique of Judgment*. For Nietzsche, the elimination of teleology has a practical rather than a theoretical value: it clears life and the world from the assumptions of moralization. But, at the same time, teleology also has a political value as it works as a controlling device of the forms of life.

*Keywords:* purpose, teleology, forms of life, body