

AFFETTIVITÀ ELETTIVE

RELAZIONI E COSTELLAZIONI
DIS-ORDINATE

a cura di
Saveria Chemotti

I L P  I G R A F O

Atti del Convegno
“Affettività elettive.
Relazioni e costellazioni dis-ordinate”
Padova, 13-15 novembre 2012

Il volume viene realizzato con un contributo
dell’Università degli Studi di Padova
nell’ambito delle iniziative promosse
dal Forum d’Ateneo per le politiche e gli studi di genere

Copyright © 2013
Il Poligrafo casa editrice

Il Poligrafo casa editrice srl
35121 Padova
piazza Eremitani - via Cassan, 34
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
e-mail: casaeditrice@poligrafo.it
ISBN 978-88-7115-830-3

PERTURBANTI PRESENZE. NIETZSCHE E LE DONNE

Federica Negri

Per parlare del particolare legame di Nietzsche con le donne – non tanto in senso meramente autobiografico, cosa certamente interessante, ma non totalmente determinante – mi sembra particolarmente utile muovere i primi passi partendo dalle parole di Sigmund Freud sul *perturbante*. Scrive Freud:

A conclusione di una serie certo incompleta di esempi, dobbiamo citare un'esperienza che traiamo dal lavoro psicoanalitico e che, se non dipende da una coincidenza casuale, fornisce il più valido supporto alla nostra concezione del perturbante. Succede spesso che individui nevrotici dichiarino che l'apparato genitale femminile rappresenta per loro un che di perturbante. Questo perturbante (*Umheimliche*) è però l'accesso all'antica patria (*Heimat*) dell'uomo, al luogo in cui ognuno ha dimorato un tempo e che è anzi la sua prima dimora. “Amore e nostalgia”, dice un'espressione scherzosa, e quando colui che sogna una località o un paesaggio pensa, sempre sognando: “Questo luogo mi è noto, qui sono già stato” è lecita l'interpretazione che inserisce al posto del paesaggio l'organo genitale o il corpo della madre.¹

L'uomo troverebbe quindi *perturbante* la donna perchè percepirebbe in lei qualcosa di inaspettatamente vicino, qualcosa di fuori posto in colei che “teoricamente” dovrebbe invece rappresentare l'assoluta alterità. Nietzsche è *perturbato* dalla presenza femminile tutte le volte che questa rivela, lascia intravedere, la possibilità di un “ritorno a casa”, nei termini di un ricongiungimento ad una parte di sé che è stata troppo violentemente rimossa, ma che evidentemente non ha cessato di influenzare. Un elemento che potremmo genericamente

¹ S. FREUD, *Opere*, vol. 9, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1977, pp. 77-118.

mente definire “femminile” che non dovrebbe far parte dell’uomo. O forse sì...

Mi sembra, prima di tutto, doveroso precisare che il mio intervento non vuole assolutamente essere un contributo alla biografia sentimentale del filosofo, ma dedicarsi piuttosto ad un aspetto ben più problematico ed interessante della sua vicenda, ossia il legame intenso e sotterraneo tra la problematica originata dall’*Übermensch* e la necessaria alterità fondante della donna. La posta in gioco è capitale e tocca tutti i punti salienti della filosofia nietzscheana, chiamando in causa il *deus ex machina* del suo pensiero, Dioniso².

Tenterò di proporre un breve percorso attraverso il pensiero di questo immenso filosofo, ponendo come punto di partenza il legame essenziale di vita e pensiero che per Nietzsche costituiscono realmente un unico orizzonte all’interno del quale il rapporto con l’alterità del femminile è assolutamente presente e indispensabile, in un senso totalmente però nuovo ed originale, che supera sicuramente per importanza e profondità teoretica le ben più famose battute del filosofo contro le donne. Questa nuova prospettiva di inclusione sarà fondamentale non solo per azzardare una nuova interpretazione di molti famosi passi delle opere del filosofo, ma, soprattutto, per problematizzare il pensiero escludente tipico del maschilismo di tanta filosofia, che non solo non accetta la donna e la esclude dall’orizzonte del pensiero, ma compie a suo danno l’estrema violenza, denigrandone la facoltà di creare la vita a favore della creazione delle idee.

Il senso di questa rilettura globale della filosofia di Nietzsche non è un tentativo di rovesciamento del maschilismo che emerge chiaramente in molte sue pagine, visto che sarebbe semplicemente ridicolo tentare di fare di Nietzsche un “femminista”, ma si tratta, piuttosto, di cercare di cogliere come la donna sia, nonostante tutto, percepita e pensata in modo nuovo da Nietzsche; significa, cioè, dar conto in termini speculativi di tutto ciò che del femminile e della donna questo filosofo ha colto come elemento positivo e determinante del pensiero.

² Questo articolo prosegue le ricerche esposte in un mio recente lavoro, al quale mi permetto di rimandare: *Ti temo vicina, ti amo lontana. Nietzsche, il femminile e le donne*, Mimesis, Milano 2011.

La valutazione di questo elemento incide, perciò, sulla nostra capacità di comprendere il senso complessivo della sua filosofia. dato che è essenzialmente legato al cuore pulsante del pensiero nietzscheano, l'*Übermensch* e il suo rapporto con il dionisiaco. Inoltre, questa nuova ottica, come vedremo, ci aiuta a capire meglio la parte più “esoterica” del suo pensiero, quella del *Così parlò Zarathustra*, che non a caso sottotitola “Un libro per tutti e per nessuno”.

La donna e la dimensione creatrice del femminile si fondono e si nascondono nello spirito dionisiaco che permea e sostiene molte delle opere di Nietzsche, costituendo la base imprescindibile della dimensione della rinascita, non solo per la figura di Dioniso nella sua vicenda mitica, ma della possibilità di una “nuova vita filosofica”³.

Così parlò Zarathustra diventa così per noi l’opera più importante per la nostra indagine, poiché vi abbondano simboli legati al femminile: la luce, il sole, il miele, le molte voci di donna che si confondono con la vita e la saggezza e riempiono le pagine come oscuro contraltare del monologo di Zarathustra. Tutti elementi essenziali per rendere possibile l’annuncio dell’*oltreuomo* da parte del protagonista⁴.

Il confronto con questo filosofo è sempre difficile: egli è sfuggente e mascherato, mai scontato e ironicamente pungente. La maschera, il doppio, l’infinito gioco dell’interpretazione sono delle caratteristiche irrinunciabili della scrittura nietzscheana con le quali è necessario fare i conti. Il personaggio che più di tutti rappresenta il filosofo è Dioniso, questa è la sua maschera più significativa, un vero *leit-motiv* della sua scrittura, tanto da essere l’ultimo nome con il quale egli firmerà le sue

³ “Nel frattempo imparai per giunta molte cose, troppe cose sulla filosofia di questo dio, e, come si dice, di bocca in bocca – io, l’ultimo discepolo e iniziato del dio Dionysos: e non mi sarà ben concesso, infine, cominciare una buona volta a far gustare a voi, amici, un poco, quel tanto che m’è permesso, di questa filosofia? A mezza voce, come è giusto: giacché si tratta di molte cose misteriose, nuove, prodigiose, inquietanti. Già il fatto che Dionysos è un filosofo e che, quindi anche gli dei filosofeggino mi pare una novità tutt’altro che scevra d’insidie e che forse potrebbe suscitare della diffidenza proprio in mezzo a filosofi – in mezzo a voi, amici, ha già contro di sé una minor diffidenza, se non fosse che tale novità vien troppo tardi e non al momento giusto: giacché voi oggi non amate credere, come mi è stato rivelato, in dio e negli dei.” (*Al di là...*, vol. VI, t. 2, af. 295).

⁴ Sulla simbologia di questa opera, A. GIACOMELLI, *Simbolica per tutti e per nessuno. Stile e figurazione nello Zarathustra di Nietzsche*, pref. di G. Pasqualotto, Mimesis, Milano 2012.

lettere prima di cadere nell'oblio della pazzia. Dioniso è la maschera per eccellenza, una strana maschera in verità, che per sua natura non ha bisogno di portatori, è vuota. Questa maschera, questa "persona" rimanda immediatamente alla dimensione del femminile, in ragione della particolare storia di questo dio, che lega alle donne la possibilità del suo culto, ma anche a causa di una indeterminatezza sessuale che è caratteristica della sua vicenda mitica.

Oltre alla difficoltà oggettiva determinata dalla radicalità del dire nietzscheano, per il filosofo vita e pensiero sono indissolubilmente intrecciati: il pensiero è sempre una terapia, una pratica ascetica nel senso più radicale del termine, un esercizio che aiuta a ricostruirsi dopo periodi di malattia, tanto gravi da costituire quasi un pericolo di morte⁵. Come scrive nella prefazione alla seconda edizione a *La gaia scienza*, la sua è l'opera di un convalescente, che ha superato una terribile malattia del fisico e dello spirito. La guarigione ha trasformato l'uomo ridonandogli forza e gioia. Prima di tutto la gioia pura dell'essere vivo.

Un filosofo che ha fatto il suo cammino passando per molti stati di salute, e continua sempre a camminare, è anche passato attraverso altrettante filosofie, egli appunto non *può* far nient'altro che trasferire ogni volta il suo stato nelle forme e nella lontananza più spirituali – proprio quest'arte della trasfigurazione è filosofia. [...] Noi dobbiamo generare costantemente i nostri pensieri dal nostro dolore e maternamente provvederli di tutto quel che abbiamo in noi di sangue, cuore, fuoco, piacere, passione, tormento, coscienza, destino, fatalità. (31-32)

⁵ Già Lou Salomè scriveva nella sua biografia su Nietzsche: "Per Nietzsche, al contrario, occuparsi di un problema significa prima di ogni altra cosa *conoscere*, cioè, farsi scuotere; e convincersi di una verità vuol dire per lui venire sopraffatto da un'esperienza, "essere mandato gambe all'aria". [...] Egli si faceva carico di un pensiero come di un destino che coinvolge tutta la persona e la tiene in sua balia; *viveva* il pensiero molto più di quanto non lo pensasse, ma lo faceva con un fervore così appassionato, con una dedizione così smisurata, che finiva per esaurirsi tutto se stesso; e, al pari di un destino vissuto fino in fondo, il pensiero si staccava nuovamente da lui" (*Friedrich Nietzsche*, SE, Milano 2009, p. 87).

Dire e sottolineare questa caratteristica non equivale a cadere in qualche banale psicologismo, ma tenere conto di ciò che Nietzsche stesso ci ripete senza posa:

In tutte le opere che ho scritto, io ho messo dentro anima e corpo: non so che cosa siano i problemi puramente intellettuali⁶.

E ancora,

Per quanto l'uomo possa espandersi con la sua conoscenza, apparire a se stesso obiettivo: alla fine non ne ricava nient'altro che la propria biografia⁷.

Alla luce di tutto questo, il valore di Dioniso sarebbe, quindi, quello del simbolo incarnato di questa capacità orgiastica di rinascere dal proprio dolore a nuova vita.

Il *corpus* delle opere e la storia di quel corpo particolare si rimandano la voce⁸. Volendo accettare questo suggerimento di Nietzsche possiamo quindi rileggere le sue opere come la testimonianza di una vita filosofica che coinciderebbe per molti tratti con la vita di chi si sente *iniziato* al dionisiaco⁹. Il filosofo stesso ci regala molte elementi per aiutarci in questo tipo di lettura come, ad esempio, in *Ecce homo*, testo potente e controverso, ma indispensabile a chi voglia veramente andare oltre la maschera.

⁶ Le citazioni sono tratte tutte da *Opere complete di F. Nietzsche*, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, "Classici Adelphi", Adelphi, Milano, voll. I-VIII. *Frammenti postumi* 1879-1881, vol. V, t. I, 4 [285].

⁷ *Umano troppo umano*, I, vol. IV, t. 2, af. 513.

⁸ "Non consideriamo più la biografia di un "filosofo" come un corpus di accidenti empirici che lasciano un nome e una firma fuori da un sistema che solo si offrirebbe ad una lettura filosofica immanente. [...] Soprattutto non è una linea sottile, un tratto invisibile o *indivisibile* tra l'insieme dei filosofemi da una parte e la "vita" di un autore già identificabile sotto il suo nome dall'altra. Questo margine divisibile attraversa i due "corpi", il corpus e il corpo" (J. DERRIDA, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il Poligrafo, Padova 1993, pp. 41-42).

⁹ "Qui parla comunque – lo si confessava a se stessi tanto con curiosità quanto con avversione – una voce *estranea*, il discepolo di un «Dio» ancora «sconosciuto», che si cela per il momento sotto il cappuccio del dotto, sotto la gravità e dialettica uggiosità del Tedesco, e finanche sotto le cattive maniere del wagneriano [...] qui parla – si diceva con sospetto – qualcosa come un'anima mistica e quasi di menade, che balbetta con sforzo e arbitrariamente, quasi incerta se palesarsi o nascondersi, per così dire in una lingua straniera" (*Nascita...*, vol. III, t. I, pp. 6-7).

In *Ecce homo*, Nietzsche propone la sua opera come una biografia della propria vita, facendo emergere in maniera potente la *fatalità* della sua speculazione. Egli ritiene non solo di aver pensato ma, contrariamente ai metafisici ammuffiti, egli pensa di aver regalato, agli uomini che vorranno ascoltarlo, le istruzioni per una nuova “vita filosofica”, fermo restando il fatto che la vera comprensione è riservata solo a chi ha vissuto la stessa esperienza di vita. Per questo motivo, ogni libro è in fondo “per tutti e per nessuno”.

Già nella prefazione alla seconda edizione a *Gaia scienza*:

Forse questo libro ha bisogno non di *una* prefazione: e del resto finirebbe pur sempre per restare il dubbio se qualcuno, senza aver vissuto qualcosa di simile, possa esser portato più vicino, da prefazioni, all'*esperienza vissuta* di questo libro.¹⁰

Questa dimensione vitale della filosofia nietzscheana è già stata messa in evidenza, tra gli altri, da Pierre Hadot, grande studioso della filosofia antica, che ne aveva osservato proprio la modalità *antica* di far filosofia, per la quale pensare corrisponde a vivere¹¹.

Il rapporto del filosofo con la donna è descritto dal *perturbante* da cui sono partita, che troviamo, in realtà, espresso nella sua valenza più ampia e completa solo nello *Zarathustra*, dove viene effettivamente tratteggiata una figura di donna – che si confonde con la vita, la saggezza, la verità, Arianna... - che è estremamente potente, attraente e profonda.

Pur concentrando la mia attenzione su questa donna, vorrei ricordare che costituisce l'apice di una descrizione tipologica minuziosa su varie donne, che Nietzsche dissemina all'interno della sua opera, e che costituisce il preambolo indispensabile per comprendere la valenza della donna dello *Zarathustra*.

Vi sono infatti molte donne non solo nella vita di Nietzsche, ma cosa che più mi interessa in questo momento, nella sua scrittura. Se impariamo a *leggere bene*, ossia con filologica pazienza, l'opera di Nietzsche possiamo distinguere svariati tipi di donna, tra le molte che cadono sotto la scure misogina del filosofo. Questa tipologizzazione

¹⁰ *Gaia scienza*, vol. V, t. 2, p. 13.

¹¹ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988.

in negativo della donna risulta di primario interesse, perché mostra in maniera immediata come Nietzsche non ragioni mai sulla base di un presunto archetipo, la “donna”, tanto ideale quanto fittizio. La donna contro la quale si scaglia o a cui si rivolge, è sempre storicamente e culturalmente determinata. Egli non dimentica mai, da distruttore della metafisica qual è, quanto poco valgano le idealizzazioni, che reificano e falsificano ciò che è solo destinato a passare.

Bisogna, quindi, partire sempre dal lavoro genealogico di decostruzione delle categorie metafisiche e delle giustificazioni della morale, che Nietzsche aveva iniziato a portare avanti da *Aurora* in poi, per arrivare a goderne i frutti maturi ne *La gaia scienza*. La “campagna contro la morale” – così la definisce in *Ecce Homo* - ha portato ad una “*trasvalutazione di tutti i valori*, allo svincolamento da tutti i valori morali, a dire un sì a tutte le cose, e infine alla fiducia in tutto quanto è stato finora proibito, disprezzato, maledetto. “Questo libro [*Aurora*] che dice sì irraggia la sua luce, il suo amore, la sua tenerezza su tutte le cose cattive [...] La morale non viene attaccata, semplicemente non viene più presa in considerazione...” (EH, 89).

Ciò che bisognerebbe saper fare sarebbe ridere della *verità* della vita, delle false conoscenze che ci riducono ad ingranaggi del finalismo biologico della perpetuazione della razza. Ovviamente tutto è possibile solo sullo sfondo della *grande salute* che contraddistingue Nietzsche in questo scritto (cfr. *Aurora*, af. 382).

A partire da questo testo, che decostruisce radicalmente la nozione stessa di uomo, coscienza e quindi autocoscienza (cfr. af. 354 *Del genio della specie*), si profila anche un’analisi molto interessante che partendo dalla necessità di rivedere le categorie “borghesi” di uomo e donna, rilegge la contrapposizione tra il maschile come positivo e il femminile come negativo.

Il punto di partenza storico del nostro modo di pensare e di pensarci come generi diversi, viene identificato da Nietzsche in un momento ben preciso della storia occidentale, il mondo greco.

L’autodefinizione di sé dell’uomo greco ha stabilito una spaccatura tra il *maschile*, posto come centro e pietra di paragone universale, e il femminile che diviene il controaltare di negatività, al pari dell’animale.

Dove è stata riposta la dignità dell'uomo:
 aver dominato l'animale nell'uomo
ideale greco
 aver dominato la donna nell'uomo¹².

La creazione di una categoria (“la donna”) permette di diminuire la potenzialità incontrollabile del femminile, e riesce a ridefinire l'universo concettuale con una funzione fallogocentrica. Il *discorso* rimane totalmente intrappolato nelle dinamiche metafisiche della definizione del sé attraverso un avvicinamento o allontanamento a ciò che è *norma*. La *diversità* viene misconosciuta nella sua positiva alterità e appiattita, invece, sulla *non-concomitanza*.

Nietzsche mettendo sotto accusa le categorie che hanno permesso di definire l'uomo maschio e occidentale, ne dimostra la totale arbitrarietà. La decostruzione metafisica del soggetto cartesiano non può che proiettare i suoi benefici effetti anche sulla possibilità di *definire* ciò che è il femminile.

Nietzsche parte proprio dal punto dolente della questione, ossia la costituzione dell'uomo in quanto soggetto unico del pensiero.

L'uomo ha creato la donna – da cosa mai?
 Da una costola del suo Dio, del suo “ideale”¹³.

La “donna” altro non sarebbe che una *costola*, una parte dell'*ideale* che vuotamente non rispecchia mai alcuna verità.

La differenza della donna costituisce il problema, perché è ciò che non permette la ricostruzione di una perfetta identità del maschio. La differenza che si nomina linguisticamente è sinonimo di uno scarto [la donna] dalla norma [il maschio] che sfugge però irrimediabilmente alla definizione. Nietzsche, per primo, ci ha dimostrato che non esiste la Verità, che non è possibile catturare la realtà con i concetti, perché questi sono, in realtà, solo “un esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi [...] le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete...”¹⁴.

¹² *FP 1885-1887*, vol. VIII, t. 1, 7 [9].

¹³ *FP 1888-1889*, 15 (118).

¹⁴ *Su verità e menzogna*, 233.

Allo stesso modo, ci ha messo sotto gli occhi la totale inconsistenza di una delle fondamentali “verità” della cultura, ossia la superiorità dell’uomo sulla donna, in un rapporto di opposizione simmetrica in cui il secondo termine (la donna) è interno alla diade solo perché tenuto all’esterno della razionalità che viene a definire. La razionalità occidentale nascerebbe, secondo la ricostruzione del filosofo, tentando di affrancarsi dall’animale e dal femminile, dalla bestia e dalla donna, che in molti casi vengono anche a sovrapporsi malamente nell’immaginario.

Leggendo attentamente Nietzsche non è difficile accorgersi che la maschera di misogino non è sufficiente a descriverlo totalmente; ciò che colpisce è l’attenzione costante alla distinzione, la capacità genealogica di analizzare varie tipologie di donne: la donna “borghese” e costumata, colei che aderisce talmente tanto all’immagine “ideale” che gli altri hanno di lei, da non riuscire più a staccarsene, da non percepirne più i confini da gabbia dorata. Per queste donne la migliore cosa è essere Proteo¹⁵.

In *Gaia scienza*, ad esempio, si possono seguire con molta chiarezza le tracce di questa decostruzione della “donna”.

Esistono due categorie di donne che sembrano attirare più di altre le ire del filosofo: la donna “borghese”, costumata, e quella emancipazionista. Due tipologie che non potrebbero essere più lontane, ma che, come vedremo, con modalità diverse, commettono per Nietzsche lo stesso errore, ossia quello di avvallare un modello vuoto e inesistente, quello dell’uomo borghese, soggetto cartesiano di un mondo fittizio e metafisico.

La natura dell’amore di coppia, per lo meno di quello borghese, “perbene”, è l’inganno reciproco, in un continuo gioco di mascheramento della vera identità: l’uomo e la donna sono ugualmente schiavi

¹⁵ “Il ricorso alla tipologia si trova strettamente legato al rifiuto nietzschiano di essenzializzare la donna. È proprio perché Nietzsche non lascia alcun posto nei suoi scritti alla donna essenzializzata, che egli si può permettere di rappresentare parecchi tipi di donna. Iscritte in un tale contesto, le sue considerazioni riguardo al comportamento femminile non riguardano la donna in senso generale e ancor meno la “donna in sé” [...] esse cercano di rivelare i diversi aspetti della condizione femminile” (S. MARTON, *De la réalité au rêve. Nietzsche et les images de la femme*, in C. PIAZZESI – C. CAMPIONI – P. WOTLING, *Lecture della Gaia scienza – Lectures du Gai savoir*, ETS, Pisa 2010, p. 291).

di una normatività surrettizia che impone loro dei ruoli e delle dinamiche predeterminate. Finchè il modello di “normalità” non viene scalfito, sono entrambi all’infelicità.

Scriva Nietzsche in *Al di là del bene e del male*:

I sessi si illudono l’uno a riguardo dell’altro: e ciò fa sì che in fondo essi onorano e amano soltanto se stessi (o per esprimersi più garbatamente, il loro particolare ideale). Così l’uomo vuole la donna mansueta – ma proprio la donna è essenzialmente non mansueta, a somiglianza del gatto, per quanto si sia esercitata ad assumere un’apparenza mansueta¹⁶.

Il rapporto tra uomo e donna si configura come qualsiasi rapporto con l’*altro*, in cui ognuno proietta su chi ha di fronte la propria immagine volendo, in realtà, ritrovare solo se stesso. Nessuno è realmente interessato a conoscere chi ha di fronte, ma vuole piuttosto trovare – il più velocemente possibile – un modo per padroneggiarlo, per smorzare l’aggressività che naturalmente risiede in lui.

Sia l’uomo che la donna non vedono perciò chi hanno di fronte, ma “il loro particolare ideale”, ossia quell’idea dell’altro creata per permettere, contemporaneamente, l’autodefinizione del proprio sé ideale e la neutralizzazione di ogni diversità pericolosa. Non siamo sul piano della realtà, pensiamo di esserci, ma non è così. Siamo nell’irrealtà dell’ideale metafisico.

L’ideale metafisico di cui si sta parlando è proprio quello del momento originario della civiltà occidentale. Se l’uomo è razionale, affidabile e forte, ecco che l’*alterità* sarà ferina, ambigua e debole. Questa esclusione dall’orizzonte del pensabile non implica però una reale sparizione dell’alterità, ed è per questo motivo che, nel bene e nel male, si è arrivati ad una forma morbosa di convivenza.

La compiacenza al modello precostituito anche da parte della donna, pur danneggiata, può in qualche non esser generata, per Nietzsche, da una reale debolezza. Le strategie di resistenza che queste donne riescono a sviluppare, consistono in una serie di piccole furbizie per poter sfruttare nel miglior modo possibile la propria cattività.

Nella maggioranza dei casi, esiste sicuramente una mancanza di forza alla base di questa aderenza supina ad un modello umiliante,

¹⁶ *Al di là del bene e del male*, “Sentenze e intermezzi”, vol. VI, t. 2, af. 131.

che consiste nel fatto che non si ha la forza di cercare di essere se stesse, ma questo tipo di difetto non è di per sé un fatto esclusivamente femminile, riguarda piuttosto una categoria diffusa e trasversale dell'umanità, quella degli "schiavi".

Ecco che in un aforisma di *Umano, troppo umano*, Nietzsche indica precisamente quale sia il vero valore dell'atteggiamento tipico delle donne borghesi.

Lo spirito delle donne nella società odierna. Come oggi le donne la pensino sullo spirito degli uomini, lo si indovina dal fatto che esse nella loro arte di adornarsi pensano a tutto fuorché ad accentuare particolarmente lo spirito dei loro tratti o i dettagli spiritosi del loro viso; al contrario nascondono cose simili, e sanno invece darsi, per esempio con una disposizione dei capelli sulla fronte, l'espressione di una viva e bramosa sensualità e materialità, proprio quando posseggono poco di queste qualità. La loro convinzione che nelle donne lo spirito spaventi gli uomini giunge al punto che esse stesse rinnegano volentieri l'acutezza del più spirituale tra i sensi e si accollano intenzionalmente la reputazione di miopia; in tal modo confidano di rendere gli uomini più fiduciosi: è come se intorno a loro si diffondesse un dolce, invitante crepuscolo¹⁷.

Quanta poca stima ci sia da parte delle donne nei propri confronti, ma anche in quelli dell'uomo si capisce, secondo Nietzsche, dal fatto che esse fanno esattamente ciò che ci si aspetta da loro, si *costruiscono* proprio nei termini di quello che è l'ideale maschile. Ecco che "pensano a tutto fuorché ad accentuare [...] lo spirito nei loro occhi", ma piuttosto "sanno darsi [...] l'espressione di una viva e bramosa sensualità e materialità". Nietzsche non è affatto convinto che esse *siano* così, non c'è alcun giudizio denigratorio sulle donne, egli non le definisce solo materia e sensualità, anzi, ritiene che esse "posseggono poco di queste qualità". La nota di biasimo del filosofo si appunta, piuttosto, sul fatto che loro ricerchino l'adesione al modello perché "la loro convinzione" è che "nelle donne lo spirito spaventi gli uomini". Arrivano persino al punto di rinnegare il più importante e spirituale dei sensi, la vista, che tra tutti è anche il *senso filosofico per eccellenza*; esse "si accollano intenzionalmente la reputazione di *miopia*", facendo questo, pensano di essere accettate, maggiormente assimilate a

¹⁷ *Umano troppo umano*, II, vol. IV, t. 3, af. 270.

quel gruppo al quale hanno bisogno di appartenere per sopravvivere.

Una donna di questo tipo è disprezzata da Nietzsche perché non ha il coraggio di esistere realmente: l'abitudine all'imitazione la porta a divenire mera superficie di proiezione dell'immaginario maschile. Queste donne, d'altra parte, non sono realmente appagate perché non realizzano se stesse in questo modo, spesso in loro si intravede infatti una rabbia feroce che le rende dei veri e propri "spiriti che stanno in catene" (*Aurora*, af. 227).

Nietzsche descrive molti tipi di donna – all'interno di un discorso sicuramente non unitario –, che posseggono una serie di caratteristiche che ci fanno dubitare della sua convinzione in una reale e netta opposizione tra ciò che è maschile e ciò che è femminile. Sembra che il filosofo riconosca a questa opposizione non tanto una natura ontologica, quanto una meramente classificatoria, al pari di ogni pratica grammaticale. Già in *Aurora*, infatti, scriveva:

Tutto ha il suo tempo. Allorchè l'uomo dette un genere maschile o femminile a tutte le cose, non pensava di giuocare, ma d'aver acquisito una profonda penetrazione; assai in ritardo, e forse ancora oggi non del tutto, egli ha confessato a se stesso l'immensa importanza di questo errore. - Similmente, l'uomo ha attribuito a tutto quanto esiste un rapporto con la morale e ha appeso alle spalle del mondo un *significato* etico. Ciò finirà per avere altrettanto valore, e non più, di quanto abbia oggi la credenza nel genere maschile o femminile del sole¹⁸.

Un'altra osservazione importantissima di Nietzsche sottolinea come la dinamica di potere sia da sempre implicata nella definizione del genere, per cui il corpo della donna diviene terreno di scambio e controllo. Il filosofo nota infatti che è proprio il corpo femminile ad essere maggiormente controllato dagli uomini, soprattutto attraverso un'educazione che, nel renderle delle bamboline sensuali, mira a mantenerle però nella più perfetta ignoranza riguardo alla sfera erotica. Si arriva così al paradosso che nel momento stesso in cui destituisce la donna di qualsiasi

¹⁸ *Aurora*, af. 3.

altra qualità che non sia quella erotico-generativa, la si mantiene però nella più perfetta ignoranza a questo riguardo; le si fa credere, anzi, che tutto ciò che riguarda il sesso sia male e che lei stessa coincida con il male, essendo solo un oggetto sessuale.

Quelle donne che, colpevolmente o meno, sono totalmente ignoranti sulla loro vera natura risultano estremamente impaurite e, contemporaneamente, attratte da questa condizione, e vivono la loro condizione storica come una condanna a vita. Sono estremamente vulnerabili, anche se alle volte tentano di mascherare con la sfrontatezza la loro paura¹⁹.

Della castità femminile C'è qualcosa di veramente sbalorditivo e madornale nell'educazione delle donne di nobile condizione, anzi forse non c'è nulla di più paradossale. Tutti sono d'accordo nell'educarle alla massima ignoranza possibile *in eroticis* e nell'inculcare nell'anima loro un estremo pudore davanti a cose del genere, nonché la massima insofferenza e riluttanza a ogni illusione in proposito. In fondo, soltanto *su questo punto* tutto l'«onore» della donna si trova messo in giuoco: altrimenti che cosa non si perdonerebbe loro! Ma su questo punto esse devono restare ignoranti fin nel profondo dell'anima: non devono avere né occhi, né orecchi, né parole, né pensieri per questo loro «male»; anzi il sapere sarebbe a questo punto già il male²⁰.

La riduzione della donna a natura, a mero corpo biologico, implica la necessità di controllare la donna demonizzandola.

Esiste, però, un altro tipo di donna esemplare che probabilmente è ancora più disprezzata da Nietzsche della donna borghese, ossia la *donna emancipata*.

Virilizzazione delle donne è il termine giusto per “emancipazione delle donne”. Esse cioè modellano se stesse secondo l'immagine che oggi l'uomo “fornisce”, e desiderano i suoi diritti. In ciò io scorgo una degenerazione nell'istinto delle donne attuali: dovrebbero sapere che, su questa via, distruggono la loro potenza. Quando non vorranno più lasciarsi mantenere e faranno veramente concorrenza all'uomo in senso borghese politico,

¹⁹ Cfr. *FP 1879-1881*, primavera 1880, vol. V, t. 1, 3[119].

²⁰ *Gaia scienza*, vol. V, t. 2, af. 71. Scrive anche nel 1880: “Nella vita delle donne si riscontra un paradosso assai curioso: essa mira ad un atto che è l'esatto opposto del pudore e della mentalità che si è cercato di dar loro con l'educazione. Che cosa c'è di strano, se poi per le donne tutto diventa un miracolo ed è connesso con questo paradosso?” (*FP*, 1879-1881, vol. V, t. 1, 8 [69]).

quindi rinunceranno a quel modo mite e indulgente con il quale finora sono state trattate, allora...²¹

L'emancipazionismo al quale si riferisce Nietzsche, è quello di tipo egualitario tipico del periodo, che rivendica *uguaglianza* di diritti tendendo a far dimenticare, o per lo meno a far passare in secondo piano, le differenze e le particolarità delle donne rispetto all'uomo. Per la paura di non essere riconosciute degne di quei diritti di cui rivendicano il godimento, queste donne si appiattiscono, si fingono quasi degli uomini. Esempio lampante di tutto ciò è, per il filosofo, la scrittrice George Sand, contro la quale egli scaglia durissime invettive, accusandola di freddo e cinico calcolo, degno dei peggiori romantici. George Sand è l'esempio di ciò che Nietzsche definisce *decadente*, poiché "costruisce" la vita falsa della letteratura, non crea nulla di veramente vivo.

Questi due esempi di donna sembrano portarci lontano dal nostro intento, ossia capire chi sia questa perturbante presenza a fianco di Nietzsche, ma in realtà non è affatto così; queste analisi servono invece a comprendere quanto sfaccettata e, a tratti, estremamente moderna, sia l'analisi del filosofo a proposito della donna.

Nietzsche con la sua analisi tipologica delle diverse donne, ha restituito umanità ad un ideale astratto, distruggendone la rigida idealità metafisica. Ha smontato pezzo per pezzo la donna per ritrovarne la reale alterità, il fattore che gli uomini hanno cercato di catturare trasferendolo nell'ideale del "femminile", ossia la capacità dionisiaca di creare vita dalla sofferenza, di riscattare il dolore insito nella vita e farne nuova vita.

La donna per questo motivo è il controaltare necessario e indispensabile alla figura di Dioniso, è Arianna. Ma "cosa è Arianna?", suggerisce Nietzsche. Non una donna storica, quanto piuttosto quella parte che l'uomo ha cercato invano di scacciare da sé.

La dinamica tra Arianna e Dioniso non è da intendere in termini dialettici, poiché questi non farebbero che riproporre una spaccatura metafisica falsa e discriminante. Si tratta piuttosto

²¹ *Frammenti postumi 1884*, vol. VII, t. 2, 26 [361].

sto dell'oscillazione di un pendolo, della compenetrazione di due entità che si completano, ma che sono anche indistinte.

Da una parte, Nietzsche ribadisce più volte il carattere “grammaticale” della distinzione di uomo e donna, dall'altra, in altri passi attribuisce alla donna il possesso di un segreto, quello della perdita sapienza, della sapienza di Dioniso, l'accordo di vita e sapienza, l'armonia contraddittoria e perfetta di una sapienza totalmente vissuta²². Non si tratta di scegliere, ma piuttosto di tener conto di questa oscillazione interpretativa come di un prezioso filo rosso per avventurarsi nella questione.

Abbiamo poi la figura di Dioniso. La centralità della figura di Dioniso nell'opera di Nietzsche ci svela come vi sia una totale non aderenza neppure alla coppia oppositiva significativa di maschile e femminile.

Dioniso, infatti, è la maschera per eccellenza, custode della suprema saggezza, ma è anche colui che non completa mai la propria nascita, in un certo senso, e che, quindi, non definisce mai nettamente la propria sessuazione: questa incertezza lo rende un vero e proprio *trans-gender*. Costantemente a cavallo tra le connotazioni tipiche dei due generi, ambiguo e seduttivo, sfuggente e ammaliante, egli è la pienezza della vita e della saggezza.

Dioniso fa saltare le opposizioni grammaticali del genere grazie ad una costante metamorfosi di sé, sempre uguale e mai “completo”.

La consapevolezza della trappola del linguaggio che tende ad ipostatizzare concetti funzionali e passeggeri è sempre viva in

²² Scrive a proposito di Dioniso Giorgio Colli: “Perché da Dioniso faccio cominciare il discorso sulla sapienza? Con Dioniso, invero, la vita appare come sapienza, pur restando vita fremente: ecco l'arcano. [...] Dioniso nasce da un'occhiata su tutta la vita: come si può guardare assieme tutta la vita? Questa è la tracotanza del conoscere: se si vive si è dentro a una certa vita, ma voler essere dentro a tutta la vita assieme, ecco, questo suscita Dioniso, come dio onde sorge la sapienza”, e ancora “Dioniso è l'impossibile, l'assurdo che si dimostra vero con la sua presenza. Dioniso è vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà, cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza, ma tutto ciò nell'immediatezza, nell'interiorità di un cacciatore che si slancia spietato e di una preda che sanguina e muore, tutto ciò vissuto assieme, senza prima né dopo, e con pienezza sconvolgente in ogni estremo” (G. COLLI, *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano 1977, p. 15).

Nietzsche; anche per questo motivo, il filosofo usa il dionisiaco per significare questa necessità di ricombinare *continuamente* e *infinitamente* ogni elemento che l'organismo ritiene di dover mettere in campo per il “*potenziamento della vita*” (FP 1887-1888, 11[83]).

La donna che più interessa Nietzsche non può che essere quella dionisiaca, misteriosa e sfuggente ad ogni definizione che ne irrigidirebbe falsamente la vita. Lo *Zarathustra* è il luogo migliore dove cercare questo tipo di donna e per respirare il turbamento del filosofo.

Le metafore del femminile che ritroviamo in questo testo sono numerose e fondamentali per comprenderne la radicale novità, non solo rispetto alla filosofia precedente, ma anche rispetto alla restante produzione dell'autore. Solo nello *Zarathustra*, infatti, così tanti riferimenti ad elementi che in altre opere sono associate alla donna vengono usati in senso pienamente positivo: basti pensare alla “gravidanza”, all'acqua senza fondo, alle numerose metafore del sole, al velo e alla superficie come vera profondità. L'elemento costante di questa nuova positività della donna zarathustriana è una fondamentale opacità, un non svelamento che copre in realtà il nulla, così come la maschera di Dioniso porta se stessa, non vela nulla.

Se non esiste *verità*, non vi può essere – a maggior ragione – alcuna gerarchia di valore all'interno. Non vi è alcun interno. Nietzsche è lo psicologo dell'Eterno Femminino (*Ecce Homo*) perché sa che non esiste alcuna eternità, né alcuna donna. Egli critica la “donna”, cioè un'idea di donna, un modello, una moneta consumata²³.

Molte delle metafore che ritroviamo “concentrate” in questo testo, erano già state introdotte da Nietzsche come chiave di lettura

²³ “Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete” (*Su verità e menzogna in senso extramurale*, vol. III, tomo 2, p. 361).

di *La gaia scienza*. Il *velo*, ad esempio, rappresenta alla perfezione la vera natura del femminile perché non nasconde in realtà nulla.

Nell'aforisma 339, *Vita femina*, Nietzsche richiama il tema della vita come donna coperta di veli, ingannevole, pudica e ritrosa.

Voglio dire che il mondo è stracolmo di cose belle, ma che ciò nonostante è povero, molto povero di attimi belli e disvelamenti di siffatte cose. Forse è questa la più potente magia della vita: c'è su di essa, intessuto d'oro, un velo di belle possibilità, colmo di promesse, di ritrosie, di pudori, d'irrisioni, di pietà, di seduzione. Sì, la vita è una donna!²⁴

Il velo è quindi la vera natura della vita (e della donna) perché, in realtà, non vi cela nulla: tutto è già evidente nella maschera. Il motivo del velo e del pudore, implicato dalla presenza dei veli, viene ripreso nuovamente da Nietzsche nella nuova introduzione alla stessa opera del 1886.

Non crediamo più che verità resti ancora verità, se le si tolgono i veli di dosso; abbiamo vissuto abbastanza per credere a questo. Oggi è per noi solo questione di decoro non voler vedere tutto nella sua nudità, non volere intrometterci in tutto, tutto comprendere e «sapere». [...] Si dovrebbe onorare maggiormente il *pudore* con cui la natura si è nascosta sotto enigmi e variopinte incertezze. Forse la verità è una donna, che ha buone ragioni per non far vedere le sue ragioni. Forse il suo nome, per dirla in greco, è *Baubo*? Oh questi Greci! Loro sì sapevano *vivere*; per vivere occorre arrestarsi animosamente alla superficie, all'increspatura, alla scorza, adorare l'apparenza, credere a forme, suoni, parole, all'intero Olimpo dell'apparenza! Questi Greci erano superficiali – *per profondità*! E non facciamo appunto ritorno a essi, noi temerari dello spirito, noi che ci siamo arrampicati sul più alto e rischioso culmine del pensiero contemporaneo, noi che di lassù abbiamo *rivolto gli sguardi in basso*? Non siamo esattamente in questo dei Greci? Adoratori delle forme, dei suoni, delle parole? Appunto perciò...artisti?²⁵

Due elementi sono da sottolineare nella prefazione: prima di tutto, il richiamo ai Greci come unico popolo che ha saputo *vivere* e che, per fare questo, ha scelto molto opportunamente di farlo fermandosi “animosamente alla superficie”. Secondo elemento im-

²⁴ *Gaia scienza*, vol. V, t. 2, af. 339.

²⁵ *Gaia scienza*, “Prefazione alla seconda edizione”, vol. V, t. 2, pp. 19-20.

portante è il richiamo, abbastanza misterioso, a Baubo²⁶, divinità eleusina connessa al culto di Demetra, quindi di Dioniso e, infine, ad Arianna.

Nietzsche, quindi, ci riconferma ancora una volta come la chiave per risolvere il problema del filosofo sia il dionisiaco, che costituisce l'unica possibilità auspicabile.

Il velo e la superficialità, che è necessaria a chi è veramente profondo, sono due aspetti strettamente connessi. Attraverso un'attenta analisi del legame che intercorre tra la velatura del corpo come sinonimo di pudore, verità come disvelamento e impossibilità di un reale svelamento di ciò che non esiste, Sarah Kofman – interprete francese di Nietzsche ingiustamente dimenticata - ha focalizzato alcuni elementi indispensabili per la prospettiva che sto tentando di chiarire.

La verità non può essere svelata senza provocare orrore; se si mostrasse nuda, i metafisici griderebbero allo scandalo e scapperebbero a gambe levate. Rendere la verità inaccessibile equivale a farne un feticcio, che permette di tenere in sospeso il mondo reale, la donna-natura e di squalificarli come mere apparenze. Il nulla visto come pienezza dell'essere seduce con i brillanti orpelli di Circe, con il vuoto; i teologi sminuiscono la donna, la vita come fecondità, sottovalutano il ritorno eterno al di là della sofferenza e della morte²⁷.

²⁶ “Si narrerà ora l'antica storia della consolazione secondo gli Orfici. [...] la consolazione di Demetra veniva raccontata nel modo seguente: Baubo accolse ospitalmente la dea e le porse la bevanda d'orzo già menzionata. La dea rifiutò e non volle rompere il digiuno. Allora Baubo fece un'altra cosa. Sedette di fronte all'afflitta Demetra con le gambe divaricate, posizione nella quale più tardi venne raffigurata nelle sue cappelle. Sollevò la veste, mostrando il suo corpo poco attraente ed ecco il bambino Iacco ridere lì, nel grembo di Baubo. Rise allora anche la dea e, sorridendo, accettò la bevanda. Iacco era un nome che si dava al bambino divino dei misteri eleusini, figlio di Persefone, di cui il sacerdote celebrante annunciava la nascita. In ricordo di una simile consolazione gli iniziati professavano: «Io digiunai, io bevetti la bevanda d'orzo.» Ciò che essi avevano visto, non dovevano rivelarlo. Sarebbe stato anche difficile descrivere esattamente ciò che Demetra aveva veduto nel grembo denudato di Baubo. Con questo si tocca già ciò che vi era di inenarrabile nei misteri.” (K. KERÉNYI, *Gli dei e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà*, Il Saggiatore, Milano 2009, pp. 204-205).

²⁷ S. KAUFMAN, *Baubô (Perversion théologique et fétichisme chez Nietzsche)*, «Nuova Corrente», 68/69, 1975-76, p. 672 (tr. mia).

Ma la soluzione si trova proprio là dove i teologi e i filosofi non pensano neppure di andarla a cercare, in superficie. Baubo rappresenta, in un certo senso, il lato dissacrante e comico della potenza femminile, un vero e proprio corrispettivo farsesco della tetra potenza mortifera di Medusa.

Baubo [...] fa ridere Demetra, dea della fecondità, che abbattuta dal dolore, si comportava come una donna sterile: per nove giorni e nove notti, smette di bere, di mangiare, di lavarsi e di vestirsi.

Sollevando la gonna e mostrandole il proprio ventre, sul quale era disegnata una figura (si è creduto di riconoscere quella di Iacco, figlio di Demetra, divinità incerta alle volte identificata con Dioniso), Baubo fa ridere Demetra. [...]

La figura di Baubo in Nietzsche, significa che la semplice logica non saprebbe comprendere la vita, la quale non è né profondità né superficie. Dietro il velo c'è un altro velo, dietro uno strato di pittura c'è un altro strato; significa che l'apparenza non deve risvegliare né lo scetticismo, né il pessimismo, ma la risata affermatrice di un essere vivente che sa che, malgrado la morte, la vita può ritornare indefinitamente, che l'«individuo non è niente, che la specie è tutto»²⁸.

Kofman si sofferma ad analizzare anche l'etimologia del nome di Baubo, svelandone il legame con l'organo sessuale. Scrive Kofman:

Baubo, Dioniso sarebbero quindi due dei molteplici nomi della vita proteiforme. Contrariamente a Baubo, Dioniso è tuttavia nudo. Nudità che non significa rivelazione di una verità, ma affermazione senza veli dell'apparenza. Nudità del forte che è abbastanza bello, abbastanza virile, per non aver bisogno di velarsi. Ma, d'altra parte, Dioniso è il dio delle maschere; come per la donna «saper apparire fa parte del suo dominio». [...] In Dioniso si cancella l'opposizione del velato e non velato, del maschile e del femminile, del feticismo e della castrazione. Dio greco, anteriore al sistema delle opposizioni teologiche²⁹.

Baubo come evidente maschera della “superficiale” risposta della vita agli abissi dello sconforto, colei che suscita il riso dissacrando l'aura spaventosa che avvolge tutto ciò che ha a che fare con il femminile. Il richiamo a Circe è molto significativo perché rivela immediatamente come sia proprio la lettura teologica, ossia metafisica, che investe il femminile di una potere, contempora-

²⁸ *Ivi*, pp. 675-676.

²⁹ *Ivi*, p. 678.

neamente, terribile e affascinante, che la rende portatrice di un rischio mortale per l'uomo, come Medusa³⁰. Questa lettura della donna come *fatale* per l'uomo rappresenta l'inversione totale e screditante di quello che è, in realtà, il suo vero potere, cioè il dare la vita. Chiamando la donna Circe o Medusa, l'uomo tenta di non farsi persuadere, di non cedere al *perturbante*, e non avvicinare troppo questa *altra*, che tale deve rimanere.

Il filosofo dello *Zarathustra* si identifica con l'uomo benriuscito, capace di seguire il suo istinto e di ripartire da sé per uscire dalla *décadence*. La "grande salute", di cui parlerà Nietzsche è proprio la capacità di vedere ciò che potrebbe esservi di positivo nella distruzione dei valori tradizionali.

Il VALORE di una tale crisi sta nel *purificare*, nel concentrare gli elementi affini facendo in modo che si rovinino a vicenda, nell'assegnare a uomini di opposte mentalità compiti comuni – portando alla luce anche i più deboli e insicuri, e dando così la spinta alla formazione, dal punto di vista della salute, di una *gerarchia* delle forze; riconoscendo chi comanda come chi obbedisce. Naturalmente al di fuori di ogni ordinamento sociale esistente. Quali uomini si riveleranno allora i *più forti*? I più moderati, quelli che non hanno *bisogno* di articoli di fede estremi, quelli che non solo ammettono, ma amano una buona parte di caso, di assurdità, quelli che sanno pensare all'uomo con una notevole riduzione del suo valore, senza per questo diventare piccoli e deboli: i più ricchi di salute [...] gli uomini che *sono sicuri della loro potenza*, e che rappresentano con con-

³⁰ Ma come nota giustamente Rosella Prezzo, Medusa significa molto di più: "Lo sposalizio con la vita-Medusa sancisce il patto con lei, cioè l'accettazione 'una volta di più' del suo Caos vitale e tragico e del suo enigma. Medusa è qui la metafora non della castrazione, ma della vita, anche della sua ineliminabile *tragicità*, e del pensiero che si sottrae alla pretesa chiarificatrice e disvelante del Logos, diventando indicibile e avvicinabile solo per enigmi. Zarathustra, con tale 'matrimonio', può così superare il nichilismo *paralizzante* che blocca chi reagisce all'apertura e al mondo polimorfo della vita tramite l'*irrigidimento pauroso*: può guardare "nell'occhio della vita e nelle sue moltiplicazioni di maschere. [...] Ricongiungere la testa di Medusa al corpo ed aprire con lei e con *tutto* il suo corpo una danza ed un gioco infinito, in cui di nuovo *tutti i sensi* e le interpretazioni ridiventano possibili, significa per l'uomo accettare il gioco della maschera. La pietrificazione (impotenza del nichilismo reattivo) o il 'taglio speculativo' (che impone la separazione della testa attraverso la speculazione) conducono entrambi alla morte; essi possono essere superati solo recuperando ed accettando il caos del corpo" (*Eterno ritorno ed eterno femminile*, cit., pp. 15-16).

sapevole orgoglio la forza *raggiunta dall'uomo*. Come penserebbe un tale uomo all'eterno ritorno?³¹

L'uomo più potente non è quello troppo volgarmente e superficialmente definito come più forte fisicamente, nulla è più lontano dal pensiero del filosofo. La potenza sta nella capacità di *non aver bisogno* di “articoli di fede estremi, quelli che non solo ammettono, ma amano una buona parte di caso, di assurdità”. È la capacità di accettare il tempo e ciò che accade senza caricarlo di significati fittizi, a costituire la vera potenza di chi è “tetragono in se stesso”.

Se esiste, per Nietzsche, un uomo del genere, si può anche pretendere di trovare una donna di questo tipo; essa non sarà ovviamente identica all'uomo, ma nella sua assoluta differenza esemplificherà la medesima capacità di sovvertire e di far esplodere le gerarchie.

La maschera di Dioniso diviene quindi fondamentale per il filosofo. Dioniso non è solo il dio dell'ebbrezza, ma - come Nietzsche aveva affermato nella *Nascita...* - rappresenta la parte del mondo greco che è stato maggiormente combattuto da Socrate ed Euripide, ossia da coloro che, per il filosofo, costituiscono i campioni della sistemazione metafisica del mondo.

Dioniso spaventa perché è incontrollabile, va limitato, va escluso e ritualizzato, perché è soprattutto Zagreo, ossia colui che è risorto dopo l'orribile scempio compiutone dai Titani, è la vita che non si arresta. Dioniso ha la capacità di ricreare la vita, e - scrive Nietzsche - “In quell'esistenza in quanto dio smembrato Dioniso ha la doppia natura di demone crudele e selvaggio e di un dominatore mite e dolce.” (*Nascita...*, III, I, p. 72)

Come ha giustamente sottolineato uno dei più grandi studiosi di Nietzsche, Giorgio Colli, “Con Dioniso, invero, la vita appare come sapienza, pur restando vita fremente: ecco l'arcano”³². Dioniso rappresenta quindi l'impossibile miraggio della conoscenza che è

³¹ F. NIETZSCHE, *Il nichilismo europeo. Frammento di Leinzerheide*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2006, p. 19-20.

³² G. COLLI, *La sapienza greca*, cit., p. 15

anche vita e viceversa, perciò egli rappresenta “l’impossibile, l’assurdo che si dimostra vero con la sua presenza”. Egli è “cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza” (*ibidem*).

La sua doppia natura, maschile e femminile, di cui abbiamo testimonianza dai dipinti, dalle decorazioni ceramiche oltre che dalle fonti antiche, comprende la sua ambiguità sessuale e una sostanziale indifferenziazione, un continuo sconfinamento verso il mondo femminile. Le stesse sacerdotesse addette al suo culto, sottolineano questa dipendenza, poichè sono le uniche in grado di rendere possibile la ricomposizione rituale del suo corpo smembrato, e quindi di riattualizzare il mito attraverso il rito.

La sua nascita violenta aveva, in un certo senso, creato una frattura che può essere ricomposta solo dalle donne: Zeus dopo aver fulminato Cibele, la madre gravida del dio, prende il feto e se lo cuce all’interno della gamba, portandone a termine la gravidanza. Zeus si appropria così di ciò che maggiormente differenzia l’uomo dalla donna: la capacità generativa. Dioniso però resiste nella sua diversità, non cede alla violenza dei Titani che ne fanno scempio dilaniandone il corpo, viene ricomposto e riprende vita. Egli rappresenta la vita indistruttibile, la *zoé* che permane al di là della morte di ogni singolo soggetto (*bios*). La sua capacità inimitabile è quella di giustificare in una prospettiva di vita i dolori dell’esistenza.

Arianna è la sola compagna di Dioniso è Arianna: lei ha la capacità di *sentire e comprendere* le parole del dio. Nessuno ha questo potere, questa intimità con la creatura divina.

La donna possibile che Nietzsche intravede, al di sotto delle sovrastrutture false e borghesi, è proprio una novella Arianna, capace di sopportare la propria sventura e ripartire da sé, di comprendere la potenza della diversità, di farsi “tetragona” in se stessa.

Nello *Zarathustra*, Nietzsche ci aiuta ad avvicinarci a questa donna, ne descrive alcuni tratti, ne ricerca la figura tra le ninfe del bosco, in un gioco di allusioni e trasformazioni che non permettono – forse volutamente – di delinearne mai un ritratto completo. Si tratta di una donna utopica, che si confonde con la vita e con la saggezza,

Voglio dire che il mondo è stracolmo di cose belle, ma che ciò nonostante è povero, molto povero di attimi belli e disvelamenti di siffatte cose. Forse è questa la più potente magia della vita: c'è su di essa, intessuto d'oro, un velo di belle possibilità, colmo di promesse, di ritrosie, di pudori, d'irrisioni, di pietà, di seduzione. Sì, la vita è una donna!³³

Il velo di promesse non cela altro che la vita stessa, non vi è nulla di diverso, siamo solo noi che vi proiettiamo – come su uno schermo – le nostre paure, bisogni, aspettative, rimanendo immancabilmente delusi dalla mancata corrispondenza con ciò che è veramente la donna-vita.

Lo *Zarathustra*, dicevo, è dominato da figure e metafore femminili, e, proprio a causa della sua forma poetica risulta notevolmente difficile da inquadrare. Il discorso viene sostituito in maniera più radicale dal *ritmo* delle strofe, la musicalità delle parole partecipa alla definizione del discorso filosofico. Cercherò di individuare solo alcuni fili problematici, per esemplificare il mio discorso.

Zarathustra, all'inizio del testo, torna tra gli uomini spinto dalla *necessità* di sgravarsi del peso della sua sapienza,

Giunto a trent'anni, Zarathustra lasciò il suo paese e il lago del suo paese, e andò sui monti. Qui godette del suo spirito e della sua solitudine, né per dieci anni se ne stancò. Alla fine si trasformò il suo cuore, - e un mattino egli si alzò insieme all'aurora, si fece al cospetto del sole e così parlò: [...] Ecco! La mia saggezza mi ha saturato fino al disgusto; come l'ape che troppo miele ha raccolto, ho bisogno di mani che si protendano. Vorrei spartire i miei doni, finché i saggi tra gli uomini tornassero a rallegrarsi della loro follia e i poveri della loro ricchezza. Perciò devo scendere giù in basso: come tu fai la sera, quando vai dietro al mare e porti la luce al mondo infero, o ricchissimo fra gli astri! Anch'io devo, al pari di te, *tramontare*, come dicono gli uomini, ai quali voglio discendere³⁴.

Il suo stato assomiglia a quello della donna giunta al termine della gravidanza: egli ha *la necessità* di togliersi di dosso la ricchezza accumulata. Zarathustra annuncia la venuta dell'oltreuomo, la ricchezza che egli regala agli uomini è la speranza della possibilità di riscattare l'uomo a partire da se stesso. Proprio per questo sco-

³³ *Gaia scienza*, vol. V, t. 2, af. 339.

³⁴ *Zarathustra*, "Prologo di Zarathustra", vol. VI, t. I, p. 3.

po, egli descrive come prepararsi e quale donna potrebbe essere la madre di questo oltreuomo; ancora una volta, egli attacca le donne misere e insufficienti, pavide e inconsapevoli, per salvare solo la donna dionisiaca: forte, consapevole, in grado di *procreare al di sopra di sé*.

L'uomo, che si è sempre considerato autosufficiente e perfetto, non basta più. È necessaria una collaborazione stretta tra uomo e donna per la nascita del superuomo, e l'unico matrimonio tollerabile è proprio quello che ha come scopo la nascita di quest'ultimo. Bisogna perciò chiedersi:

Sei vittorioso di te stesso, il vincitore di te stesso, il padrone dei sensi, il signore delle tue virtù? Così io ti interrogo.
 O dal tuo desiderio parla la bestia e il bisogno? O la solitudine?
 O l'insoddisfazione? Io voglio che la tua vittoria e la tua libertà anelino a un figlio.
 Monumenti viventi devi erigere alla tua vittoria e alla tua liberazione.
 Al di sopra di te devi costruire. Ma ancor prima tu stesso devi essere costruito tetragono nel corpo e nell'anima³⁵.

Bisogna aver conquistato la “grande salute” che permette di fare a meno delle leggi morali, religiose e dei principi metafisici, ma non crea a sua volta nuovi idoli, perchè è “una salute che non soltanto si possiede, ma che di continuo si conquista e che si deve conquistare, poiché sempre di nuovo si sacrifica e si deve sacrificare...” (*Ecce Homo*, VI, 3, p. 347).

La donna dionisiaca ha anch'essa conquistato la “grande salute”: non ha paura di mostrarsi forte e selvaggia, *diversa*, poco rassicurante e non domestica. Questa donna sarà saggia dopo aver percorso la propria via, senza adeguarsi a nessun comodo modello, “al di là del bene e del male”.

La donna-vita che Zarathustra incontra ha la potenza e il fascino dell'esotico.

Feci un balzo verso di te: tu fuggisti indietro al mio balzo; e la lingua dei tuoi capelli svolazzanti e fuggitivi mi lingueggiò incontro!
 Balzai indietro da te e dai tuoi serpenti: ed ecco che eri lì, quasi voltata verso di me, l'occhio pieno di desiderio.

³⁵ *Zarathustra, “Dei figli e del matrimonio”*, vol. VI, t. I, pp. 81-83.

Con sguardi obliqui – tu mi insegni obliqui sentieri; per sentieri obliqui impara il mio piede – astuzie!

Ti temo vicina, ti amo lontana; la tua fuga mi alletta, il tuo cercarmi mi blocca: - io soffro, ma che cosa non ho sofferto volentieri per te!

La cui freddezza infiamma, il cui odio seduce, la cui fuga lega, il cui ludibrio – commuove: chi non ti odierrebbe, grande aggiogatrice, che avvolgi, che tenti, che cerchi, che trovi! Chi non ti amerebbe, peccatrice innocente, impaziente, che voli come il vento e hai l'occhio del fanciullo!³⁶

Questo incontro con la vita-donna ribalta e inverte tutte le attribuzioni del femminile che, sotto la nuova luce della dimensione dionisiaca, acquistano un significato radicalmente positivo. Non si tratta più di elementi di disturbo, ma di ciò che costituisce la vera ricchezza dell'*alterità della donna*, incarnazione di ciò che nel femminile si è tentato di esteriorizzare e reificare in una idea.

Tutto procede su un piano assolutamente paritario, sul quale la vita propone a Zarathustra la possibilità di una vera e propria inversione di ruoli (“vuoi essere il mio cane o il mio camoscio?”). È la donna-vita che tranquillizza Zarathustra, e gli dimostra che per amarsi non è necessario essere uguali, non bisogna aver paura della diversità.

Oh Zarathustra! Smettila di far schioccare la tua orribile frusta!

[...]

Al di là del bene e del male, abbiamo trovato la nostra isoletta e il nostro verde prato – noi due soli! Perciò dobbiamo essere buoni l'un verso l'altro!

E anche se non ci amiamo dalle radici – è proprio necessario portarsi rancore, se non ci si ama dalle radici?³⁷

A questo punto, Zarathustra dimostra di accettare completamente la vita-donna così com'è; le comunica il suo segreto *nell'orecchio*. Così come Dioniso riconosce la sua Arianna dalla capacità di sentire le parole del dio e di intenderne il significato reale; allo stesso modo, Zarathustra è riconosciuto dalla vita-donna.

³⁶ Zarathustra, “La seconda canzone di danza”, vol. VI, t. 3, pp. 274-275.

³⁷ Ibidem.

Sii saggia, Arianna!...
Hai piccole orecchie, hai le mie orecchie:
metti là dentro una saggia parola! –
Non ci si deve prima odiare, se ci si vuole amare?...
Io sono il tuo Labirinto...³⁸.

Se Dioniso è il labirinto di Arianna, significa però che lei sola è in grado di uscirne, l'unica che ne conosce il segreto.

Il fatto di descrivere e ritrovare la donna nella dimensione utopica e atemporale dello *Zarathustra* è estremamente importante: solo in questo modo, infatti, Nietzsche è sicuro di non correre il rischio di costruire un altro mondo di modelli soffocanti e metafisici. Il richiamo costante alla necessità di percorrere la propria strada, alla responsabilità, alla necessità di andare oltre i propri difetti, limiti e piccolezze per essere “corde tese” verso l'oltreuomo, si rivolge sia agli uomini che alle donne, allo stesso modo.

Dopo lo *Zarathustra*, Nietzsche non sarà più così diretto sulla donna – sia pur nella sua metaforicità essenziale – anche se non mancheranno sporadicamente incursioni sull'argomento, che non cambiano mai - e questo è fondamentale - la sua ottica. Ciò che egli pensa del “problema donna” è chiarissimo:

Bisogna, qui, non giudicare da un certo angolo, come i signori parigini, i quali, per risolvere il problema “donna”, utilizzano la donna come malattia, cioè la loro casualità che ha nome Parigi e diciannovesimo secolo, - bisogna conoscere un po' di storia della donna. Il fatto per esempio che la donna debba essere in sé il sesso “debole”, non è sostenibile né storicamente né etnologicamente: quasi dovunque si trovano – o si trovavano – forme di civiltà, nelle quali il potere è della donna. È un evento, è – se così si vuole – una specie di decisione nel destino dell'umanità, il fatto che la donna finisse per soggiacere, - che tutti gli istinti di coloro che soggiaciono siano venuti in luce nella donna e abbian creato il tipo donna...³⁹

Questo fondamentale passaggio, faceva parte di *Ecce homo*, poi venne espunto, ma segnala come, anche in questa opera tarda, il filosofo ritenga di dover mettere in evidenza che *tutto ciò che si dice* sulla donna, non è altro che il prodotto di una situazione

³⁸ *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume (1882-1888)*, vol. VI, t. IV, p. 53.

³⁹ *Ecce Homo*, vol. VI, t. III, nota 72, p. 606.

storica cristallizzata: non esiste alcuna “donna” eterna, ma solo *una* donna “che ha nome Parigi e diciannovesimo secolo”. La donna non è il sesso debole, ma lo diviene per una decisione che sposta su di lei tutto il peso della posizione subordinata.

Continuano, certamente, anche gli attacchi nietzscheani alla donna, ma sempre in linea con quella volontà di distruggere ogni vile forma di adeguazione ad un modello che impedisce la ricerca del sé.

Voi non avete ancora cercato voi stessi: ecco che trovaste me. Così fanno tutti i credenti; perciò ogni fede vale così poco. E ora vi ordino di perdermi e di trovarvi; e solo *quando mi avrete tutti rinnegato* io tornerò tra voi. (*Zarathustra*, VI)

Ciò che Nietzsche ci dice della donna non può assolutamente essere nulla di definitivo, e proprio per questo motivo egli contribuisce – in maniera determinante sia pur misconosciuta– ad una apertura della filosofia sul femminile, mettendo in luce all’interno di un orizzonte di crisi del soggetto e di ridefinizione dello stesso nei termini di unità problematica di funzioni pulsionali, la necessità di ricalcolare il peso del femminile e della donna nella vita del pensiero.

Se il soggetto è ora visto come un campo di forze frammentate, ogni confine sfuma, ed appare sempre più chiaro come sia necessario ricomprendere di nuovo ciò che prima era stato escluso con paura: l’animale, la donna... Una volta che si sia riconosciuta la mancanza di fratture tra il pensiero e il corpo, ma anzi la sostanziale coincidenza di pulsione dominante e coscienza, ogni esclusione del “diverso” non può più essere accettata.

Non si tratta di rovesciare il giudizio per rivalutare il ruolo e il valore intrinseco della diversità della donna, ma piuttosto di creare un campo di forze libere di essere, nel quale ritrovare l’unità grazie ai rapporti interni dei differenziali. Forse, in questo modo, la filosofia potrebbe veramente essere un “nuovo stile di vita filosofico” in cui ogni uomo ed ogni donna potrebbero essere liberamente concretizzazioni delle infinite possibilità della vita. La vera volontà di potenza sarebbe, allora, accrescimento della capacità di vivere sempre più pienamente e ognuno secondo la propria *potenza di essere*.