

Piccola Biblioteca Einaudi

605

Nuova serie

Classici. Filosofia

Arthur Schopenhauer  
Supplementi a «Il mondo come volontà  
e rappresentazione»

A cura di Giorgio Brianese

Titolo originale *Die Welt als Wille und Vorstellung*

© ???

© 2013 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Giorgio Brianese

[www.einaudi.it](http://www.einaudi.it)

ISBN 978-88-06-21878-7

Piccola Biblioteca Einaudi  
Classici. Filosofia



# Indice

- p. VII Dire di no al mondo: la metafisica immanente  
di Schopenhauer *di Giorgio Brianese*
- XXXV Nota alla presente edizione
- XXXVII Ringraziamenti
- XXXIX Elenco delle abbreviazioni
- XLI Nota biografica

## Supplementi a «Il mondo come volontà e rappresentazione»

- 5 Supplementi al Libro primo
- 251 Supplementi al Libro secondo
- 469 Supplementi al Libro terzo
- 589 Supplementi al Libro quarto

Dire di no al mondo: la metafisica immanente  
di Schopenhauer<sup>1</sup>

di Giorgio Brianese

1. *L'opera di tutta una vita.*

*Il mondo come volontà e rappresentazione* esce in prima edizione nel dicembre del 1818 (anche se la data riportata nel frontespizio è quella del 1819). Il libro è però davvero, per Schopenhauer, l'opera di tutta una vita, e l'*unico pensiero* che con esso egli intende comunicare è qualcosa che il filosofo continuerà incessantemente a pensare, sino agli ultimi giorni della sua vita. L'*organismo* in cui consistono la filosofia e l'opera di Schopenhauer<sup>2</sup> è davvero, anche per questo aspetto, simile a un essere vivente, qualcosa che cresce nel tempo e con il passare del tempo matura, acquista consapevolezza, si completa. I *Supplementi* (*Ergänzungen*) che, a partire dalla seconda edizione (1844), arricchiscono il libro, ne sono la testimonianza concreta, non solo per quel che riguarda l'aspetto quantitativo (sarà necessario un secondo volume per contenerli), ma anche e soprattutto per quel che riguarda l'articolazione e lo sviluppo dei contenuti dell'opera principale. Nella *Prefazione alla seconda edizione* Schopenhauer spiega di avere apportato solo modifiche di scarsa entità alla prima versione dell'opera, eccezion fatta per l'*Appendice* dedicata alla critica della filosofia kantiana, ampiamente corretta e arricchita:

Per quel che riguarda ora questa seconda edizione, mi rallegra in primo luogo il fatto che dopo venticinque anni non trovo niente da ritrattare, ossia che le mie convinzioni fondamentali si sono mantenute solide almeno dentro me stesso. Le modifiche apportate al primo volume, che contiene solo il testo della prima edizione, non toccano quindi mai l'essenziale, ma in parte riguardano questioni secondarie e, più diffusamente, consistono per lo più in brevi paragrafi esplicativi che sono stati introdotti qua e là (*Mondo* 2013, p. 17).

<sup>1</sup> Questo saggio, pur godendo di una sua autonomia, trova il proprio sfondo naturale nella Introduzione al *Mondo come volontà e rappresentazione* pubblicata, col titolo *La parola dell'enigma e il demone dell'uomo*, contestualmente a questo volume, nella stessa collana.

<sup>2</sup> Nella *Prefazione alla prima edizione*, informando il lettore del fatto che il suo libro intende comunicare un unico pensiero, Schopenhauer spiega che le parti che lo costituiscono devono risultare «organicamente concatenate l'una all'altra» (*Mondo* 2013, p. 5).

Questo però non significa affatto che il quarto di secolo trascorso tra le due edizioni non abbia lasciato traccia, tutt'altro: la nuova edizione, infatti, viene pubblicata in due volumi, il secondo dei quali – che viene qui proposto in una nuova traduzione, che completa quella del *Mondo come volontà e rappresentazione* che esce contemporaneamente ad essa – integra ampiamente (ampiezza che sarà ancora maggiore nella terza edizione) ciascuno dei quattro libri che componevano originariamente il *Mondo*. Schopenhauer spiega di avere preferito questa soluzione, anziché quella, apparentemente più naturale, di introdurre aggiustamenti più o meno ampi nel volume originario

perché i venticinque anni che sono trascorsi dalla prima edizione hanno mutato in modo così marcato la modalità dell'esposizione e il tono del discorso che non mi è parso utile fondere in un tutto unitario il contenuto del secondo volume con quello del primo, dato che entrambi ne avrebbero sofferto. Presento perciò i due lavori separatamente e spesso non ho modificato nulla della prima redazione, anche nei casi in cui adesso preferirei esprimermi in modo differente, poiché ho voluto fare attenzione a non corrompere con la pedanteria dell'età il lavoro dei miei anni giovanili. Quello che sotto questo aspetto dovrebbe essere corretto si rimetterà a posto da sé, nello spirito del lettore, con l'aiuto del secondo volume. I due volumi sono, nel senso pieno della parola, complementari: si completano reciprocamente in forza del fatto che un'età della vita dell'uomo è, dal punto di vista intellettuale, il completamento dell'altra; si troverà, in questo senso, che non solo ciascun volume contiene quello che l'altro non ha, ma anche che i pregi dell'uno consistono proprio in ciò che è assente nell'altro. Se, di conseguenza, la prima metà della mia opera ha sulla seconda il vantaggio che possono dare solo il fuoco della giovinezza e l'energia della prima concezione, la seconda è superiore alla prima in ragione della maturità e della compiuta elaborazione del pensiero, che appartengono soltanto ai frutti di una lunga esistenza e del proprio costante impegno. Infatti, quando avevo la forza di afferrare il pensiero fondamentale del mio sistema sin dall'origine, di seguirlo subito nelle sue quattro ramificazioni, di tornare indietro da esse all'unità del loro ceppo e infine di esporre con chiarezza il tutto, allora non potevo anche essere in grado di elaborare sino in fondo tutte le parti del sistema con la completezza, la profondità e l'estensione che possono essere raggiunte soltanto grazie a una meditazione di molti anni, necessaria per provarlo e illustrarlo con fatti innumerevoli, per sostenerlo con le prove più disparate, per illuminarlo da tutte le angolazioni, per mettere coraggiosamente in contrasto con esso i punti di vista più diversi, per separare i diversi materiali in modo da averli dinanzi nella loro purezza ed esporli nell'ordine migliore. Quindi, anche se il lettore avrebbe certamente preferito poter disporre della mia opera in un tutto compatto, invece che di un'opera composta di due metà che devono essere accostate l'una all'altra per poter essere utilizzate in modo corretto, è bene tuttavia ch'egli rifletta sul fatto che, per far questo, sarebbe stato necessario che io potessi fornire in una sola età della vita ciò che è possibile unicamente in due e, per di più, che possedessi in una sola età della vita ciò che la natura ha distribuito in due età

differenti [...]. D'altra parte il lettore troverà un qualche risarcimento per la scomodità di dover utilizzare due volumi contemporaneamente nella varietà e nel respiro che porta con sé la trattazione dello stesso oggetto condotta a termine dalla stessa testa, con lo stesso spirito, ma in anni molto diversi. Nel frattempo consiglio assolutamente a chi non abbia già dimestichezza con la mia filosofia di leggere innanzitutto il primo volume senza consultare i supplementi e di utilizzare questi ultimi soltanto per una seconda lettura; se facesse diversamente, gli risulterebbe difficile afferrare il sistema nel suo complesso, così come lo espone da solo il primo volume, mentre nel secondo ciascuna delle dottrine principali viene dimostrata con maggiore ampiezza e sviluppata in modo completo (*Mondo* 2013, pp. 17-19).

Ecco il punto. I *Supplementi* al *Mondo come volontà e rappresentazione* sono, per lo stesso Schopenhauer, due cose insieme: da un lato ampliamento e sviluppo dei temi proposti venticinque anni prima nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, dall'altro quasi un'opera a sé stante, dotata di una sua autonomia e complementare alla precedente. Certo, l'opera è una sola, e i temi affrontati sono in larga misura gli stessi trattati un quarto di secolo prima, e tuttavia la prospettiva, l'approfondimento, la ricchezza dei contenuti, se non la forza dell'argomentazione, che era già notevolissima nella prima edizione, hanno sovente il carattere della novità. Quelle dei *Supplementi*, nelle quali Schopenhauer riprende e approfondisce, passo dopo passo, i grandi temi dell'opera principale, sono pagine ancora oggi sorprendenti per incisività, vivacità e, soprattutto, per la ricchezza di prospettive che aprono a partire dai risultati raggiunti dal giovane filosofo nell'opera principale: una sorta di faccia a faccia di Schopenhauer con se stesso, tra lo Schopenhauer trentenne che scrive e pubblica per la prima volta il proprio capolavoro e lo Schopenhauer sessantenne al tempo della seconda edizione e settantenne al momento della terza, che guarda l'opera del giovane se stesso di un tempo, ne riconferma il valore e, in un certo senso, la riscrive con voce matura, senza tuttavia mai abbandonare la freschezza della giovinezza e senza nulla perdere in efficacia espressiva. Un solo esempio. La pagina con la quale si aprono questi *Supplementi* non solo è davvero molto suggestiva, ma basta da sola a dare al lettore un'idea precisa dell'immagine del cosmo e del senso dell'esistenza che il filosofo ha elaborato e meditato e che intende sottoporre al lettore, se non addirittura del sistema schopenhaueriano nella sua interezza<sup>3</sup>:

<sup>3</sup> Così pensa per esempio Leonardo Casini: «L'immagine con cui si aprono le *Ergänzungen* potrebbe essere in qualche modo un'esemplificazione calzante dell'intero sistema schopenhaueriano: come nello spazio infinito le sfere lucenti sono circondate da al-

Infinite sfere luminose, brillanti di luce propria, nello spazio infinito; intorno a ciascuna, illuminate da esse, ruotano pressappoco una dozzina di sfere piú piccole; queste ultime, calde all'interno, sono rivestite da una crosta indurita e fredda, sulla quale un rivestimento di muffe ha generato esseri viventi e conoscenti: è questa la verità dell'esperienza, il reale, il mondo. Eppure, per un essere pensante non è piacevole trovarsi sopra a una di quelle innumerevoli sfere che si librano liberamente nello spazio sconfinato, senza sapere né da dove venga né dove vada, ed essere solo uno di innumerevoli esseri simili che si accalcano, si spingono, si tormentano, generandosi e trapassando incessantemente e rapidamente nel tempo senza inizio e senza fine; accanto ad essi niente di costante, eccezion fatta per la materia e per il ripresentarsi, per mezzo di certe vie e di certi canali, delle stesse svariate forme organiche che, solo per una volta, vengono all'esistenza (*Supplementi*, cap. 1).

## 2. *La meraviglia dinanzi al mondo e la possibilità della metafisica.*

Il mondo come rappresentazione, ossia il mondo che ci è dato conoscere, è solo una parte della realtà, il rendersi visibile di una forza sotterranea che costituisce il nocciolo profondo di quel mondo che, con maggiore o minore consapevolezza, abitiamo. Una considerazione della sola rappresentazione è dunque destinata a mostrare, con la propria unilateralità, la propria insufficienza, spingendo l'uomo a oltrepassare metafisicamente i confini del fenomeno: «È vero che all'inizio della sua vita cosciente egli si considera come qualcosa di ovvio. Ma questo non dura a lungo; molto presto, invece, insieme alla prima riflessione, si presenta già quella meraviglia che dovrà diventare un giorno madre della metafisica» (*Supplementi*, cap. 17). Una «meraviglia» che Schopenhauer considera, aristotelicamente, qualcosa di peculiare all'essere umano: è solo in esso, infatti, che la volontà perviene alla riflessione, ed è quest'ultima a rendere possibile quello stupore dinanzi all'esistenza<sup>4</sup> al quale, oltre alla filosofia, cercano di dare una risposta anche le religioni e le scienze, le quali tuttavia, isolate dalla metafisica, finiscono per mostrarsi sempre di nuovo inadeguate al loro compito. La scienza della natura, per esempio, «non è in grado di stare in piedi da sola», giacché «spiega i fenomeni per

tre opache che hanno una crosta irrigidita e internamente il calore del fuoco, così il mondo è la Volontà e la sua manifestazione. Non è questo il senso che Schopenhauer vuol dare all'immagine, che è invece quella di un universo il quale, come si presenta, è "Gehirnhänomen" e dipendente dalla soggettività; ma l'immagine serve bene a mettere in rilievo la differenza non radicale tra essenza e apparenza, Volontà e rappresentazione» (L. CASINI, *Corporeità. La corporeità nelle «Ergänzungen» al «Die Welt» di Schopenhauer e altri scritti*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 23).

<sup>4</sup> Cfr. P. VINCIERI, *Discordia e destino in Schopenhauer*, Il melangolo, Genova 1993, p. 20.

mezzo di qualcosa che è ancora piú sconosciuto dei fenomeni stessi» (le leggi naturali, le forze naturali, la forza vitale...) e, in definitiva, lascia «ancora tutto da spiegare». C'è bisogno, invece, di un sapere che, diversamente da quello scientifico, abbia la capacità di «condurre a una soluzione soddisfacente del difficile enigma delle cose e alla vera comprensione del mondo e dell'esistenza» (*ibid.*). Un sapere che possiamo anche continuare a chiamare "metafisica", sebbene Schopenhauer sia estremamente cauto nell'impiego di questa parola e attento a piegarla nella direzione dell'immanenza anziché intenderla, come per lo piú storicamente è accaduto, come un sapere della trascendenza: la mia filosofia – scrive Schopenhauer nelle pagine che concludono il secondo volume dell'opera, «non ha la pretesa di spiegare l'esistenza del mondo a partire dai suoi fondamenti ultimi: se ne sta piuttosto ai dati di fatto dell'esperienza esteriore e interiore, così come sono accessibili a ciascuno, e ne dimostra la vera coerenza profonda, senza tuttavia trascenderla in senso proprio spingendosi a cose ultramondane e alle loro relazioni con il mondo [...]. Essa è di conseguenza immanente, nel senso kantiano della parola» (*Supplementi*, cap. 50).

*Il mondo come volontà e rappresentazione* propone dunque, propriamente, una filosofia dell'immanenza che, se pure oltrepassa il livello dell'empiria fenomenica, lo fa solamente per discendere nel sottosuolo del mondo dell'esperienza, alla ricerca non già di ciò che eventualmente lo trascenda, bensì di ciò che in esso «vi è di piú intimo», del «nocciolo tanto di ciascun singolo quanto del tutto» (*Mondo*, § 21), nel tentativo, forse mai realizzabile fino in fondo, di sciogliere l'«enigma» dell'essere dell'uomo e del mondo. Il mondo della rappresentazione e della conoscenza, del quale le scienze si accontentano, ci mantiene sulla fragile superficie della realtà. Lo sguardo di chi cerca filosoficamente la verità deve invece sapersi spingere al di là di quella superficie, rivolgendosi «verso l'interno» (*Supplementi*, § 17), dove – come i versi di Goethe suggeriscono poeticamente – «s'aprono arcani stupendi e profondi»<sup>5</sup>. In questo senso già il giovane Schopenhauer poteva scrivere che solo permanendo nell'illusione si può credere «che il compito della filosofia sia di trovare qualcosa di profondamente nascosto, diverso dal mondo e da questo coperto e messo in ombra» (HN, I, § 210, p. 115; SP1, p. 152). Le cose non stanno affatto così, poiché «il mondo non è una grande X per una

<sup>5</sup> J. W. GOETHE, *Faust*, I, v. 3234 (trad. it. di F. Fortini, Mondadori, Milano 1980<sup>4</sup>, p. 289). Nel cap. 17 dei *Supplementi* Schopenhauer cita per intero i vv. 3225-27 e 3232-34 dell'opera.

Y, non è un grande gioco di prestigio» e «non c'è da cercare qualcosa che sta dietro»: il reale «è come si dà, e per ottenere la piena rivelazione non abbiamo bisogno d'altro se non di fare attenzione a quello che ci sta di fronte e considerare bene il mondo» (HN, I, § 210, p. 116; SP1, p. 153), cogliendo in questo modo anche ciò che è altro rispetto alla rappresentazione.

Ma, daccapo, come è possibile oltrepassare il mondo fenomenico della rappresentazione se esso, pur non avendo maggiore consistenza di quella che ha un sogno, è l'unico del quale abbiamo esperienza e che ci sia possibile conoscere in senso proprio? come possiamo conoscere andando al di là della conoscenza, dato che «l'essere-conosciuto è di per sé in contraddizione con l'essere-in-sé» e «ogni conosciuto è già in quanto tale solo fenomeno» (*Supplementi*, cap. 18)? O, per dirla con le parole del capitolo 17 dei *Supplementi*: «Come può una scienza attinta dall'esperienza condurre al di là di quest'ultima e meritare il nome di metafisica?» Domanda particolarmente cruciale soprattutto perché Kant, come Schopenhauer gli riconosce in modo esplicito, ha dimostrato come sia del tutto impossibile pensare di passare «dall'esperienza a ciò che non può essere dato in nessuna esperienza possibile» (*ibid.*, cap. 17). Sembra dunque si debba concludere che una scienza attinta dall'esperienza *non può* in alcun modo consentire la costruzione di una metafisica, ma ciò non equivale affatto, dal punto di vista di Schopenhauer, alla dichiarazione dell'impossibilità della metafisica in quanto tale, dato che quest'ultima può essere realizzata «anche per altre vie», soprattutto una volta che si sia riusciti a comprendere che la cosa in sé non deve essere cercata al di fuori di ciò che siamo e al di là del mondo fenomenico ma, come già si è accennato nel saggio introduttivo al primo volume<sup>6</sup>, nel loro “sottosuolo”: la cosa in sé, infatti, «ciascuno la porta comunque dentro di sé, anzi, *egli stesso è la cosa in sé*; perciò essa gli deve in qualche modo, quand'anche in modo condizionato, essere accessibile nell'autocoscienza» (*ibid.*, corsivo mio). Anche della cosa in sé, dunque, e non soltanto del fenomeno, facciamo esperienza. Si tratta di comprendere però che la cosa in sé non è affatto «un *ens extramundanum* capace di consistere autonomamente», bensì la parte più intima e profonda di ciascuno di noi e della natura nella sua interezza. Una metafisica, dunque, è possibile anche dopo Kant, a

<sup>6</sup> A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013 (*Mondo* 2013).

condizione che la si intenda non come un sapere che abbia la pretesa di distaccarsi dall'esperienza, bensì come l'«interpretazione» e la «spiegazione» di quest'ultima, «dato che non parla della cosa in sé altrimenti che nel suo riferimento al fenomeno» (*ibid.*). Ci si potrebbe azzardare a descriverla come una sorta di “metafisica ermeneutica”, se è vero che per Schopenhauer «l'esperienza nella sua totalità è come una scrittura misteriosa, e la filosofia ne è una sorta di decifrazione» (*ibid.*) che riesce, così facendo, a raggiungere quel territorio dell'in-sé che Kant aveva dichiarato inaccessibile.

È noto che, per Kant, la conoscenza epistemica non può spingersi, pena la perdita dell'universalità e della necessità che debbono caratterizzarla, al di là dell'orizzonte fenomenico: il «territorio dell'intelletto puro è un'isola che la natura ha racchiuso in confini immutabili», circondato com'è da «un ampio e tempestoso oceano, in cui ha la sua sede più propria la parvenza»<sup>7</sup>. Certo, «il concetto di noumeno», pur nella sua insuperabile problematicità, è non solo «ammissibile», ma «inevitabile», *non* però nel senso che esso designi un *oggetto* che possa essere colto dal nostro intelletto, giacché «della possibilità d'un oggetto del genere non siamo in grado di farci la minima idea»<sup>8</sup>. Ritenerne che «la necessità soggettiva» secondo la quale i nostri concetti si connettono per l'intelletto corrisponda a una «necessità oggettiva», a una determinazione delle cose come esse sono in se stesse, è un equivoco che produce una conoscenza meramente illusoria. E se anche «si tratta di una illusione assolutamente inevitabile»<sup>9</sup>, non per questo il suo carattere illusorio viene meno; anzi, uno dei compiti peculiari della critica della ragione pura – segnatamente della “dialettica trascendentale” – è precisamente quello di smascherare il carattere di mera apparenza dei giudizi trascendenti, mettendoci in guardia nei loro confronti e aiutandoci a evitare di cadere vittima del loro inganno. Con il che viene ribadito una volta di più che la conoscenza non può spingersi al di là dell'orizzonte fenomenico, attingendo direttamente la cosa in sé, e che le idee della ragione possono sí avere un uso pratico, non mai però valore speculativo: alla domanda che chiede «che cosa posso sapere?»<sup>10</sup> non c'è per Kant altra risposta che non sia quella fornita dalla *Critica della ragione pura* stessa, ossia che, sebbene l'esperien-

<sup>7</sup> Così la *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. III, p. 264.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>9</sup> *Ibid.*, *Dialettica trascendentale*, *Introduzione*, I, p. 303.

<sup>10</sup> *Ibid.*, *Dottrina trascendentale del metodo*, cap. II, sez. II, p. 607.



za non esaurisca l'ambito del sapere epistemico, «ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza»<sup>11</sup> e non vi è altro uso legittimo della nostra capacità di conoscere che non sia quello empirico: Kant – Schopenhauer sintetizza in questo modo il proprio punto di vista sul criticismo – «dichiarò impossibile ogni metafisica, nel senso che essa sia la conoscenza dell'essenza in sé, di cui la natura è fenomeno, che oltrepassi dunque la natura e l'esperienza» (MDN, § 15, p. 147). Ebbene, ciò che *Il mondo come volontà e rappresentazione* mette in questione è anzitutto questo caposaldo del criticismo kantiano: non solo la cosa in sé è accessibile, ma a ben vedere essa è ciò che ci è massimamente noto, dato che, come Schopenhauer mostra in modo insieme incisivo e suggestivo, ciascuno di noi è, nella propria intimità più profonda, cosa in sé, mentre è fenomeno solo in superficie. È per questo che «al soggetto del conoscere, che si manifesta come individuo, è data la parola che scioglie l'enigma, e questa parola suona v o l o n t à» (*Mondo*, § 18).

È sufficiente questo per dire che *sappiamo* che cosa la volontà sia? Sì e no. Osserviamo anzitutto che i *Supplementi* ci avvertono che nemmeno «la percezione interna che abbiamo della nostra volontà» è in grado di fornirci «una conoscenza esauriente e adeguata della cosa in sé». Anche in questo caso, infatti, abbiamo pur sempre a che fare con una percezione *mediata*, dato che la volontà, facendosi corpo, «si provvede anche di un intelletto» ed è solo per suo tramite che «riconosce ora se stessa come volontà nell'autocoscienza» (*Supplementi*, cap. 18). Qualsiasi conoscenza si possa avere della volontà, essa non potrà dunque mai essere perfettamente adeguata alla realtà di quest'ultima. O, detto altrimenti, la volontà non è e non può essere mai del tutto trasparente alla coscienza: la scoperta della volontà scioglie l'arcano, come si è cominciato a dire, eppure quest'ultimo non è mai risolto fino in fondo, sí che l'io, da ultimo, è destinato a rimanere «un enigma a se stesso» (*ibid.*), avvolto sempre di nuovo da un'insuperabile alone di opacità.

Nonostante queste difficoltà, tuttavia, è possibile riuscire effettivamente a cogliere qualcosa di più e di diverso rispetto a quello che possiamo venire a sapere mantenendoci nell'orizzonte del mondo della rappresentazione, anzitutto perché nel profondo di noi stessi (nella «conoscenza interna», come Schopenhauer anche la chiama) siamo liberi da almeno due delle tre forme della rappresentazione, ossia dallo spazio e dalla causalità e, in questo senso,

<sup>11</sup> *Ibid.*, *Introduzione*, p. 73.

la cosa in sé «si è effettivamente spogliata in gran parte dei suoi veli» (*ibid.*). Certo, neanche in questo caso siamo liberi dal tempo e nemmeno, più in generale, dalla forma del conoscere, e questo significa che nemmeno in questo particolarissimo genere di conoscenza la volontà si può presentare così come essa effettivamente è in se stessa, dato che, in quanto cosa in sé, essa «non soltanto è libera dal tempo ma anche da tutte le altre forme del principio di ragione», e «per questo deve essere definita *priva di ragione*» (MDN, § 5, p. 33): «In conseguenza della forma del tempo che è ancora legata ad essa, ciascuno riconosce la propria v o l o n t à solo nella successione dei suoi singoli a t t i, ma *non nella sua interezza e per sé*; ed è appunto per questo che nessuno conosce il proprio carattere *a priori*, e impara invece a conoscerlo solo in modo conforme all'esperienza e sempre imperfettamente» (*Supplementi*, cap. 18, corsivo mio). Pur con questi limiti, tuttavia, abbiamo qui davvero a che fare con la più immediata fra tutte le percezioni che della volontà possiamo avere, con «il punto nel quale la cosa in sé fa la sua comparsa nel modo più immediato nel fenomeno, e in cui viene illuminata più da presso dal soggetto conoscente» (*ibid.*), ed è per questo che qui e solo qui è possibile che si realizzi quel passaggio “metafisico” dal livello fenomenico a quello noumenico, ossia dal mondo come rappresentazione al mondo come volontà, che Schopenhauer ritiene irrinunciabile e che, in un certo senso, costituisce la chiave di volta della sua filosofia. L'enigma, come si è detto, non è sciolto del tutto, giacché la volontà nemmeno in questo modo ci si presenta in tutta la sua trasparenza; e tuttavia lo si comincia a decifrare in modo essenziale, giacché nell'esperienza della nostra interiorità più profonda possiamo cogliere noi stessi come qualcosa di radicalmente diverso da ciò che siamo in quanto apparteniamo al mondo fenomenico della rappresentazione. L'enigma non è sciolto del tutto, ma la parola decisiva è stata detta, e questa parola è *volontà*.

La volontà, pur con i limiti ai quali si è fatto cenno, è effettivamente la cosa in sé della quale aveva parlato Kant, sia pure per dichiararla inconoscibile, sí che «dobbiamo concepire la volontà di qualsiasi uomo come cosa in sé, fuori del tempo, come un qualcosa di immutabile quindi, il cui fenomeno tuttavia si presenta come una serie di atti volitivi» (MDN, § 5, p. 30). Schopenhauer sa bene che Kant non ha assimilato in modo esplicito né il fenomeno al mondo come rappresentazione né la cosa in sé al mondo come volontà; ciononostante, il suo maestro ha senza dubbio inteso sostenere

che «l'essenza del mondo, la cosa in sé, non la conosciamo affatto» (*Mondo, Appendice*), pur affrontando la questione in modo non sempre trasparente e lineare, tanto che essa è rimasta un problema per il pensiero anche dopo l'apparire del criticismo. Problema filosofico per eccellenza, quello kantiano, che il *Mondo* si propone di risolvere («risolvere questo problema è il tema di tutta la mia opera, come in generale di ogni metafisica», scrive Schopenhauer nell'*Appendice al Mondo*) andando direttamente al nocciolo della questione e, in un certo senso, scavalcando del tutto l'impostazione kantiana: «La cosa in sé, – scrive Schopenhauer, – non l'ho resa accessibile né spiegata secondo leggi che la escludono, in quanto appartengono già alla sua manifestazione fenomenica; né, in generale, l'ho raggiunta per vie traverse; l'ho piuttosto provata immediatamente là dove essa immediatamente si trova» (*ibid.*, corsivo mio), ossia nel corpo che ciascuno di noi è, l'esperienza che abbiamo del quale non è affatto meramente rappresentativa: del corpo, del nostro corpo proprio, avverte il filosofo, abbiamo infatti una *doppia conoscenza*.

### 3. La doppia conoscenza e l'unità della natura.

Sul tema della doppia conoscenza Schopenhauer si sofferma diverse volte: «La versione esposta nel primo volume del *Mondo* è in sostanza quella definitiva, ma su di essa interverranno ulteriori riflessioni, fino all'esposizione contenuta nel capitolo *Astronomia fisica* della *Volontà nella natura*, considerata da Schopenhauer come formulazione ultima»<sup>12</sup>. Si tratta in effetti di una figura cruciale, giacché spiega come sia possibile quell'insidioso passaggio dall'ambito della rappresentazione all'ambito della cosa in sé che qualifica l'«unico pensiero» schopenhaueriano. Per illustrarla, Schopenhauer utilizza, nel *Mondo* come nei *Supplementi*, l'efficace immagine di una fortezza all'apparenza inespugnabile: «Dall'esterno non si potrà mai giungere all'essenza delle cose: per quanto si ricerchi, per questa via non si troveranno mai altro che immagini e

<sup>12</sup> S. BARBERA, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1989, p. 88. Si cfr. per esempio la lettera che Schopenhauer scrive a J. A. Becker il 3 agosto 1844, nella quale indica la *Volontà nella natura* come il lavoro nel quale «il nocciolo autentico» della sua metafisica «è esposto in modo più chiaro che altrove» (GB, n. 200, p. 213). Sul tema della doppia conoscenza è da vedere anche il cap. II di S. BARBERA, *Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer*, Puf, Paris 2004, pp. 51-97, che riprende, ampliandole e modificandole, le considerazioni svolte dall'autore nell'introduzione sopra citata.

nomi. Ci capita qui quello che accade a uno che giri intorno a un castello cercando inutilmente l'entrata e che, nel frattempo, faccia qualche schizzo delle facciate». Eppure – commenta con amarezza Schopenhauer – è proprio questa la strada che è stata percorsa da tutti i filosofi che mi hanno preceduto» (*Mondo*, § 17)<sup>13</sup>. Se c'è la possibilità di penetrare all'interno di quel particolarissimo “castello” in cui ciascuno di noi consiste e di cogliere così il nocciolo profondo di noi stessi e della realtà nella sua interezza, è perché, grazie a una fortunata circostanza, esiste «una sorta di camminamento sotterraneo, di passaggio segreto che, tutto a un tratto, come a tradimento, ci trasporta di colpo all'interno di quella fortezza nella quale ci era impossibile penetrare aggredendola dall'esterno» (*Supplementi*, cap. 18). Ed è appunto la doppia conoscenza che abbiamo del nostro corpo proprio ciò che consente di inoltrarsi in quel camminamento, percorrendo il quale può accadere di essere all'improvviso come “illuminati” da una luce che rivela il segreto che anima l'uomo e la natura. La suggestiva immagine della grotta di Posillipo<sup>14</sup>, che Schopenhauer propone nel capitolo poc'anzi citato della *Volontà nella natura*, chiarisce efficacemente la questione.

Vale la pena rammentare che Schopenhauer conosceva bene l'Italia. L'aveva visitata per la prima volta nel 1818, dopo avere ultimato la stesura del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Dopo Venezia, Bologna, Firenze e Roma, egli aveva fatto sosta a Napoli, dove era giunto nel marzo del 1819<sup>15</sup> e dove aveva avuto la possibilità di godere delle meraviglie naturali della zona. La grotta di Posillipo è appunto una di esse: entrandovi, racconta Schopenhauer, uno «si addentra sempre di più nell'oscurità, finché, dopo aver superato la metà, la luce del giorno proveniente dall'altra estremità comincia a rischiarare il cammino». Analogamente, «là dove la luce dell'intelletto, rivolta verso l'esterno, con la sua forma della causalità, essendo stata pro-

<sup>13</sup> Sulle analogie di questa immagine con il castello di Friedland, uno dei possibili modelli materiali del *Castello* kafkiano, ha richiamato l'attenzione M., *Le château de Kafka, Itinéraire d'une image*, in «Belfagor», XLV, 1990; poi in appendice a M., *Une philosophie du conflit* cit., pp. 223-37.

<sup>14</sup> Su questo si sofferma a lungo A. VIGORELLI, *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer* (Guerini e associati, Milano 1998, pp. 65 sgg.), sottolineando che, una volta che sia stata compresa l'impossibilità di giungere dall'esterno all'essenza in sé delle cose, Schopenhauer «procede in direzione inversa» (*ibid.*, p. 69), che è appunto quella suggerita dal tema della doppia conoscenza.

<sup>15</sup> Per il viaggio di Schopenhauer si può fare riferimento, oltre che all'epistolario, alle annotazioni incluse nel lascito manoscritto, che sono state tradotte qualche anno fa anche in italiano con il titolo *Diario di viaggio* (Armando, Roma 1997), nelle quali il filosofo include anche alcune riflessioni importanti in relazione ai temi che stiamo affrontando.

gressivamente sopraffatta dalle tenebre, diffondeva alla fine soltanto un debole e incerto chiarore, proprio allora le viene incontro una illuminazione di tipo completamente diverso, dalla nostra propria interiorità, per la circostanza fortuita che noi che giudichiamo siamo qui proprio gli oggetti da giudicare» (VNN, p. 140). L'immagine proposta in questa pagina non può non evocare nelle nostre menti il racconto platonico della caverna, una pagina che Schopenhauer non solo, com'è chiaro, conosceva (Platone fu, insieme a Kant, il filosofo che già nel 1810 Ernst Gottlob Schulze gli aveva suggerito di studiare), ma che viene citata in modo esplicito nelle pagine dell'*Appendice*, dove la dottrina kantiana della separazione tra il fenomeno e la cosa in sé viene messa in relazione con la dottrina che Platone «ripete instancabilmente» e secondo la quale «questo mondo, che appare ai sensi, non ha un vero essere, ma è piuttosto un incessante divenire; è, e anche non è, e la sua comprensione non è tanto una conoscenza in senso proprio, quanto un'illusione». È appunto questa la dottrina che, sia pure «in forma mitica», Platone avrebbe proposto in quello che Schopenhauer non esita a indicare come il «passo più importante di tutte le sue opere», ossia, appunto, quella pagina del Libro VII della *Repubblica* nella quale è narrato il celebre “mito” della caverna<sup>16</sup>: gli uomini, incatenati come sono nel profondo di una caverna tenebrosa, immobilizzati e costretti a dare le spalle alla luce, sono condannati a scorgere solo delle ombre e, non avendo mai potuto vedere nient'altro che quelle, le scambiano per realtà, illudendosi «che la determinazione della successione di queste ombre sia la vera sapienza» (*Mondo, Appendice*), perlomeno sino a quando uno di loro, riuscendo a liberarsi e a guadagnare faticosamente e rischiosamente

<sup>16</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 514a-518b. Non si tratta, in effetti, di un vero e proprio “mito”, quanto piuttosto di una narrazione di tipo analogico: di fronte alla difficoltà di descrivere un mondo che, come quello iperuranio delle idee, non appartiene all'orizzonte della nostra esperienza sensibile, Platone mette a confronto il mondo fittizio della caverna, il mondo dei fenomeni e il mondo delle idee. Dei primi due abbiamo esperienza, non invece del terzo, del quale qualcosa possiamo comprendere precisamente grazie all'analogia: «Il mondo della caverna (A) sta al mondo dei sensi (B) come il mondo dei sensi (B) sta al mondo delle idee (C) [...]». La funzione principale dell'analogia consiste nel fatto che aiuta a distinguere qualcosa che prima ci era sconosciuto. Delle tre parti della proporzione due sono “conosciute”: conosciamo il mondo dei fenomeni, ma anche il mondo della caverna poiché sebbene sia finto è sempre possibile immaginarlo. Ci è invece “sconosciuto” il mondo sovransensoriale delle idee, che però può essere compreso in maniera indiretta se collegato con le due grandezze conosciute per analogia». La struttura analogica del racconto, in breve, pur non potendo *provare* l'esistenza del mondo delle idee, permette di conoscere, sia pure in modo indiretto, «ciò che va oltre la nostra forza d'immaginazione; con ciò mostra che la sua esistenza, anche se non è sicura, è sempre pensabile e dunque possibile» (K. GAISER, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 18-19).

l'uscita, non riesca a contemplare le cose così come esse realmente sono, illuminate dalla luce del sole che risplende al di fuori della caverna. Il cammino che Schopenhauer propone nelle pagine del *Mondo* presenta anche da questo punto di vista più di un'analogia con quello platonico: il passaggio dal buio della caverna (le ombre oniriche della rappresentazione) alla luce del sole (la realtà in sé della volontà) è reso possibile precisamente dalla doppia conoscenza che, a condizione che prestiamo adeguatamente ascolto ad esso, possiamo avere del nostro corpo proprio, la quale ci può consentire di sottrarci alle catene delle leggi della rappresentazione.

È importante osservare come Schopenhauer metta in relazione a questo proposito la filosofia kantiana e la propria, oltre che con il mito platonico della caverna, anche con la sapienza indiana e, in particolare, con l'idea che il mondo visibile sia il risultato di un «incantesimo» di Maya, che lo ha reso «simile all'illusione ottica e al sogno, un velo che avvolge la coscienza umana, un qualcosa di cui è ugualmente falso e ugualmente vero dire che è e che non è» (*ibid.*). Certo, Schopenhauer riconosce la novità e l'originalità dell'esposizione proposta nella *Critica della ragione pura* e, soprattutto, la capacità solo kantiana di dimostrarne l'incontrovertibilità. Per l'essenziale, tuttavia, la sapienza indiana, Platone e Kant intendono il medesimo, che è quello stesso che Schopenhauer vuole esprimere quando distingue un mondo della rappresentazione che ci si manifesta immediatamente attraverso la sensazione, la percezione, la conoscenza discorsiva, da un mondo della volontà che ci viene reso accessibile, con un diverso genere di immediatezza, dalla doppia conoscenza (che non è più dunque solo sensibile e discorsiva) che abbiamo del nostro corpo proprio: «Quando osservo obiettivamente il mio corpo (per esempio toccandolo) ne faccio esperienza come di uno dei disparati oggetti che occupano il mio orizzonte percettivo [...]. Ma quando mi servo del corpo (degli organi di senso) per conoscere altri corpi, oppure quando lo muovo volontariamente, per assecondare o soddisfare un bisogno o un desiderio che mi rappresento, ne faccio esperienza come *soggettività*, come *spontaneità*»<sup>17</sup>. Cogliendo me stesso come *soggetto del volere* (nel saggio introduttivo al primo volume<sup>18</sup> ho provato a mostrare come precisamente il soggetto del volere costituisse da sé solo, nella dissertazione del 1813 *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, la particolarissima quarta classe di

<sup>17</sup> VIGORELLI, *Il riso e il pianto* cit., p. 70.

<sup>18</sup> Cfr. *Mondo* 2013, pp. xxxvii sgg.

oggetti della rappresentazione), getto uno sguardo nel profondo di me stesso, e allo stesso tempo ottengo «la sola *chiave* che ci è data *per penetrare l'essenza della natura nella sua interezza*», giacché quel che scopriamo a proposito di noi stessi lo possiamo applicare «anche a tutti quei fenomeni che, a differenza del nostro, non ci sono dati né sono da noi conosciuti in maniera duplice», ma ci si presentano «semplicemente come rappresentazione» (MDN, § 6, pp. 41-42).

Si osservi, da ultimo, che quando Schopenhauer nomina la *volontà*, non sta propriamente riferendosi a ciò che viene ordinariamente designato con questo nome. La parola “volontà”, in quanto designa il nocciolo profondo della realtà, non ha propriamente a che fare con il processo che ci consente di prendere delle decisioni, e nemmeno individua una facoltà che possa indurre l'uomo «a progettare determinate azioni e a compierle in base ai suoi progetti», ma indica piuttosto «*l'energia di vita* che si manifesta tanto nei minerali apparentemente morti quanto negli animali e negli uomini»<sup>19</sup>. Schopenhauer spiega infatti che le decisioni volontarie «sono semplici considerazioni della ragione su ciò che un giorno si vorrà, *non* atti di volontà veri e propri» (Mondo, § 18, corsivo mio). In questi ultimi infatti, diversamente da quel che accade con le deliberazioni razionali, non c'è alcuna distinzione tra agire e volere, dato che «ogni vero, genuino, immediato atto della volontà è subito e immediatamente anche un atto visibile del corpo; e d'altra parte, in modo corrispondente, ogni azione esercitata sul corpo è subito e immediatamente anche un'azione esercitata sulla volontà» (*ibid.*). Schopenhauer è del tutto esplicito, inoltre, nell'attribuire la presenza e la manifestazione della volontà non solo all'essere dell'uomo, ma anche a quello di tutte le cose che vivono e al mondo nella sua interezza: la volontà non è cioè solamente la *nostra* volontà, bensì l'intima essenza della Natura come tale, «il nocciolo di ogni singola cosa e parimenti del tutto» (MDN, § 6, p. 43). Certo, è in noi, nel nostro corpo proprio, che ne possiamo avvertire immediatamente la presenza: “sentiamo” che le cose, per quel che ci riguarda, stanno in questo modo, lo avvertiamo con quella stessa immediata concretezza con la quale Schopenhauer ha colto una volta per tutte quello che era destinato a diventare il nucleo fondamentale della propria filosofia, la quale in questo senso si presenta come «un'intuizione sovrabbondante di senso»,

<sup>19</sup> S. MÖBUSS, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Guida e commento*, Garzanti, Milano 1999, p. 87.

come «l'esperienza di *un'illuminazione* ricevuta all'improvviso e quasi fosse un dono»<sup>20</sup>. E tuttavia, se osserviamo senza pregiudizi il prodursi dei fenomeni naturali, non fatteremo a riconoscere anche in essi «quella stessa essenza che in noi persegue i propri scopi alla luce della conoscenza» (Mondo, § 23). S'intende che, in questo caso, la doppia conoscenza non ci può venire in aiuto, sí che ci ritroviamo privi di quella immediatezza e di quella consistenza che la conoscenza che abbiamo della volontà possiede quando la conseguiamo a partire dalla considerazione del nostro corpo proprio. In ogni caso, la possibilità di estendere all'intero della natura la scoperta che la volontà costituisce il nocciolo piú profondo del nostro essere, pur non avendo i crismi dell'incontrovertibilità, viene proposta da Schopenhauer quanto meno come qualcosa di plausibile, non solo perché è suffragata da innumerevoli indizi, ma soprattutto in quanto può essere realizzata per via analogica a partire dal sentimento (di ascendenza fondamentalmente romantica, idealistica e, prima ancora, spinoziana e presocratica) di una fondamentale unità della natura, la quale ci consente di riconoscere nella volontà l'«intima essenza» non solo di noi stessi e dei nostri simili, ma anche di ogni altro essere, per quanto lontano possa apparire da noi a uno sguardo che si ostini a mantenersi sulla superficie del mondo. Esseri umani, animali, piante, natura organica e inorganica, le forze che agiscono in essa, solo in apparenza diverse l'una dall'altra, sono, nel profondo, una sola e medesima cosa: l'essenza dell'uomo e della natura «è dappertutto una e la stessa» (*ibid.*) e possiede una omogeneità profonda, purtroppo irrimediabilmente segnata dal negativo, come già traspare con chiarezza dal passo d'esordio dei *Supplementi* che ho citato all'inizio di questo breve scritto. Possiamo dire, per usare un'espressione cara a Carlo Emilio Gadda, che ciò che la filosofia consegue grazie alla doppia conoscenza è anzitutto la «cognizione del dolore» del mondo<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> A. BELLINGERI, *La metafisica tragica di Schopenhauer*, Franco Angeli, Milano 1992, p. 57.

<sup>21</sup> La filosofia di Schopenhauer «non inizia dal *thaumazein* aristotelico, pur parlando di “dolorosa meraviglia” e pur analizzando il nesso tra stupore e atteggiamento metafisico. E neanche a *dubitatione incipit philosophia*, come voleva Cartesio. È un mesto sentimento musicale, una “cognizione” dolorosa a definire la coscienza filosofica *allo stato nascente* e con ciò stesso *si determina la forma di quanto solamente e veramente costituisce problema* per la nostra esistenza e per la nostra intelligenza» (*ibid.*, pp. 57-58). Il rinvio, s'intende, è a una delle opere piú straordinarie della letteratura del Novecento, *La cognizione del dolore* di Carlo Emilio Gadda il quale, in modo per molti versi analogo a Schopenhauer, con il suo romanzo «ha portato l'elettricità e la luce in zone che prima erano all'oscuro» (W. PEDULLÀ, *Carlo Emilio Gadda. Il narratore come delinquente*, Rizzoli, Milano 1997, p. 230).

#### 4. Oltre la volontà, oltre la rappresentazione.

All'aspetto probabilmente più noto e per certi versi conclusivo della propria filosofia – l'ascesi come momento finale di un cammino che, pur articolandosi anche lungo le vie della contemplazione estetica e della compassione, conduce da ultimo alla negazione della volontà, ossia al distacco da noi stessi e dal mondo – Schopenhauer riserva, nell'esposizione dell'«unico pensiero», uno spazio a prima vista sorprendentemente esiguo. Ad esso dedica infatti in modo esplicito solamente i paragrafi conclusivi (68-71) del *Mondo come volontà e rappresentazione*, segnatamente l'ultimo (anche se va detto che l'intera trattazione converge implacabilmente verso di esso)<sup>22</sup>; e, per quel che riguarda i *Supplementi*, soprattutto i capitoli 48 (*La dottrina della negazione della volontà di vivere*), 49 (*La disciplina della salvezza*) e 50 (*Epifilosofia*). Per il resto, l'opera è costituita, per la maggior parte, *a*) da un circostanziato esame del mondo come rappresentazione, dei meccanismi che lo producono, dei fenomeni nei quali la volontà s'individua e si moltiplica e che lottano senza sosta l'uno contro l'altro, ciascuno in attesa della propria fine; *b*) da una descrizione – nei limiti in cui essa è possibile, essendo il linguaggio sempre linguaggio della rappresentazione – del mondo come volontà, che disegna un profilo del “nocciolo” in sé della realtà e di ciò che esso produce sul piano fenomenico (incluso lo stesso soggetto, il quale «non è semplicemente “passivo” rispetto alla cosa in sé, ma è *prodotto* da essa, è appunto ciò che è voluto dalla Volontà»)<sup>23</sup>; *c*) da un'analisi serrata dei modi in cui la ragione svolge la propria funzione; la quale, prima e più che teoretica, è essenzialmente pratica, giacché risponde anzitutto al bisogno di dare forma a un mondo che sia adeguato alla nostra presenza in esso e nel quale – come dirà Nietzsche, il cui pensiero, anche per questo aspetto, si radica in profondità in quello di Schopenhauer – sia possibile vivere (illudendosi di essere) al sicuro. In questo senso, rovesciando quello che Schopenhauer dice del rapporto fra la teoresi e la prassi nel § 53 del *Mondo*, ossia che «tutta la filosofia è sempre teoretica», potremmo anche dire, in modo complementare, che per lui tutta la filosofia è sempre pratica, in quanto

<sup>22</sup> Sul grande rilievo del § 71, che conclude il *Mondo*, insiste in modo particolare B. NEGRONI, *Lo Überwille o le tre verità di Arthur Schopenhauer*, Solfanelli, Chieti 1980, pp. 143 sgg.

<sup>23</sup> E. SEVERINO, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 2004, p. 28.

primariamente orientata alla costruzione di un mondo (illusorio, peraltro) fatto a misura d'uomo. Sí che, in certo senso, si può affermare che Schopenhauer avrebbe avuto diritto quanto e più di Spinoza di denominare “etica” la propria metafisica<sup>24</sup>.

*Il mondo come volontà e rappresentazione* svela il carattere illusorio di questo tentativo e indica la possibilità, se non senz'altro la necessità, di andare oltre, non solo riconoscendo nella volontà l'in-sé di un mondo di fenomeni che, svincolato da essa e assolutizzato, non è che mero fantasma, ma soprattutto riconoscendo che è la volontà stessa, in quanto origine della sofferenza di ciascuno e del dolore del mondo nella sua interezza, in quanto radice di un'esistenza sempre segnata dal dolore e destinata alla morte, a dover essere negata e oltrepassata: «Poiché noi siamo ciò che non dovremmo essere, facciamo anche necessariamente quello che non dovremmo fare. È dunque per questo che abbiamo bisogno di una trasformazione completa della nostra mente e del nostro essere, vale a dire di una rinascita, come conseguenza della quale subentra la redenzione» (*Supplementi*, cap. 48). Se «l'inizio dell'avventura metafisica suona non come *scelta* felice, ossia come scelta di felicità, ma come *necessità* di fuggire» da un mondo che non ha maggiore consistenza di quella d'un fantasma<sup>25</sup>, la prosecuzione dell'avventura, quella sorta di secondo livello metafisico in cui consiste l'oltrepassamento della volontà, si concretizza nell'atto in cui la volontà di vivere nega se stessa (liberamente: chi mai potrebbe costringerla?) a partire dal rifiuto del *principium individuationis*: l'individuo, una volta che abbia compreso la verità filosofica per eccellenza, non può che provare orrore «per il nocciolo e l'essenza del mondo, per l'intimo essere del Tutto, cioè per la Volontà da cui sorge ogni dolore»<sup>26</sup>. A partire da questo orrore, egli comprende altresì che a dover essere oltrepassato “metafisicamente” non è soltanto il mondo in quanto è rappresentazione, ma anche e soprattutto il mondo in quanto è volontà, giacché la scoperta della volontà come “nocciolo” profondo dell'essere dell'uomo e del mondo, «lungi dal presentare la soluzione definitiva, l'unità raggiunta, l'assoluta autenticità»<sup>27</sup>, pone invece nuovi e

<sup>24</sup> Cfr. D. E. CARTWRIGHT, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Scarecrow Press, Lanham-Toronto-Oxford 2005, p. 182.

<sup>25</sup> G. PASQUALOTTO, *Introduzione*, in A. SCHOPENHAUER, *Il pensiero filosofico e morale*, Le Monnier, Firenze 1981, p. 12.

<sup>26</sup> SEVERINO, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea* cit., p. 35.

<sup>27</sup> PASQUALOTTO, *Introduzione* cit., p. 15.

più radicali problemi, annuncia nuove e più profonde lacerazioni, altre e più drammatiche sofferenze: «La vita del soggetto diviene irreparabilmente scissa: da un lato, dal trascendentalismo dell'intelletto che la radica nell'universo delle forme sensibili, e, dall'altro, dall'onnipresenza e dall'onnipotenza della Volontà»<sup>28</sup>. Di qui la necessità di un oltrepassamento davvero radicale, poiché «sino a che la nostra volontà rimane la stessa, il nostro mondo non può essere diverso da com'è» (*ibid.*): esso non può consistere se non in quella negazione della volontà di vivere come tale che porta con sé anche la negazione di quel mondo della rappresentazione in cui la volontà, oggettivandosi, si rende visibile (così come, in Nietzsche, il divenire favola del «mondo vero» conduce al crepuscolo anche il «mondo apparente»)»<sup>29</sup>. Un oltrepassamento che non è, come a un primo sguardo potrebbe sembrare, fuga<sup>30</sup>, ma liberazione, aspirazione alla quieta autenticità di un'esistenza non più giocata dal bisogno e dal desiderio sempre di nuovo insoddisfatti, e perciò non più consegnata alla sofferenza senza scopo e alla destinazione di ogni cosa al non essere: «Sicuramente l'esistenza dev'essere considerata come un'aberrazione, far ritorno dalla quale è redenzione» (*ibid.*), ossia realizzazione concreta di un'esistenza che non vive più se stessa e le cose sotto il segno della dipendenza e del dominio, come ciò che, essendone il prodotto, è a disposizione della volontà, ma che le accoglie per quello che sono, con quel sano e quieto «distacco» che non è allontanamento, quanto piuttosto possibilità di «essere» pienamente e di «consistere» nel presente, per usare un'espressione cara a uno schopenhaueriano *sui generis* come Carlo Michelstaedter.

Schopenhauer suggerisce dapprima la possibilità che tale oltrepassamento si realizzi grazie alla contemplazione estetica, poiché nell'istante in cui essa si realizza ciascuno di noi non è più il soggetto fenomenico del conoscere voluto dalla volontà, bensì

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> «Abbiamo eliminato il mondo vero: quale mondo è rimasto? forse quello apparente? ... Ma no! *Con il mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*» (F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. a cura di G. Brianese e C. Zuin, Zanichelli, Bologna 1996, p. 75). In Schopenhauer, in modo analogo, «la negazione, la soppressione, il rovesciamento della volontà, sono anche la soppressione e la scomparsa del mondo, che ne è lo specchio» (*Mondo*, § 71).

<sup>30</sup> Così lo intende per esempio Giangiorgio Pasqualotto, secondo il quale Schopenhauer si illuderebbe «di sanare le difficoltà gnoseologiche, le contraddizioni etiche, i conflitti del corpo e dell'anima, con la proposta di una metafisica laica e sovrazionale, con il miraggio di un nuovo orizzonte di estasi dove attingere una nuova sintesi e conquistare una nuova pace dei sensi e dello spirito» (PASQUALOTTO, *Introduzione* cit., p. 4).

«un'intelligenza pura senza intenzioni né scopi» (*Parerga II*, pp. 548-49), lontana dalle seduzioni della volontà anche perché non si rivolge alle cose, bensì alle idee, le quali non sono sottoposte alle forme dello spazio, del tempo, della ragione sufficiente, ma vanno intese piuttosto come quei «gradi di oggettivazione della volontà» che – contrariamente a quel che accade ai singoli individui, i quali «nascono e muoiono, divengono sempre e non esistono mai» – sono estranei alla temporalità e alla spazialità e, di conseguenza, «restano sempre fissi, invariabili» (*Mondo*, § 25). L'idea non è dunque né la cosa in sé come tale (della quale costituisce piuttosto – così si esprime il filosofo – «l'oggettività immediata»), né l'individuo, che ne costituisce la mera visibilità fenomenica, bensì una realtà diversa dall'una e dall'altro. È per questo che, per potersi elevare dalla conoscenza del particolare a quella delle idee, è necessario che nel soggetto conoscente l'individualità rimanga come sospesa, in modo che quest'ultimo diventi il «limpido specchio dell'oggetto», che la coscienza sia come saturata «da una singola immagine intuitiva» (*ibid.*, § 34), e che rinunci alla dimensione ordinata e rassicurante della rappresentazione e dell'individuazione. Quando questo accade, e per quel tanto che accade, la volontà è come assente, sia pure solo per brevi istanti, passati i quali torna però repentinamente a impadronirsi di noi: era stata solo messa tra fragili parentesi, laddove, affinché la redenzione del mondo si realizzi, deve essere invece possibile negarla in modo definitivo. Non diversamente vanno le cose sul piano dell'etica della compassione: essa è certamente resa possibile da una conoscenza che, oltrepassando il principio di individuazione, riconosce in ciascuno la medesima essenza e, con ciò, l'unità fondamentale di tutti gli esseri (sí che nell'altro che soffre quel che vedo è propriamente me stesso), e tuttavia nemmeno la pratica della compassione riesce davvero a superare la logica dell'egoismo, il quale è il «luogo d'origine di tutti i conflitti» (*ibid.*, § 61)<sup>31</sup>.

Nemmeno la via, apparentemente conclusiva, dell'ascesi coincide

<sup>31</sup> «Schopenhauer, *suo malgrado*, conduce a rendersi consapevoli che l'autenticità si costruisce dialetticamente da e su l'inautenticità, ossia che [...] non vi potrebbe essere autentica pietà senza egoismo generalizzato. L'etica della pietà, infatti, non riesce a scavalcare, ad eliminare o a rimuovere, né, tantomeno, a ridurre a sé, l'etica dell'egoismo, ma la fronteggia costantemente, si fa protesta continua, testimonianza quasi ossessiva del diverso [...]. Non è difficile ipotizzare, a questo punto, che il nobile intento di Schopenhauer di rendere praticabile, oltreché pensabile, una nuova etica fondata sulla pietà, assume la valenza dell'illusione e corre dritto verso la sconfitta» (*ibid.*, p. 24).

tuttavia con quella negazione radicale della volontà che consente di vivere l'essere proprio e quello delle cose senza essere condizionati dalla dipendenza e dal bisogno. Le pratiche ascetiche costituiscono senza dubbio un terreno che può rendere più agevole quella negazione, mai però determinarla; meno che meno la può determinare l'atto estremo e sempre irragionevole<sup>32</sup> del suicidio il quale, anziché negarla, riafferma nel modo più energico la volontà di vivere, come si legge in modo non equivoco nel § 69 del *Mondo*<sup>33</sup>:

Il suicida vuole la vita, solo non è soddisfatto delle condizioni in cui essa gli è toccata in sorte. Perciò non rinuncia in nessun modo alla volontà di vivere, ma soltanto alla vita, nella misura in cui ne distrugge la singola manifestazione fenomenica. Egli vuole la vita, vuole l'esistenza e l'affermazione indisturbata del corpo, ma l'intreccio delle circostanze non glielo consente, il che gli procura profonde sofferenze.

Le pratiche ascetiche possono certo predisporre a un'esperienza di radicale trasformazione, anche se quest'ultima sembra tuttavia destinata a prodursi – se, quando e come si produce – da sé sola, e la cui radicalità è annunciata anzitutto dalla possibilità, all'apparenza paradossale, che la soluzione autentica al problema dell'esistenza sia un dire-sì al nulla, a quel nulla che gli uomini considerano per lo più con orrore tanto più profondo quanto più scaturisce da un attaccamento profondo alla vita. Sopprimere la volontà di vivere potrebbe significare forse affidarsi al nulla, privi di qualsiasi speranza e attesa che non siano quelle della scomparsa della volontà stessa o del distacco da essa. Significa, detto altrimenti, oltrepassare quella dimensione dell'essere (la quale comprende tanto l'essere come volontà quanto l'essere come rappresentazione) che è inscindibilmente governata dal desiderio e destinata dapprima alla sofferenza, poi all'annientamento. Agli uomini che vogliono

<sup>32</sup> Cfr. R. GARAVENTA, *Il suicidio secondo Arthur Schopenhauer*, in ID. (a cura di), *Tebe dalle cento porte. Saggi su Arthur Schopenhauer*, Aracne, Roma 2010, pp. 63 sgg. Dello stesso autore cfr., più ampiamente, *Sofferenza e suicidio*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2008, e *Il suicidio nell'età del nichilismo*, Franco Angeli, Milano 1994.

<sup>33</sup> Il punto di vista di Schopenhauer a proposito del suicidio è in effetti complesso, oltre che di grande interesse. Oltre al paragrafo del *Mondo* appena citato, sono da vedere anche i §§ 5 e 7 del *Fondamento della morale* (FM, pp. 125-27 e 155-62) e il saggio *Del suicidio* contenuto nel secondo volume di *Paverga e paralipomena* (*Paverga II*, pp. 400-7). Emergono, nell'insieme, una dura opposizione alla criminalizzazione sociale dell'atto del suicidio; l'incapacità, da parte tanto delle religioni quanto delle filosofie morali d'Occidente, di proporre argomenti davvero stringenti contro questo gesto estremo; l'individuazione dell'unico argomento che davvero può essere opposto al suicidio, ossia, appunto, che esso, anziché negazione, è riaffermazione della volontà di vivere: «Il suicida vuole la vita, solo non è soddisfatto delle condizioni in cui essa gli è toccata in sorte» (*Mondo*, § 69).

ostinatamente continuare a vivere (ossia a coloro i quali vogliono continuare a soffrire) la prospettiva di affidarsi al nulla potrà certo apparire insensata, ma a chi abbia compreso fino in fondo il significato dell'«unico pensiero» e lo abbia, per dir così, metabolizzato, essa apparirà come l'unica via capace di liberare compiutamente (anche se forse mai in modo definitivo, dato che, come Schopenhauer sa bene, «finché esiste l'individuo, vediamo il *nolle* lottare costantemente con il *velle*», *Paverga II*, § 161, p. 409) dall'illusione e dal dolore che sono il prodotto della volontà di vivere<sup>34</sup>.

Ci si deve però chiedere di quale “nulla” si tratti. Certo non del nulla assoluto che, come Schopenhauer osserva nel § 71 del *Mondo*, è del tutto impensabile. Il nulla che si profila come esito del cammino proposto dal filosofo non è il *nihil negativum*, ma piuttosto il *nihil privativum*, vale a dire ciò che è nulla *non* in senso assoluto, ma sempre e solo in relazione a qualcosa (nel nostro caso, in relazione tanto al mondo come volontà, quanto al mondo come rappresentazione). La distinzione, prima che kantiana<sup>35</sup>, è platonica<sup>36</sup>, e consente a Schopenhauer di rispondere alla legittima perplessità di chi, essendo stato persuaso a oltrepassare i limiti del mondo onirico della rappresentazione ed essendo stato dapprima condotto alla scoperta “metafisica” della volontà come “nocciolo” dell'essere dell'uomo e della natura, e in un secondo momento guidato a riconoscere nella volontà la radice della propria e dell'altrui sofferenza, viene infine posto di fronte a una negazione radicale della volontà che, portando inevitabilmente con sé anche la negazione della rappresentazione, sembra destinare l'essere dell'uomo a una

<sup>34</sup> «L'ascesi è la consumazione *totale*, come insignificanza del mondo non più inseguito. Il nulla a cui si perviene è nulla per quanti cercando soddisfazioni nel mondo, ma è pienezza per chi rinuncia all'idea di soddisfazione, dopo aver riconosciuto il *nulla* del mondo e aver rinunciato alla volontà ad esso. Qui è la positività della rinuncia. Per coglierla è necessario un pensiero differente da quello espresso dalla ragione occidentale che ha prodotto la sua realizzazione nel mondo, è necessario un pensiero che sia in grado di cogliere il positivo nella nullificazione del mondo e il valore dell'agire in quell'agire che, consumandolo, lo vanifica» (U. GALIMBERTI, *Schopenhauer e la cieca pulsione*, in ID., *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 239).

<sup>35</sup> Nella *Critica della ragione pura* Kant distingue il *nihil privativum*, inteso come negazione di qualcosa di determinato, come «concetto della mancanza di un oggetto, come l'ombra, il freddo», dal *nihil negativum*, inteso come «l'oggetto di un concetto in contraddizione con se stesso» e che, perciò, risulta affatto «impossibile», «poiché il concetto è nulla», come nel caso «d'una figura rettilinea di due lati», e dal nulla inteso come l'opposto al tutto, ossia come «un concetto vuoto privo di oggetto» (*Critica della ragione pura*, *Nota all'ambiguità dei concetti di riflessione*, pp. 299-300).

<sup>36</sup> Schopenhauer rinvia in proposito in particolare alle pagine del *Sofista*, in cui Platone distingue il non-essere come ciò che è diverso dall'essere dal non-essere come opposto all'essere (cfr. *Mondo*, § 71).

salvezza davvero paradossale che, anziché metterlo in salvo, lo annienterebbe insieme all'intero suo mondo. Ma l'esito della metafisica immanente proposta da Schopenhauer, stiamo dicendo, non è il Nulla assoluto: dire di no al mondo governato dalla volontà significa dire di sí a un mondo non piú asservito ad essa. *Il mondo come volontà e rappresentazione* disegna cioè una geografia dell'Essere che distingue, contrapponendole l'una all'altra, la regione della Volontà (la quale include tanto il mondo come volontà quanto il mondo come rappresentazione, quest'ultimo altro non essendo che il rendersi visibile e l'oggettivarsi di quello) dalla regione che è stata "redenta" dal suo potere grazie «alla soppressione completa della volontà di vivere, ossia di ogni volere» (*Mondo*, § 66)<sup>37</sup>. Qualcosa di simile, secondo Schopenhauer, può essere rintracciato anche nel buddismo: «Quando il *nirvana* viene definito come il nulla, questo vuole solo dire che il *samsara* non contiene alcun elemento che possa essere utile alla definizione o alla costruzione del *nirvana*» (*Supplementi*, cap. 48).

Ha osservato Emanuele Severino che nel pensiero di Schopenhauer «rimane l'ambiguità del modo in cui viene inteso l'essere»<sup>38</sup>, giacché se l'essere è il Tutto e la volontà il "nocciolo" del Tutto, dovremmo di necessità concludere che la negazione della volontà mette capo al Nulla assoluto. È vero che Schopenhauer, come abbiamo visto, nega esplicitamente che possa essere questo l'esito del proprio discorso. In aggiunta, avrebbe davvero poco senso, se così stessero le cose, che egli parlasse della negazione della volontà in termini di "redenzione" e di "salvezza". Sarebbe una salvezza ben singolare quella che, per liberarci dal dolore, ci consegnasse al non-essere, sí che, conclude Severino, «il "rimedio" proposto da Schopenhauer mantiene un significato solo se l'essere, e quindi il Tutto, di cui la Volontà è l'intima essenza, è reso a sua volta *relativo* e al di là di esso si pone una dimensione, essa stessa positiva, che possa essere qualificata come il "Nulla" rispetto alla Volontà, e *rispetto alla*

<sup>37</sup> Che questo faccia di Schopenhauer un assertore ancor piú radicale di una concezione dualistica e trascendentalistica, ben piú che se si limitasse a contrapporre l'uno all'altro il mondo come volontà e il mondo come rappresentazione, è la tesi sostenuta da NEGRONI, *Lo Überwille o le tre verità di Arthur Schopenhauer* cit., pp. 156 sgg. Piú che di dualismo, tuttavia, mi pare debba parlarsi di una distinzione interna all'unità complessiva di una natura pensata "panteisticamente" come unitaria. Già C. TERZI, *Schopenhauer: il male*, Officium libri cattolici, Roma 1955, ritiene che quello di Schopenhauer finisca per essere una forma di panteismo. *Contra*, cfr. A. ESCHER DI STEFANO, *La filosofia di Arturo Schopenhauer*, Cedam, Padova 1958, che ritiene tale ipotesi inaccettabile (p. 175).

<sup>38</sup> SEVERINO, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea* cit., p. 36.

*quale* la Volontà può essere a sua volta qualificata come il "nulla"»<sup>39</sup>.

È vero: se la volontà è il "nocciolo" del Tutto, la sua autonegazione porta inevitabilmente con sé la negazione del Tutto, di un Tutto che dovrebbe in questo caso essere costituito da una sorta di sommatoria tra volontà e rappresentazione. È possibile però prospettare un esito diverso e avanzare la possibilità di una diversa "geografia" dell'Essere che *non* lo riduca a quella sommatoria e che consenta di leggere la "redenzione" come una sorta di radicale trasfigurazione, capace di una totale trasformazione del nostro essere nel mondo: la volontà, oggettivandosi, «giunge alla conoscenza di sé, in forza della quale diventano possibili il suo superamento, la sua conversione, la sua redenzione» (*ibid.*, cap. 50). L'ascesi, da questo punto di vista, è tutt'altro che un allontanamento dal mondo: essa è piuttosto quella particolarissima esperienza che consente di viverlo pienamente, a partire dalla conoscenza filosofica della volontà come "nocciolo" del mondo stesso. La volontà, infatti, «non può venire soppressa da null'altro che dalla *conoscenza*» (*Mondo*, § 69) e la condizione che fa seguito a quella soppressione «non è lo stato del nulla, ma lo stato della pienezza della pace in cui è presente solo la conoscenza»<sup>40</sup>. Si tratta, s'intende, di una conoscenza radicalmente diversa da quella, rappresentativa che si realizza nell'ambito del mondo come rappresentazione (una conoscenza «anarrepresentativa», è stato suggerito)<sup>41</sup> e che «segna l'esito manifestamente teoretico-contemplativo del misticismo così com'è inteso da Schopenhauer»<sup>42</sup>. L'esperienza ascetica, da questo punto di vista, risulta doppiamente caratterizzata in senso teoretico: da un lato perché è resa possibile dalla conoscenza della volontà come nocciolo profondo dell'essere dell'uomo, dall'altro perché solo come conoscenza (non rappresentativa) essa raggiunge il suo culmine: «Il termine dell'ascesi è nient'altro che conoscenza, vera e genuina conoscenza, dinanzi alla quale tutto il resto non è che un nulla»<sup>43</sup>.

Della condizione che ne risulta non è affatto agevole proporre una descrizione, giacché ogni conoscenza e ogni discorso dipendono da ultimo dalla volontà che li produce e hanno perciò bisogno,

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> NEGRONI, *Lo Überwille o le tre verità di Arthur Schopenhauer* cit., p. 148.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 151. Su questo cfr. anche F. BAZZANI, *Unità Identità Differenza. Interpretazione di Schopenhauer*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992, pp. 250-51.



per essere articolati, che essa venga affermata. Schopenhauer ne è consapevole, e suggerisce che al proprio discorso filosofico possa accadere qualcosa di analogo a quello che accade a tutte le grandi religioni, le quali, «nel punto piú alto della loro maturazione», non possono che alludere «a una macchia vuota per la conoscenza, ossia al punto nel quale ogni conoscenza necessariamente viene meno» (*Supplementi*, cap. 48). Un esito mistico? È possibile, ma proprio per questo lo si può considerare (con Schopenhauer ma in un certo senso anche contro di lui) autenticamente filosofico, se è vero che l'esperienza mistica piú profonda si realizza nella forma di un cammino razionale verso la verità; o, quanto meno, che costituisce l'ultimo tratto di quel cammino e, in questo senso, ne realizza l'esito. Potrebbe essere, quello che siamo invitati a percorrere, «un cammino condotto davvero asceticamente, cioè senza riguardo a se stesso, ai propri interessi, al proprio "io" psicologico», come Schopenhauer sa perfettamente, per esempio quando «sottolinea esplicitamente l'identità della propria esperienza con quella dei grandi mistici, anche cristiani, pur ribadendo di non accettare quelle pastoie mitologiche, ecclesiastico-dogmatiche, che all'esperienza mistica stessa sono di ostacolo»<sup>44</sup>. È il filosofo stesso, peraltro, a proporre l'accostamento del proprio discorso a talune forme particolarmente significative di misticismo. Quello di Plotino, per esempio, al quale Schopenhauer si riferisce piú di una volta nelle pagine dei *Supplementi*, dapprima a proposito della riconduzione della materia alla volontà (si veda per esempio il capitolo 24, dove Plotino viene accostato a Giordano Bruno: entrambi hanno – correttamente, secondo Schopenhauer – sostenuto «la tesi paradossale secondo la quale la materia in sé non sarebbe estesa e sarebbe, conseguentemente, incorporea»); poi a proposito della relazione fra il tempo e quella «esistenza senza tempo» in cui consiste l'eternità (si veda in proposito il capitolo 41, dove lo sfondo generale del discorso è costituito da una riflessione sul sen-

<sup>44</sup> M. VANNINI, *Il santo spirito fra religione e mistica*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 175-176. È vero che la parola "mistica" viene non di rado impiegata per alludere a esperienze irrazionali, «con le quali si ritiene di ottenere conoscenze impossibili alla comune razionalità», ma «tale significato è assolutamente erroneo, sia sul piano storico sia su quello teorico» (id., *Lessico mistico*, Le Lettere, Firenze 2013, p. 7). Il tratto qualificante della mistica è piuttosto il suo carattere speculativo, indicibile per l'inadeguatezza del linguaggio comune a esprimerlo. Vannini, in questo senso, si spinge sino a sostenere che «mistica e razionalità, mistica e filosofia, non sono termini e concetti opposti, come crede l'opinione volgare, ma, al contrario, profondamente uniti», e che «sono "mistiche" nel senso sopra indicato le menti speculative piú potenti di ogni tempo» (*ibid.*, p. 9). Anzi, ancora piú radicalmente, che «mistica è la filosofia in se stessa, nel suo senso originario e autentico» (*ibid.*, p. 10).

so – o meglio sul non senso – della morte: essa «è la fine temporale del fenomeno temporale; solo che, non appena togliamo di mezzo il tempo, non si dà piú alcuna fine e questa parola ha perduto ogni significato»; infine, e soprattutto, a proposito del carattere positivo della mistica. Per quest'ultimo aspetto ci si deve riferire principalmente al capitolo 48 dei *Supplementi*, nel quale Schopenhauer contrappone l'uno all'altro il filosofo e il mistico (il mistico prende le mosse da un'esperienza interiore che da ultimo risulta incomunicabile, sí che alle sue affermazioni si potrà solo «credere sulla parola», mentre il filosofo prende le mosse dal mondo che sta sotto gli occhi di tutti e riflette su di esso servendosi di un linguaggio comune) e ricorda al lettore che, poiché «ogni volere è errore», «l'opera ultima dell'intelligenza» deve essere costituita «dalla soppressione del volere, che essa aveva sinora servito perseguendo i suoi fini». Aggiunge poi che l'intelligenza, anche quella piú perfetta, può costituire «solo un grado di passaggio verso ciò che nessuna conoscenza sarà mai in grado di raggiungere», verso quella «macchia vuota per la conoscenza», verso quel «punto nel quale ogni conoscenza necessariamente viene meno» al quale allude la mistica. E spiega infine: «Mistica, nell'accezione piú ampia del termine, è qualsiasi guida al coglimento immediato di ciò a cui non giungono né l'intuizione né il concetto, né dunque, in generale, alcuna conoscenza». Ora, poiché il filosofo e il mistico, come si è accennato, sono due figure contrapposte (nello stesso capitolo 48 Schopenhauer si spinge sino a dire che il filosofo «deve guardarsi dall'incappare nel modo di procedere dei mistici»), l'oltrepassamento della volontà non potrà che realizzarsi anche nella forma di un oltrepassamento della filosofia che, così com'è stata per lo piú intesa, è condannata a muoversi entro i limiti della rappresentazione e a essere governata dalla volontà. Schopenhauer lo sa, ed è consapevole che tutto questo, in un certo senso, riguarda anche la propria filosofia:

La mia dottrina, – egli scrive, – una volta giunta al suo punto culminante, assume un carattere *negativo*, ossia si conclude con una negazione. Essa qui può infatti parlare solo di ciò che viene negato, di ciò che viene tolto; ciò che però in compenso se ne guadagna, ciò che si comprende, essa è costretta a indicarlo (alla fine del quarto libro) come nulla, e a mo' di consolazione può solamente aggiungere che si tratta di un nulla solo relativo, non di un nulla assoluto. Giacché, se qualcosa è nulla di tutto ciò che conosciamo, allora per noi essa è certamente nulla in generale. Di qui tuttavia non segue ancora che questo qualcosa sia nulla in assoluto, ossia che debba essere nulla anche da ogni possibile punto di vista e in ogni possibile senso; significa invece solo che

noi siamo limitati a una conoscenza completamente negativa di esso, il che può benissimo dipendere dalla limitatezza del nostro punto di vista. – Ebbene, è proprio qui che il mistico procede in modo positivo, sicché, da qui in avanti non rimane nient'altro che il misticismo (*Supplementi*, cap. 48, corsivo mio).

Plotino, Silesio, Eckhart sono solo alcune delle figure che Schopenhauer cita, in questo contesto, come esempio particolarmente significativo di quella «integrazione della conoscenza negativa» in cui consiste l'esperienza (positiva) della mistica occidentale, ma poi anche dell'induismo e del sufismo:

Niente può risultare più sorprendente della concordanza reciproca tra gli scrittori che hanno sostenuto queste dottrine, a dispetto della grandissima diversità dell'epoca e del luogo in cui sono vissuti e delle religioni che hanno professato [...]. Costoro non costituiscono affatto una *setta* che mantiene, difende e diffonde un dogma teoreticamente prediletto e adottato una volta per tutte; piuttosto essi per lo più non fanno l'uno dell'altro; anzi, i mistici, i quietisti e gli asceti indiani, cristiani, maomettani sono eterogenei in tutto, eccezion fatta per il senso e lo spirito delle loro dottrine [...]. In generale, se si prescinde dalle forme che sono prodotte dalle circostanze esterne e si va al fondo delle cose, si troverà che Sakyamuni e Meister Eckhart insegnano la stessa cosa» (*ibid.*).

Si tratta, in ogni caso, di una mistica senza Dio<sup>45</sup>; di una mistica speculativa che si declina inevitabilmente per via di negazione, dato che l'esperienza del mistico, essendo tutta interiore e meta-rappresentativa, è sempre incomunicabile. Il filosofo, dal canto suo, può solo accettare il proprio limite, che è il limite di ogni conoscenza concettuale e di ogni discorso, con la consapevolezza che solo il mistico abita la regione che consente di porsi nei confronti di se stessi, dei propri simili e delle cose, liberi da ogni volontà di sopraffazione e da ogni tentazione di dominio: la critica della relazione e della dipendenza consente uno sguardo “sacrale” sul mondo, capace di “divinizzare” (per dirla con Nietzsche ma contro Nietzsche), rispettandole per quelle che sono una volta che siano state sottratte alla luce del bisogno. Le vive, ma non le vuole, e per questo è Sapiente. Perché – lo sapeva bene Spinoza – l'ignorante, turbato com'è sempre di nuovo e variamente dagli accadimenti, vive senza alcuna consapevolezza, «e appena cessa di soffrire, cessa anche di essere»; il saggio, invece, «non cessa mai di esse-

<sup>45</sup> Si cfr. su questo, in una direzione interpretativa per lo più di un aspetto diversa dalla mia, G. FAGGIN, *Schopenhauer e la mistica*, in «Sofia», I, luglio-dicembre 1933, pp. 430-435 e II, gennaio-giugno 1934, pp. 84-105; e, soprattutto, *id.*, *Schopenhauer. Il mistico senza Dio*, La Nuova Italia, Firenze 1950.

re» ed «è sempre in possesso della vera tranquillità dell'animo»<sup>46</sup>. Spinoza, come Schopenhauer, è consapevole di quanto difficile sia la via che conduce a questo, ma è anche certo della possibilità di trovarla. Perché – conclude Spinoza, con le cui parole mi congedo dal lettore, consegnandolo al testo di Schopenhauer – «tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare»<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> B. SPINOZA, *Etica*, V, prop. XLII, Scolio; trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 318.

<sup>47</sup> *Ibid.*

## Nota alla presente edizione

La traduzione è stata condotta sulla terza edizione del primo volume di *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1859), così come si presenta nel terzo volume dell'edizione storico-critica curata da Arthur Hübscher, *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Wiesbaden 1988<sup>3</sup>, che ho confrontato con l'edizione curata da Angelika Hübscher nella *Zürcher Ausgabe* (voll. I-IV, Diogenes Verlag, Zürich 1993<sup>5</sup>) e con quella pubblicata nelle *Sämtliche Werke* curate da Wolfgang Frhr. von Löhneysen (voll. I-II, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1986). Ho tenuto presente anche l'edizione curata da Paul Deussen (München 1911) nell'ambito della sua edizione delle opere complete di Schopenhauer, disponibile anche su CD-rom.

Ho preso visione di tutte le traduzioni italiane complete della *Welt* (cfr. la *Nota bibliografica*, p. LXVII), peraltro non sempre affidabili – soprattutto quelle più datate – quanto a precisione e completezza della traduzione. Nelle note a piè di pagina ho segnalato le sviste e le omissioni più vistose, senza alcuna pretesa di completezza. Della versione italiana curata da Sossio Giametta (Rizzoli, Milano 2002; poi Bompiani, Milano 2006), che mi è parsa assai raccomandabile per puntualità e correttezza, mi sono potuto avvalere purtroppo solo in modo molto marginale, essendo stata pubblicata quando il mio lavoro era ormai quasi ultimato. Di quella di Gian Carlo Giani (Newton Compton, Roma 2011) non ho potuto tener conto affatto. Ho tenuto presenti anche alcune delle principali traduzioni della *Welt* nelle lingue che sono in grado di controllare.

Consapevole della difficoltà insidiosa del tradurre, ho cercato di attenermi quanto più possibile all'andamento del testo, senza però rinunciare alla qualità specifica della lingua italiana, così diversa da quella tedesca. Tradurre Schopenhauer è certamente impresa faticosa e complessa, che viene peraltro compensata dalla soddisfazione che nasce dal misurarsi con un pensiero così elevato e con una scrittura così felice.

Le note a piè di pagina racchiuse tra parentesi quadre sono mie;

le altre di Schopenhauer; eventuali integrazioni del curatore a queste ultime sono comprese anch'esse tra parentesi quadre. Le ulteriori aggiunte manoscritte dell'autore sono state inserite a margine della pagina, in corsivo, a mo' di glossa.

La traduzione italiana dei passi citati da Schopenhauer in altre lingue, ove non diversamente indicato, è mia.

Ritenendo di fare cosa utile al lettore, ho segnalato a margine i rimandi alla paginazione della terza edizione dello scritto, così come si presenta nelle *Sämtliche Werke* di Schopenhauer sopra citate.

Sono inoltre presenti, in questo volume, rimandi e riferimenti dell'autore e miei alla prima parte dell'opera, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, che viene pubblicata in questa stessa collana contemporaneamente al presente volume, che ne costituisce il naturale complemento. Ad essa rinvio il lettore anche per quel che riguarda la bibliografia delle opere di Schopenhauer e la letteratura critica.

## Ringraziamenti

Le persone che hanno in modi diversi sostenuto e incoraggiato questo lavoro e che, a volte inconsapevolmente, mi hanno stimolato a portarlo a termine, sono troppe perché io le possa qui nominare tutte. Grazie anzitutto a Emanuele Severino, con il quale ho avuto modo di parlare varie volte, negli ultimi anni, dell'andamento e delle difficoltà del mio lavoro e che mi ha ripetutamente incoraggiato a non abbandonarlo. Grazie anche a Umberto Galimberti, a Luigi Lentini e a Vero Tarca: il loro apprezzamento sincero per le piccole cose che studio e che scrivo mi aiuta a trovare un senso in quello che faccio. Con Giorgio Penzo e Italo Valent ho discusso più volte del pensiero di Schopenhauer, mettendo alla prova alcuni aspetti della mia interpretazione; la loro scomparsa non cancella la mia riconoscenza nei loro confronti, e li ricordo qui entrambi con affetto. Grazie a Veronica Buzzano, che ha curato in modo efficace la redazione del volume: il suo contributo mi ha aiutato molto nella revisione finale del lavoro. Sono grato a Clara, che mi ha regalato le sue competenze linguistiche controllando la traduzione dei passi in francese e in inglese. Grazie a Chiara e a Enzo che, mettendo generosamente a mia disposizione la quiete di una terrazza che guarda al lago e ai monti, mi hanno consentito di trovare la serenità necessaria per portare a termine questa traduzione. Grazie, infine, a Tiziana e Angela, che hanno sopportato con pazienza la mia lunga frequentazione con Schopenhauer senza, mi auguro, finire con l'odiarci entrambi.

## Elenco delle abbreviazioni

### 1. Scritti di Schopenhauer.

- GB *Gesammelte Briefe*, a cura di Arthur Hübscher, Bouvier Verlag, Bonn 1987.
- Gespräche* *Gespräche*, nuova edizione ampliata a cura di Arthur Hübscher, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.
- HN *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, 5 voll., a cura di Arthur Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985.
- RTB 1803-804 *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804*, dal 3 maggio 1803 al 25 agosto 1804, a cura di Ch. von Gwinner, Brockhaus, Leipzig 1923.
- V *Vorlesungen*, 4 voll., a cura di V. Spierling, Piper Verlag, München 1984-86.
- ZA *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, a cura di Angelika Hübscher, Diogenes Verlag, München 1977, voll. I-X.

### 2. Traduzioni italiane degli scritti di Schopenhauer.

- Colloqui* *Colloqui. Il filosofo che ride*, prefazione, traduzione e commento di A. Verrecchia, Rizzoli, Milano 1995.
- Colori* *La vista e i colori – Carteggio con Goethe*, a cura di M. Montinari, SE, Milano 1988.
- Etica* *I due problemi fondamentali dell'etica*. 1. *Sulla libertà del volere*. 2. *Sul fondamento della morale*, introduzione, traduzione e note di G. Faggin, Boringhieri, Torino 1961; rist. Boringhieri, Torino 1970.
- FM *Il fondamento della morale*, trad. it. di E. Pocar, con una introduzione di C. Vasoli, Laterza, Roma-Bari 1981.
- LV *La libertà del volere umano*, trad. it. di E. Pocar, con una introduzione di C. Vasoli, Laterza, Roma-Bari 1981.
- MDN *Metafisica della natura*, a cura di I. Volpicelli, Laterza, Roma-Bari 1993.
- Mondo* 1913 *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di N. Palanga, Bartelli & Verando, Perugia 1913.
- Mondo* 1914-16 *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, 2 voll., Laterza, Bari 1914-16; poi Laterza, Roma-Bari 1986<sup>3</sup>.

- Mondo* 1939-49 *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di R. Manfredi e C. Mazzantini, 4 voll., Paravia, Torino 1939-49.
- Mondo* 1969 *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1969.
- Mondo* 1989 *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano 1989.
- Mondo* 1991 *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1991.
- Mondo* 2013 *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013.
- Parerga I* *Parerga e Paralipomena*, tomo I, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1981.
- Parerga II* *Parerga e Paralipomena*, tomo II, a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1983.
- PDV *Il primato della volontà*, a cura e con un saggio di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002.
- Quadruplici I* *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, a cura di A. Vigorelli, Guerini e Associati, Milano 1990.
- Quadruplici II* *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, introduzione e traduzione di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1995.
- SP1 *Scritti postumi*, edizione italiana diretta da F. Volpi, vol. I. *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, a cura di S. Barbera, Adelphi, Milano 1996.
- SP3 *Scritti postumi*, edizione italiana diretta da F. Volpi, vol. III. *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2004.
- Supplementi* 1930 *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, trad. it. di G. De Lorenzo, Laterza, Bari 1930; poi 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1986.
- VNN *La Volontà nella Natura*, trad. it. a cura di I. Vecchiotti, Laterza, Roma-Bari 1973.

### 3. Scritti di Kant.

- Critica della ragione pura* *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, Utet, Torino 1967 (rist. Utet, Torino 1995).
- Critica della ragione pratica* *Critica della ragion pratica*, trad. it. di P. Chiodi, in I. Kant, *Scritti morali*, Utet, Torino 1995, pp. 127-315.
- Critica del giudizio* *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Bosi, Utet, Torino 1993.
- Prolegomeni* *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, a cura di M. Ruggenini, trad. it. e apparati di G. L. Paltrinieri, Bruno Mondadori, Milano 1997.

### 4. Riviste dedicate.

- SJ «Schopenhauer Jahrbuch» (già «Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft», voll. I-XXXI, 1912-44), Frankfurt am Main.

## Nota biografica

- 1788 Arthur Schopenhauer nasce il 22 febbraio nella libera città di Danzica, centro commerciale di antica tradizione e oggetto, da qualche tempo, delle mire delle grandi potenze europee. Il padre, Heinrich Floris (1747-1805), vi esercita con un certo successo le attività di banchiere e commerciante. La madre, Johanna Henriette Trosiener (1766-1838), piú giovane del consorte e il cui rapporto con lui non fu mai dei piú facili né dei piú travolgenti, era destinata a diventare una scrittrice di romanzi abbastanza nota.
- 1793 Nel mese di marzo, poco prima dell'ingresso a Danzica delle truppe che sancirono la sua annessione alla Prussia, gli Schopenhauer decidono di abbandonare la città e si trasferiscono ad Amburgo, libera città portuale nella quale Heinrich Floris intrattiene alcune relazioni d'affari e dove riesce ad avviare nuovamente la propria impresa commerciale. Abitano in uno dei palazzi piú belli e lussuosi della città (segno tangibile del fatto che Heinrich Floris ritiene, a torto o a ragione, di appartenere alla *élite* economica locale). Johanna, dal canto suo, riesce a fare della propria dimora un punto d'incontro del meglio dell'alta società. Il piccolo Arthur, peraltro, anche con l'andare del tempo rimarrà sempre sostanzialmente estraneo alle ambizioni dei genitori, sentendosi anzi trascurato da loro e vivendo nel timore costante che lo abbandonino.
- 1797 Nasce Louise Adelaide, sorella di Arthur. Quest'ultimo viene ben presto condotto dal padre a Le Havre, dove rimane per quasi due anni, ospite nella casa del commerciante Grègoire de Blesimaire. È desiderio di Heinrich Floris che il figlio in questo modo impari il francese (lo imparerà così bene che, a quanto pare, una volta ritornato a casa troverà qualche difficoltà nell'esprimersi nella sua lingua madre) e cominci a conoscere il mondo (soprattutto quello degli affari). L'atmosfera nella casa di Grègoire è affettuosa e amichevole, tanto che Arthur considererà il soggiorno francese come il periodo piú felice della sua infanzia.
- 1799 All'inizio della primavera una lettera della madre lo informa della morte prematura di Gottfried Jänisch, che era stato suo compagno di giochi ad Amburgo e con il quale s'era mantenuto in contatto per via epistolare. Johanna approfitta della triste circostanza per invitare il figlio a riflettere sulla caducità e l'incertezza dell'esistenza. Poco dopo i genitori decidono di farlo ritornare a casa, anche a causa del sempre piú evidente deterioramento della situazione politica francese ed europea, che faceva loro temere per la sicurezza del figlio. Valutati i possibili pericoli, Heinrich Floris decide che un rientro via mare è meno rischioso di quello via terra: Arthur s'imbarca dunque a Le Havre, affrontando da solo un viaggio avventuroso e non privo d'insidie e sbarcando infine nel porto di Amburgo. In estate

- Heinrich Floris impone al figlio d'isciversi alla celebre scuola commerciale di Johann Heinrich Christian Runge, dove ai giovani delle famiglie più in vista della città viene impartita una rigorosa istruzione di orientamento pietista. Arthur la frequenterà dall'autunno del 1799 sino alla primavera del 1803, non senza manifestare segni d'insofferenza verso un'istruzione che avverte pochissimo congeniale alla propria indole. Chiederà perciò a suo padre di potersi iscrivere al ginnasio, il che, in buona sostanza, equivaleva alla decisione di non diventare un commerciante come lui.
- 1803 Heinrich Floris, pur non condividendo le aspirazioni del figlio, sembra alla fine capitolarlo: gli chiede di scegliere se iscriversi subito al ginnasio, rimanendo da solo ad Amburgo, oppure accompagnare i genitori nel viaggio in Europa che stavano progettando da qualche tempo, impegnandosi a iniziare, una volta rientrato in città, un tirocinio commerciale. Com'è comprensibile, il giovane Arthur decide di non rinunciare all'opportunità di conoscere il mondo e il 3 maggio parte insieme a loro: viaggerà fino all'agosto dell'anno seguente, visitando Olanda, Inghilterra, Francia, Svizzera e Austria. Su suggerimento della madre, tiene un diario di viaggio. Verso la fine di maggio gli Schopenhauer giungono (non senza difficoltà, causa il riesplodere della guerra) a Londra, la città che più d'ogni altra impressiona il quindicenne Arthur: illuminata la notte, affollata, frenetica, ricchissima di occasioni di divertimento e di crescita. Il giovane s'immerge completamente nell'atmosfera straordinaria della città, prima di recarsi nella più tranquilla Wimbledon, dove si trattiene un paio di mesi presso la scuola del reverendo Lancaster allo scopo d'imparare l'inglese. L'ambiente è però per lui eccessivamente cerimonioso, bigotto, noioso, e di ciò si lamenta ripetutamente nelle lettere che scrive ai genitori e agli amici, ed è perciò ben contento quando, alla fine di settembre, può far ritorno a Londra. Dopo un paio di mesi gli Schopenhauer sono a Parigi.
- 1804 Attraversano pressoché tutta la Francia: dopo Parigi si fermano un paio di mesi a Bordeaux, poi visitano Tolosa, Marsiglia, Tolone (qui Arthur visita l'arsenale nel quale sono rinchiusi, in condizioni per lo più disumane, i galeotti). Giungono alle Alpi – dove Arthur scopre «la sensazione di vedere le cose e le persone dall'alto e da lontano, annullate nell'immenso spettacolo della natura» (*Breviario*, a cura di C. Buttazzi, Rusconi, Milano 1966, p. 263) –, attraversano la Svizzera e l'Austria, rientrando infine in Germania. In agosto sono a Berlino: di qui Heinrich Floris fa ritorno ad Amburgo, mentre Arthur si reca insieme alla madre a Danzica per ricevere la conferma nella fede luterana e iniziare il suo apprendistato commerciale presso il grossista Kabrun. Solo alla fine dell'anno madre e figlio faranno ritorno ad Amburgo.
- 1805 Arthur prosegue l'apprendistato commerciale presso la ditta Jenisch. Heinrich Floris, in difficoltà economiche e trascurato dalla moglie (cosa che Arthur non perdonerà mai a sua madre), comincia a manifestare i primi segni di un crollo psicofisico che lo conduce rapidamente al suicidio: il 20 aprile viene trovato morto in un fossato ai piedi del magazzino della propria abitazione. Per Arthur inizia una fase radicalmente nuova: la morte del padre è per lui certamente un lutto, ma è anche una sorta di liberazione e la madre, indirettamente, lo spinge a progettare daccapo la propria vita mettendo in vendita la casa e l'impresa commerciale di famiglia e liberando di fatto Arthur dall'obbligo morale di seguire le orme paterne.

- 1806 Nel mese di maggio Johanna si trasferisce a Weimar con la figlia. Arthur rifiuta di seguirla e continua per qualche tempo l'apprendistato ad Amburgo.
- 1807 A settembre, abbandonata l'attività commerciale, inizia, incoraggiato dall'italianista Carl Ludwig Fernow, a frequentare il ginnasio di Gotha dove, sotto la guida di Friedrich Wilhelm Doering e di Friedrich Jacobs, studia assiduamente il greco e il latino, due lingue che, con il tempo, giungerà a padroneggiare perfettamente. Sopporta però male l'ambiente; tra le altre cose, un componimento satirico diretto contro Christian Ferdinand Schulze provoca la sua espulsione dal ginnasio. Il 23 dicembre è a Weimar, dove si trattiene sino all'estate del 1809 proseguendo privatamente i suoi studi. A Weimar non abita insieme alla madre, i rapporti con la quale s'erano andati progressivamente deteriorando, ma viene ospitato da uno dei suoi insegnanti, il grecista Ludwig Passow. Johanna, nel frattempo, ha dato vita a un salotto frequentato da alcuni tra i maggiori intellettuali dell'epoca, tra i quali Goethe, Wieland, i fratelli Schlegel, Meyer. Arthur interviene di frequente alle serate organizzate da sua madre, sebbene i presenti, per lo più, mostrino d'ignorarlo.
- 1809 Raggiunta la maggiore età, Arthur riceve dalla madre la propria parte di eredità, grazie alla cui rendita riuscirà a mantenere per tutta la vita una certa agiatezza economica. S'innamora, peraltro senza esserne ricambiato, di Karoline Jagemann, la bellissima stella del teatro di Weimar. All'inizio di ottobre s'iscrive alla facoltà di medicina dell'Università di Göttingen, che frequenterà per due anni.
- 1810 Sebbene lo studio della medicina non fosse, all'epoca, così distante da quello della filosofia, già nel secondo semestre Arthur comincia a percorrere il «ripido sentiero» che lo condurrà all'«alta strada alpina» della filosofia (SP1, p. 19): durante l'autunno segue le lezioni di Gottlob Ernst Schulze (l'*Enesidemo* che aveva replicato con le armi dello scetticismo alla filosofia reinholdiano-kantiana), il quale gli suggerisce di studiare gli scritti di Platone e di Kant. Arthur accetta il suo consiglio e, durante l'estate, prende a prestito dalla biblioteca dell'università i dialoghi platonici, ma anche le *Idee per una filosofia della natura* e *L'anima del mondo* di Schelling: è il momento della svolta definitiva verso la filosofia.
- 1811 S'iscrive alla facoltà di filosofia dell'Università di Berlino, dove insegna il filosofo Schleiermacher, lo zoologo Lichtenstein, il grecista Friedrich August Wolf e, soprattutto, Johann Gottlob Fichte, il pensatore allora più celebre di tutta la Germania, dal cui insegnamento tuttavia Schopenhauer rimarrà non poco deluso, tanto che finirà per ritenerlo senz'altro un ciarlatano. Sebbene non abbandoni affatto gli studi scientifici e frequenti le lezioni di celebri *Naturforscher*, matura progressivamente in lui la convinzione di fare della filosofia il fine ultimo della propria esistenza: «La vita, – dirà in primavera al vecchio poeta Wieland spiegandogli il senso della sua scelta, – è una cosa spiacevole e io mi sono proposto di passare la mia a rifletterci sopra» (*Colloqui*, p. 67).
- 1812 È l'anno in cui le riflessioni giovanili di Schopenhauer cominciano ad assumere la forma di una prima filosofia autonoma e originale.
- 1813 Nel mese di maggio, con la città minacciata dalle truppe napoleoniche, Schopenhauer abbandona Berlino dirigendosi dapprima a Weimar, poi nella vicina Rudolstadt dove, tra la primavera e l'estate, scrive la propria dissertazione di laurea *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*. A



settembre l'invia all'Università di Jena, che già il 2 ottobre gli conferisce la laurea in filosofia *in absentia*. Non è da escludersi che, in quella circostanza, Schopenhauer abbia ricevuto – grazie anche all'influenza che Goethe, amico di sua madre, poteva esercitare a Jena – un trattamento di favore, e sembra addirittura che i professori che gli accordarono il dottorato non avessero nemmeno letto il suo lavoro. Schopenhauer ne farà stampare a proprie spese cinquecento copie e, alla fine del mese, le invierà ad alcuni noti intellettuali come lo stesso Goethe, Reinhold, Schlegel, Schlegel, Schulze. Dopo la sconfitta di Napoleone a Lipsia ritiene più prudente lasciare Rudolstadt e rientrare a Weimar, dove sua madre ha pubblicato alcuni scritti che hanno destato un qualche interesse e sembra ora in procinto di sposarsi nuovamente.

1814 I rapporti tra Johanna e Arthur si deteriorano ulteriormente e i loro litigi si fanno via via più frequenti: in primavera si produce la rottura definitiva e Johanna, di fatto, invita il figlio ad andarsene da casa sua. Arthur si trasferisce a Dresda, dove rimane per quattro anni, dedicandosi principalmente alla stesura di quello che era destinato a diventare il suo capolavoro filosofico: *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Da quel momento non avrà con la madre se non qualche raro scambio epistolare motivato per lo più da questioni d'affari.

1814-15 Schopenhauer s'incontra con una certa frequenza con Goethe, insieme al quale realizza alcuni esperimenti sulla teoria dei colori. La diversità di vedute e di carattere, tuttavia, raffreddò ben presto i loro rapporti e condusse a una rottura.

1816 In primavera Schopenhauer pubblica *La vista e i colori*, una sorta di risposta alla *Teoria dei colori* di Goethe.

1818 Parte per l'Italia. Dopo una sosta a Vienna, si reca a Venezia, dove giunge tra la fine di ottobre e l'inizio di novembre e dove ha una relazione sentimentale con una ragazza veneziana, Teresa Fuga. Pare che a Venezia abbia incontrato Byron, ma la circostanza non è affatto certa. Alla fine di novembre è a Bologna, all'inizio di dicembre è a Roma, dove rimane sino al febbraio dell'anno seguente e dove gli viene recapitata la prima copia a stampa del *Mondo*, uscito in dicembre, ma con la data 1819 sul frontespizio. Lo pubblica l'editore Brockhaus, un uomo d'affari coraggioso che ha acquistato l'opera pressoché alla cieca. Schopenhauer non ebbe rapporti facili con lui, e si lamentò ben presto che l'editore non fosse stato più veloce nella stampa del libro.

1819 Nel corso della primavera si reca a Napoli, Paestum, Pompei, Ercolano, prima di iniziare il viaggio di ritorno verso la Germania, nel corso del quale sosta a Firenze e nuovamente a Venezia. Poi è a Padova, Vicenza, Verona e Milano; qui apprende da una lettera della sorella la notizia del fallimento del banchiere Muhl di Danzica, presso il quale Adele e la madre avevano depositato tutti i propri averi e Arthur un terzo del proprio capitale. Rientra perciò rapidamente in patria e, insieme ai famigliari, avvia delle faticose trattative con Muhl: Johanna e Adele decidono di firmare un concordato in forza del quale ottengono un risarcimento pari a circa un quarto del patrimonio depositato. Arthur, invece, rifiuta ogni compromesso, riuscendo così a recuperare tutto il proprio denaro quando, circa un anno dopo, Muhl riuscirà a risollevarsi dal tracollo finanziario. Verso la fine dell'anno (a suo dire proprio

seguito del fallimento di Muhl) comincia a darsi da fare per ottenere la libera docenza, pensando alle università di Göttingen, Heidelberg, Berlino e decidendo alla fine per quest'ultima.

1820 Il 23 marzo tiene a Berlino le lezioni di prova e, a facoltà riunite, la *disputatio pro venia legendi*, parlando *Sulle quattro distinte specie di causa* e scontrandosi, nel corso della discussione, con Hegel. Conseguita la libera docenza, chiede e ottiene di tenere le proprie lezioni nelle stesse ore in cui Hegel tiene le sue, ma da Schopenhauer si presenta solo una manciata di studenti. Già dal semestre successivo i suoi corsi, pur continuando a essere regolarmente annunciati, saranno di fatto sospesi. S'innamora di Caroline Richter, detta Medon, una corista dell'opera di Berlino, con la quale pensa forse di sposarsi e dalla quale si è pensato (erroneamente) che abbia avuto un figlio.

1821 Una vicina di casa, Caroline Marquet, lo accusa (non a torto) di lesioni. La donna si era rifiutata di uscire da un'anticamera dell'appartamento di Schopenhauer e costui, a quanto pare, l'aveva buttata fuori in malo modo (si veda come egli stesso ricostruisce la vicenda in GB, 77-78, pp. 74-78). Al termine di un lungo processo, che si protrae sino al 1827, Schopenhauer viene condannato al pagamento di una sorta di vitalizio a suo favore.

1822 È di nuovo in viaggio. Trascorre parte dell'estate in Svizzera, recandosi poi nuovamente in Italia: visita Milano, prima di stabilirsi, in settembre, a Firenze, dove s'innamora di una nobildonna inglese malata di tubercolosi.

1823 Viene a sapere che il tribunale ha disposto il sequestro cautelativo del suo patrimonio per la vicenda Marquet, e decide di rientrare rapidamente a Berlino. Sulla via del ritorno, tuttavia, una serie di malattie (che, tra le altre cose, lo rendono sordo da un orecchio) lo costringono a una lunga permanenza a Monaco.

1824 Si trasferisce da Monaco a Dresda.

1825 In primavera rientra finalmente a Berlino.

1830 Nel terzo volume degli *Scriptores Ophthalmologici minores* compare una versione latina abbreviata di *La vista e i colori*, con il titolo *Commentatio undecima exponens Theoriam Colorum Physiologicam eandemque primariam*.

1831 Il 25 agosto, alla notizia dello scoppio di un'epidemia di colera (quella stessa che provoca la morte di Hegel), abbandona la città, dopo avere inutilmente cercato di ottenere un posto in qualche altra università tedesca. Propone a Caroline Medon di seguirlo, promettendole di prendersi cura anche di suo figlio, ma costei rifiuta, preferendo rimanere a Berlino. Nel mese di agosto è a Francoforte.

1832 In luglio si trasferisce a Mannheim. Traduce in tedesco l'*Oráculo manual y arte de prudencia* di Gracian, che sarà pubblicato postumo nel 1862.

1833 In luglio ritorna definitivamente a Francoforte, che non lascia più fino alla morte, conducendo una vita prevalentemente solitaria.

1836 Abbandonate le speranze di una carriera nell'ambito dell'accademia e disperando di poter preparare una seconda edizione del *Mondo*, decide di pubblicare a proprie spese *La volontà nella natura*, che ha scritto l'anno precedente allo scopo di esporre – così recita il sottotitolo – «le conferme che la filosofia dell'Autore ha ricevuto da parte delle scienze empiriche, dal tempo in cui è comparsa» (VN, p. 1). Come già nel caso del *Mondo*, anche questo scritto non ha alcun successo editoriale.

1837 Scrive a Karl Rosenkranz, che sta curando una nuova edizione delle opere di Kant, suggerendogli, tra le altre cose, di pubblicare integralmente anche

- la prima edizione della *Critica della ragione pura*, ritenendola di molto superiore alla seconda. Rosenkranz accoglie il consiglio, riproducendo nella premessa alcuni passi della lettera di Schopenhauer e citandone esplicitamente il nome.
- 1838 Muore la madre di Schopenhauer.
- 1839 Partecipa a un concorso sul tema della libertà bandito dalla Reale Società Norvegese delle Scienze: il suo contributo (*Sulla libertà del volere umano*) ottiene il primo premio.
- 1840 Partecipa a un secondo concorso, anch'esso bandito dalla Reale Società Norvegese delle Scienze, sul tema della fonte e del fondamento della morale: in questo caso però il suo saggio (*Sul fondamento della morale*) non viene ritenuto degno del premio, pur essendo l'unico scritto pervenuto alla commissione.
- 1841 Pubblica i due saggi presentati ai concorsi danesi in un unico volume dal titolo *I due problemi fondamentali dell'etica*.
- 1844 Pubblica, anche sull'onda dell'interesse che comincia a manifestarsi nei confronti dei suoi scritti, una nuova edizione del *Mondo*, arricchita da cospicui *Supplementi*.
- 1847 Pubblica una nuova edizione, riveduta e notevolmente ampliata, della dissertazione *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*. Anche se non è ancora il momento del grande successo, qualcosa comincia a muoversi: intorno a lui ci sono adesso alcuni discepoli («i miei evangelisti», li chiama) come Friedrich Dorguth, Julius Frauenstädt (il quale, alla morte del filosofo, erediterà il lascito manoscritto e i diritti delle opere a stampa del Maestro), Johann August Cocker, Adam van Doss.
- 1848 L'ondata di moti rivoluzionari liberaldemocratici che agita l'Europa turba anche l'esistenza schiva e solitaria di Schopenhauer, che reagisce con repulsione. Il 18 settembre la folla assale il parlamento di Francoforte, insediatosi pochi mesi prima nella cattedrale di San Paolo, e il filosofo si trova ad assistere a una parte dei tumulti, rimanendone terrorizzato.
- 1849 Il 25 agosto si spegne la sorella Adele.
- 1850 Conclude la stesura di *Parerga e Paralipomena*, l'opera cui ha lavorato negli ultimi tempi. La offre inutilmente a Brockhaus e ad altri editori, sino a quando Frauenstädt riesce a persuadere una libreria di Berlino ad assumersi l'incarico di pubblicarla.
- 1851 A novembre escono i due volumi dei *Parerga*, che ottengono un successo di pubblico e di critica pressoché immediato, suscitando un interesse che in breve tempo si estende a ritroso anche agli altri scritti del filosofo, dei quali pochi, prima di allora, s'erano accorti.
- 1854 Richard Wagner gli offre in dono il testo dell'*Anello del nibelungo*. Esce la seconda edizione de *La volontà nella natura*.
- 1856 L'Università di Lipsia bandisce un concorso per un saggio esegetico e critico sulla filosofia di Schopenhauer.
- 1857 Nelle Università di Bonn e di Breslau si tengono le prime lezioni sul pensiero schopenhaueriano.
- 1858 In occasione del suo settantesimo compleanno Schopenhauer riceve auguri e felicitazioni da tutto il mondo. Nonostante la celebrità e l'aumentare del numero dei discepoli, continua a condurre una vita piuttosto ritirata in compagnia di Atma, il suo cane fedele.
- 1859 Esce la terza edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione*, ulterior-

- mente ampliata. Elisabeth Ney (1833-1907), giovane e bella scultrice americana, modella un busto del filosofo.
- 1860 Verso la fine di aprile Schopenhauer comincia ad avvertire difficoltà respiratorie, che s'aggravano verso la fine dell'estate. La sera del 18 settembre Wilhelm Gwinner si reca a fargli visita: Schopenhauer, racconta, «sedeva sul sofà e si lamentava di palpitazioni intermittenti, mentre alla sua voce non mancava nulla dell'abituale energia [...]. Che i vermi avrebbero presto rosato il suo corpo non costituiva, per lui, un pensiero triste. Pensava con orrore, invece, a come il suo spirito sarebbe stato ridotto tra le mani dei "professori di filosofia" [...]. Disse ancora, con tono serio, che per lui l'unico bene sarebbe stato arrivare al nulla assoluto, ma che la morte non apre alcuna prospettiva per questo» (*Colloqui*, pp. 237-39). La mattina del 21 settembre, racconta ancora Gwinner, Schopenhauer si spegne serenamente: «Il viso era inalterato, senza traccia di agonia. Aveva sempre sperato di morire dolcemente, perché chi è stato solo tutta la vita capisce meglio degli altri questa faccenda solitaria» (*ibid.*, p. 239). Pochi giorni più tardi il filosofo viene sepolto nel cimitero di Francoforte. La sua tomba, priva di epigrafi, riporta solamente il suo nome.



SUPPLEMENTI A «IL MONDO COME  
VOLONTÀ E RAPPRESENTAZIONE»

**Die Welt**  
als  
**Wille und Vorstellung.**

---

von  
Arthur Schopenhauer.

---

Zweite, durchgängig verbesserte und sehr vermehrte Auflage.

**Zweiter Band,**  
welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten  
Bandes enthält.

---

*Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat.*  
*Sen.*

---

Leipzig:  
F. W. Brockhaus.  
1844.

Il mondo  
come  
volontà e rappresentazione  
di Arthur Schopenhauer

*Secondo volume*

Supplementi ai quattro libri del primo volume

*Paucis natus est, qui populum  
aetatis suae cogitat*

SENECA

| Supplementi al Libro primo

1

| Prima metà

3

La dottrina della rappresentazione intuitiva  
(§§ 1-7 del primo volume)

«Warum willst du dich von uns Allen  
Und unsrer Meinung entfernen?» –  
Ich schreibe nicht euch zu gefallen,  
Ihr sollt was lernen.

J. W. GOETHE

[In occhiello: «È nato per pochi chi pensa agli uomini del suo tempo», SENECA, *Lettere a Lucilio*, 79, 17; trad. it. in *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 851. Schopenhauer utilizzava LUCIUS ANNAEUS SENECA, *Opera omnia, quae supersunt. Recognovit et illustravit Fridericus Ernestus Rubkopf*, 4 voll., Weidmann, Lips 1797-1808 (cfr. HN, V, n. 530, p. 163).]

## Capitolo 1

### Il punto di vista fondamentale dell'idealismo

Infinite sfere luminose, brillanti di luce propria, nello spazio infinito; intorno a ciascuna, illuminate da esse, ruotano pressappoco una dozzina di sfere piú piccole; queste ultime, calde all'interno, sono rivestite da una crosta indurita e fredda, sulla quale un rivestimento di muffe ha generato esseri viventi e conoscenti: è questa la verità dell'esperienza, il reale, il mondo<sup>1</sup>. Eppure, per un essere pensante non è piacevole trovarsi sopra a una di quelle innumerevoli sfere che si librano liberamente nello spazio sconfinato, senza sapere né da dove venga né dove vada, ed essere solo uno di innumerevoli esseri simili che si accalcano, si spingono, si tormentano, generandosi e trapassando incessantemente e rapidamente nel tempo senza inizio e senza fine; accanto ad essi niente di costante, eccezion fatta per la materia e per il ripresentarsi, per mezzo di certe vie e di certi canali, delle stesse svariate forme organiche che, solo per una volta, vengono all'esistenza. Tutto ciò che la scienza empirica può insegnare sono | soltanto la conformazione e la regola piú precise di questo andamento. – Ora, finalmente, la filosofia piú recente ha riflettuto, soprattutto per opera di Berkeley e di Kant, sulla possibilità che tutto questo sia in primo luogo solo un fenomeno cerebrale, sottoposto a condizioni soggettive così grandi, numerose e diverse, che la sua presunta realtà assoluta scompaia e lascia spazio a un ordine del mondo affatto diverso, che starebbe alla base di quel fenomeno, vale a dire che starebbe ad esso come la cosa in se stessa sta alla mera apparenza fenomenica.

«Il mondo è mia rappresentazione»: questo, come gli assiomi di Euclide, è un principio che ciascuno deve riconoscere come vero subito, non appena lo abbia compreso, sebbene non si tratti di un principio tale che ognuno lo possa comprendere non appena lo ha sentito. – L'aver condotto alla coscienza questo principio e l'averlo connesso al problema della relazione dell'ideale con il reale, ossia della relazione del mondo che sta nella nostra testa con il mondo che

[In occhiello: «Perché da tutti noi | e dal nostro pensiero ti vuoi allontanare?» – | Io non scrivo per piacere a voi, | a voi che dovete imparare» (J. W. GOETHE, *Zahme Xenien*, I, vv. 5-8; in *Werke*, Weimar 1888, vol. III, p. 229; ora in *Sämtliche Werke*, a cura di K. Eibl, DKV, Frankfurt am Main 1988, vol. I, p. 621. Schopenhauer utilizza id., *Gedichte*, 2 voll., Cotta, Stuttgart-Tübingen 1815; cfr. HN, V, n. 1457, p. 407).]

<sup>1</sup> [Su questo cfr. anche *infra*, cap. 24 (*La materia*).]

sta al di fuori di essa, costituisce, insieme al problema della libertà morale, il carattere distintivo della filosofia moderna<sup>2</sup>. Infatti, solo dopo che per millenni ci si era misurati con un filosofare puramente oggettivo si è scoperto che, tra le molte cose che rendono il mondo così enigmatico e inquietante, la prima e piú immediata è che la sua stessa esistenza, per quanto smisurata e consistente possa essere, è appesa tuttavia a un unico e sottilissimo filo, e che tale filo è la coscienza in cui esso si viene a trovare. Questa condizione, alla quale l'esistenza del mondo è soggetta in modo irrevocabile, le imprime, a dispetto di qualsivoglia realtà empirica, il marchio dell'idealità e, di conseguenza, quello del semplice fenomeno. È per questo che essa deve venire riconosciuta, quanto meno da un certo punto di vista, come affine al sogno; anzi, deve essere collocata nella medesima classe del sogno<sup>3</sup>. La stessa funzione cerebrale che, durante il sonno, fa apparire come per incanto un mondo perfettamente oggettivo, evidente, addirittura tangibile deve infatti avere una parte altrettanto significativa nella raffigurazione del mondo oggettivo durante la veglia. Entrambi i mondi sono infatti, per quanto diversi nella materia, costituiti da una sola forma, e questa forma è l'intelletto, la funzione cerebrale. – Probabilmente il primo a raggiungere il grado di consapevolezza richiesto da quella verità fondamentale è stato Cartesio, il quale, di conseguenza, ne fece (sia pure, in modo provvisorio, solo nella forma del dubbio | scettico) il punto di partenza della propria filosofia. Con ciò, con il fatto che egli assunse come certo solamente il *cogito ergo sum*<sup>4</sup>, e ritenne invece l'esistenza del mondo un che di provvisorio e di problematico, venne realmente scovato il punto di partenza essenziale e il solo corretto, che è a un tempo il vero punto d'appoggio di tutta la filosofia. Tale punto d'appoggio è in effetti essenzialmente e obbligatoriamente il soggettivo, la coscienza particolare. Poiché questo solo è e resta l'immediato: tutto il

<sup>2</sup> [Su questi temi cfr. lo *Schizzo di una storia della teoria dell'ideale e del reale* che apre il primo volume di *Parerga e paralipomena* (*Parerga I*, pp. 17-54).]

<sup>3</sup> [Nell'*Appendice* al primo volume, dedicata alla *Critica della filosofia kantiana*, Schopenhauer si era spinto sino a riconoscere come «la base dell'intera filosofia kantiana», «la sua anima e il suo merito piú significativo», precisamente la «costituzione onirica del mondo»: Kant «riuscì in questo intento scomponendo e mostrando pezzo per pezzo, in modo straordinariamente accorto e ingegnoso, l'intero meccanismo della nostra facoltà conoscitiva, per mezzo della quale viene a costituirsi la fantasmagoria del mondo oggettivo» (cfr. *Mondo 2013*, p. 535).]

<sup>4</sup> [Penso, dunque sono. Cfr. CARTESIO, *Principi della filosofia*, I, 7 e 10; *Discorso sul metodo*, IV.]

resto, qualsiasi cosa sia, è comunicato solo da esso e da esso condizionato, e di conseguenza ne dipende. Perciò è giusto che si consideri Cartesio come il padre della filosofia moderna, e che la si faccia iniziare con lui. Proseguendo su questa via, Berkeley giunse, non molto tempo dopo, all'autentico idealismo, vale a dire alla conoscenza che ciò che si estende nello spazio, ossia il mondo oggettivo, materiale, in generale, come tale esiste esclusivamente nella nostra rappresentazione, e che è falso, anzi assurdo, attribuirgli, in quanto tale, un'esistenza al di fuori di ogni rappresentazione e indipendente dal soggetto conoscente, ossia ammettere una materia semplicemente presente ed esistente di per se stessa. Questo modo di vedere assai corretto e profondo costituisce tuttavia propriamente l'intera filosofia di Berkeley: egli si è esaurito in esso.

La vera filosofia, perciò, deve in ogni caso essere idealistica; anzi, essa deve esserlo foss'anche soltanto per essere onesta. Poiché non c'è niente di piú certo del fatto che nessuno può mai uscir fuori da sé per identificarsi immediatamente con le cose che sono diverse da lui; e che invece tutto ciò di cui abbiamo una cognizione sicura, e quindi immediata, trova posto all'interno della sua coscienza. Al di là e al di fuori di essa non si può dare alcuna certezza immediata; ma i principî primi fondamentali di una scienza debbono possedere proprio una certezza di questo genere. È del tutto conforme al punto di vista delle altre scienze l'assumere il mondo oggettivo come senz'altro dato; ma non è così per il punto di vista della filosofia, il quale deve riportarsi a ciò che è primo e originario. Solo la coscienza è immediatamente data, e perciò il suo fondamento è circoscritto ai fatti della coscienza: vale a dire che essa è essenzialmente idealistica. – Il realismo, che, essendo in apparenza conforme alla realtà dei fatti, trova credito presso gli intelletti rozzi, prende le mosse in effetti da un'assunzione arbitraria ed è perciò un precario castello in aria, in quanto trascura o rinnega quello che è il primo fra tutti i fatti possibili: che tutto ciò che noi conosciamo si trova all'interno della coscienza. Infatti, che l'esistenza oggettiva delle cose sia condizionata da qualcosa che le rappresenti, e che, di conseguenza, il mondo oggettivo esista solo come rappresentazione non è affatto un'ipotesi, né tanto meno una proposizione arbitraria imposta d'autorità, men che meno un paradosso messo in campo solo per il gusto della disputa: si tratta invece della verità piú certa e piú semplice, la cui conoscenza è resa difficile solo dal fatto



che essa è sin troppo semplice e che non tutti hanno una capacità di riflessione sufficiente a ricondurli agli elementi primi della loro coscienza delle cose. Un'esistenza oggettiva assoluta e in se stessa non si può dare in nessun caso; anzi, un'eventualità del genere è del tutto inconcepibile, poiché ciò che è oggettivo esiste, come tale, sempre ed essenzialmente nella coscienza di un soggetto, del quale è dunque rappresentazione, condizionata di conseguenza dal soggetto stesso e, inoltre, dalle forme della rappresentazione, che, come tali, appartengono al soggetto, non all'oggetto.

A prima vista sembra del tutto certo che il mondo oggettivo ci sarebbe anche se non esistesse alcun essere conoscente, poiché lo si può pensare *in abstracto* senza che venga alla luce la contraddizione che esso porta dentro di sé. – Solo se si vuole realizzare questo pensiero astratto, vale a dire se lo si vuole ricondurre a rappresentazioni intuitive, in forza delle quali soltanto esso (come ogni astratto) può avere contenuto e verità; e perciò solo se si cerca di immaginare un mondo oggettivo senza un soggetto conoscente, allora ci si rende conto che ciò che si immagina in questo modo è in verità il contrario di ciò che ci si era proposti di immaginare, ossia nient'altro che un processo che si svolge nell'intelletto di un soggetto conoscente che coglie intuitivamente un mondo oggettivo, e dunque proprio ciò che si era voluto escludere. Questo mondo intuitivo e reale, infatti, è evidentemente un fenomeno cerebrale: perciò nell' assunto che esso debba esserci, in quanto tale, anche indipendentemente da tutti i cervelli, si cela una contraddizione.

L'obiezione fondamentale che si può muovere all'indispensabile ed essenziale idealità di tutti gli oggetti, obiezione che, in modo più o meno chiaro, si agita in ciascuno di noi, è senza dubbio questa: anche la persona | che io stesso sono è oggetto per un altro, del quale è dunque una rappresentazione; e tuttavia io so con certezza che continuerei a esserci, anche senza che costui si rappresentasse questa mia persona. Ma anche tutti gli altri oggetti stanno con il suo intelletto nella stessa relazione in cui io sto con esso: ne segue che anch'essi continuerebbero a esserci anche senza che quell'altro se li rappresentasse. – Ecco la mia risposta: quell'altro, come oggetto del quale io considero ora la mia persona, non è semplicemente il soggetto, bensì anzitutto un individuo conoscente. Perciò, se anche costui non ci fosse, e se addirittura in generale non esistesse nessun altro essere conoscente eccetto me stesso, anche in questo caso non sarebbe in nessun modo soppresso quel soggetto nella rappresentazione del

quale soltanto esistono tutti gli oggetti. Poiché anche io stesso sono questo soggetto, proprio come lo è ogni essere conoscente. Di conseguenza, nel caso in questione, senza dubbio la mia persona ci sarebbe ancora, ma nuovamente come rappresentazione, vale a dire nella mia propria conoscenza. Essa infatti viene conosciuta, anche da me stesso, sempre e solo mediatamente e mai in modo immediato, poiché tutto l'essere-rappresentato è un essere mediato. Vale a dire che io conosco il mio corpo come oggetto, ossia come una realtà estesa, dislocata nello spazio e capace di agire solo nell'intuizione del mio cervello, la quale viene comunicata tramite i sensi, sui cui dati l'intelletto intuente esercita la propria funzione, che è quella di risalire dall'effetto alla causa, sì che, mentre l'occhio vede il corpo o le mani lo toccano, esso costruisce quella figura tridimensionale che si presenta nello spazio come quel corpo che è il mio. In nessun modo però, nemmeno nella sensibilità complessiva del corpo o nell'autocoscienza interiore, mi è data immediatamente una qualche estensione, forma e attività; queste ultime verrebbero in tal caso a coincidere con il mio stesso essere, il quale quindi, per esistere in questo modo, non avrebbe bisogno di alcun altro essere, nella conoscenza del quale venire raffigurato. Piuttosto, quella sensibilità complessiva, come anche l'autocoscienza, esistono immediatamente solo in relazione con la volontà, vale a dire sotto forma del gradevole o dello sgradevole, e come ciò che è attivo negli atti della volontà i quali, per l'intuizione esteriore, si presentano come azioni del corpo. Segue da ciò che l'esistenza della mia persona o del mio corpo come un che di esteso e di attivo presuppone sempre un che di conoscente diverso da esso, poiché esso è essenzialmente un'esistenza nell'apprensione, nella rappresentazione, e dunque è essenzialmente un'esistenza per un altro. In effetti, sia che il cervello nel quale essa si raffigura appartenga ad essa oppure a una persona estranea, abbiamo sempre a che fare con un fenomeno cerebrale. Nel primo caso la nostra persona si scompone poi in conoscente e conosciuto, in oggetto e soggetto, che qui, come dappertutto, stanno l'uno di contro all'altro senza poter essere separati e senza poter essere unificati. – Se ora dunque la mia propria persona, per esistere come tale, necessita sempre di un essere conoscente, allora ciò dovrà valere almeno nella stessa misura anche per gli altri oggetti, per i quali l'obiezione sopra riferita voleva rivendicare un'esistenza indipendente dalla conoscenza e dal suo soggetto.

Intanto si capisce che l'esistenza che è condizionata da un essere

conoscente è solamente l'esistenza nello spazio, ossia quella di una realtà estesa e agente: solo quest'ultima è sempre una realtà conosciuta, e di conseguenza un'esistenza per un altro. Viceversa, ogni realtà che esiste in questo modo può avere anche una esistenza per se stessa, per la quale non necessita di alcun soggetto. Tuttavia quest'esistenza non può essere di per se stessa estensione e attività (le quali costituiscono, congiuntamente, la capacità di riempire uno spazio), ma è necessariamente un essere di altro tipo, vale a dire quello di una cosa in se stessa, la quale, proprio in quanto tale, non può mai essere oggetto. – Sarebbe dunque questa la risposta all'obiezione principale che abbiamo avanzato più sopra, la quale perciò non invalida la verità fondamentale che il mondo che è presente oggettivamente può esistere solo nella rappresentazione, ossia solo per un soggetto.

Si osservi qui ancora che lo stesso Kant non può aver pensato, tra le sue cose in sé, alcun oggetto, per lo meno sino a che si è mantenuto consequenziale. Questo risulta infatti già dal fatto che egli ha dimostrato che lo spazio, come anche il tempo, sono una semplice forma nella nostra intuizione che, di conseguenza, non appartiene alle cose in sé. Ciò che non si trova nello spazio né nel tempo non può nemmeno essere un oggetto: quindi l'essere delle cose in sé non può più essere un che di oggettivo, ma solo una realtà di tutt'altro genere, una realtà metafisica. Di conseguenza, in quel principio kantiano è già contenuto anche il fatto che il mondo oggettivo esiste solo come rappresentazione.

Nulla è stato così continuamente, possiamo dire ostinatamente, e sempre di nuovo ripetutamente frainteso, come l'idealismo, nella misura in cui esso viene interpretato come una negazione della realtà empirica del mondo esterno. Si basa su ciò il continuo richiamo al sano buon senso che compare con varie trasformazioni e sotto diverse spoglie come, per esempio, la persuasione fondamentale della scuola scozzese<sup>5</sup>, o la fede jacobiana

<sup>5</sup> [Schopenhauer si riferisce alla cosiddetta filosofia del senso comune, sviluppata nell'ambito della scuola scozzese fondata ad Aberdeen da Thomas Reid (1710-96), che fu il successore di Adam Smith alla cattedra di filosofia morale dell'Università di Glasgow e che, nel 1764, scrisse una *Ricerca sulla mente umana in base ai principi del senso comune* (se ne veda la trad. it. curata da A. Santucci, Utet, Torino 1975, rist. 1996, corredata da un'utile bibliografia). La critica che Reid rivolse allo scetticismo (in particolare a David Hume) muoveva dalla convinzione che proprio e solo il senso comune potesse consentire di affrontare in modo efficace il problema della conoscenza: il contenuto del senso comune – e anzitutto il riconoscimento della realtà del mondo esterno – si costituisce come un che di certo, che la filosofia non può negare ma solo, semmai, discutere e chiarire. Esponenti della scuola scozzese furono, oltre al suo fondatore, D. Stewart, T. Brown, J. Mackintosh, W. Hamilton, J. McCosh.]

nella realtà del mondo esterno<sup>6</sup>. Il mondo esterno non ci si dà in nessun modo in credito, come racconta invece Jacobi, e nemmeno viene da noi accolto per credenza o per fede<sup>7</sup>: esso si dà così com'è, e mantiene immediatamente ciò che promette. Ci si deve rammentare che Jacobi, che ha presentato un tal genere di sistema del mondo basato sul credito e che per fortuna lo ha trasmesso ad alcuni professori di filosofia che per trent'anni gli hanno fatto eco filosofeggiando comodamente e verbosamente, è quello stesso Jacobi che ha denunciato dapprima Lessing come spinozista, e più tardi Schelling come ateo, ricevendo da quest'ultimo la nota e ben meritata punizione<sup>8</sup>. Coerente con uno zelo di questo genere egli, abbassando il mondo esterno a mero oggetto di fede, ha voluto solo aprire una porticina alla fede in generale e preparare il credito per ciò che effettivamente avrebbe poi dovuto essere portato in credito all'uomo; come se, per introdurre della cartamoneta, ci si volesse appellare al fatto che il valore della moneta sonante consiste

<sup>6</sup> [Cfr. F. H. JACOBI, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* («David Hume sulla fede, o Idealismo e realismo»), Breslau 1787; Leipzig, 1815; rist. anast. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976; trad. it. *Idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, De Silva, Torino 1948.]

<sup>7</sup> [Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) riteneva che la nostra convinzione dell'esistenza delle cose del mondo esterno avesse come unico fondamento una rivelazione miracolosa: «Mediante la fede noi sappiamo che abbiamo un corpo, e che fuori di noi esistono altri corpi ed altri esseri pensanti. Una rivelazione verace, meravigliosa! Poiché noi sentiamo solo il nostro corpo, in questo o quell'altro stato; e mentre lo sentiamo in questo o quell'altro stato, avvertiamo non solo i suoi mutamenti, ma anche qualcosa di affatto diverso, che non è né semplicemente sensazione né pensiero, cioè altre cose reali, e invero con la certezza con cui avvertiamo noi stessi [...]». Così dunque abbiamo una rivelazione della natura, la quale non solo comanda, ma costringe gli uomini a credere e ad ammettere mediante la fede verità eterne» (in: *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, trad. it. di F. Capra, riveduta da V. Verra, Laterza, Bari 1969, pp. 135-36).]

<sup>8</sup> [Nelle lettere a Mendelssohn sulla dottrina di Spinoza, citate nella nota precedente, Jacobi accusò Lessing di spinozismo, ossia di ateismo (la dottrina di Spinoza infatti, identificando dio e natura e configurandosi come la quintessenza del razionalismo, si risolverebbe secondo Jacobi in un panteismo e in un fatalismo ateistici). Il suo scritto suscitò tra il 1811 e il 1812 una vasta polemica (nella quale intervennero, tra gli altri, Goethe, Herder e Schelling) che si tramutò ben presto in una riscoperta e in una rivalutazione della filosofia di Spinoza. Schelling, in particolare, attaccò direttamente Jacobi nello scritto *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u.s.f. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* («Replica di Schelling allo scritto sulle cose divine del Signor F. H. Jacobi e all'accusa, che in quello scritto gli viene mossa, di professare un ateismo ingannevole e menzognero»), Cotta, Tübingen 1812 (lo si legge in *Sämtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart 1856-61, vol. VIII, pp. 19-136). Sul rapporto Schelling-Jacobi, cfr., oltre a VERRA, *F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di Filosofia, Torino 1963, pp. 252-56 e 294-300, L. S. FORD, *The controversy between Schelling and Jacobi*, in «Journal of the history of philosophy», 1965, pp. 75-89; trad. ted. *Streit um die göttlichen Dinge: die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, con una introduzione di W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967).]

in effetti solo nel marchio che lo Stato ha impresso in essa. Jacobi, nel suo filosofema relativo alla realtà del mondo esterno ammessa per fede, è in tutto e per tutto il «realista trascendentale, che gioca a fare l'idealista empirico» biasimato da Kant (*Critica della ragione pura*, prima edizione, p. 369)<sup>9</sup>.

Il vero idealismo, viceversa, è dunque non l'idealismo empirico, bensì quello trascendentale<sup>10</sup>, che non tocca la realtà empirica del mondo, ma tien fermo però che ogni oggetto, e dunque il reale empirico in generale, è doppiamente condizionato dal soggetto: in un primo senso lo è materialmente, ossia come oggetto in generale, poiché un'esistenza oggettiva è pensabile solo in confronto a un soggetto e come sua rappresentazione; in un secondo senso lo è formalmente, in quanto le modalità dell'esistenza dell'oggetto, ossia del suo venire rappresentato (spazio, tempo, causalità), provengono dal soggetto, sono predisposte nel soggetto. L'idealismo semplice, quello berkeleyano, che concerne l'oggetto in generale, si connette dunque immediatamente a quello kantiano, che riguarda le particolari modalità secondo le quali si dà l'essere oggettivo. Il che dimostra che il mondo materiale nella sua interezza, con i suoi corpi nello spazio, che sono estesi e che, per mezzo del tempo, hanno delle relazioni causali reciproche, e ciò che ne dipende, non è un qualcosa che sussista indipendentemente dalla nostra testa, ma qualcosa che ha i propri presupposti fondamentali nelle nostre funzioni cerebrali, mediante le quali e nelle quali soltanto è possibile un siffatto ordine oggettivo delle cose; poiché tempo, spazio e causalità, su cui si basano tutti quei processi reali e oggettivi, non sono essi stessi altro che funzioni del cervello; e dimostra che dunque quell'ordine imm modificabile delle cose che fornisce il criterio e il filo conduttore della loro realtà empirica proviene esso stesso solamente dal cervello e solo da esso riceve le proprie credenziali. Questo è stato ampiamente e approfonditamente dimostrato da Kant, anche se lui non nomina il cervello, ma parla invece della «facoltà conoscitiva»<sup>11</sup>. Egli ha addirittura

<sup>9</sup> [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. I, *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*, pp. 671-79.]

<sup>10</sup> [Sul rapporto tra «idealismo empirico» e «idealismo trascendentale» cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, pp. 414 sgg.]

<sup>11</sup> [Sin dalla *Prefazione alla prima edizione* Kant stabilisce infatti in modo inequivoco che «la critica della ragione pura» non è «una critica dei libri e dei sistemi» ma, appunto, la «critica della facoltà della ragione in generale» (*ibid.*, p. 65).]

cercato di provare che quell'ordine oggettivo nel tempo, nello spazio, nella causalità, nella materia, eccetera, sul quale in ultima analisi si basano tutti i processi del mondo reale, ove lo si consideri esattamente, non lo si può nemmeno pensare come un mondo sussistente di per se stesso, ossia come l'ordine delle cose in se stesse, o come un che di assolutamente oggettivo e di semplicemente sussistente, in quanto, se si cerca di pensarlo sino in fondo, porta alla contraddizione. Esporre questo era il compito delle antinomie<sup>12</sup>; io tuttavia ho dimostrato, nell'*Appendice* della mia opera, il fallimento di questo tentativo. – Invece la dottrina kantiana, anche senza le antinomie, consente di comprendere che le cose e le modalità della loro esistenza sono inscindibilmente connesse con la coscienza che abbiamo di esse; chi perciò ha afferrato chiaramente questo consegue subito la persuasione che l'ipotesi secondo la quale le cose esisterebbero come tali anche al di fuori della nostra coscienza e indipendentemente da essa è un'ipotesi davvero assurda. Il fatto cioè che noi siamo immersi così profondamente in tempo, spazio, causalità e in tutto il processo regolare dell'esperienza che ne deriva; il fatto che noi (e anzi persino gli animali) ci sentiamo in essi del tutto a casa nostra e ci sappiamo orientare in essi sin da principio; questo non sarebbe possibile se il nostro intelletto fosse una cosa e le cose un'altra; il che ci diventa comprensibile solo se l'uno e le altre costituiscono un tutto, se l'intelletto stesso crea quell'ordine ed esiste solo per le cose, le quali a loro volta esistono solo per esso.

Ma anche prescindendo dalle profonde prospettive che solo la filosofia kantiana è riuscita ad aprire, si può ugualmente dimostrare l'inammissibilità dell'assunto, così ostinatamente sostenuto, del realismo assoluto, o quanto meno la si può rendere percepibile semplicemente illustrandone il significato per mezzo di considerazioni come, per esempio, la seguente. – Il mondo deve esistere, secondo il realismo, così come noi lo conosciamo, anche indipendentemente da questo nostro conoscerlo. Adesso noi vogliamo per una volta rimuovere tutti gli esseri conoscenti, lasciando rimanere dunque solo la natura inorganica e quella vegetale. Lasciamo che roccia, albero e ruscello esistano, e anche il cielo azzurro; sole, luna e stelle rischiarano questo mondo come facevano prima; solo, purtroppo, lo rischiarano invano, in quanto non c'è occhio alcuno che li possa vedere. In un secondo momento, però, vogliamo, in aggiunta, introdurre un essere conoscente. Adesso dunque, nel suo

<sup>12</sup> [Cfr. *ibid.*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, pp. 352 sgg.]

cervello, quel mondo viene a essere raffigurato nuovamente e si ripete dentro di lui esattamente così com'era prima al di fuori di lui. A quel primo mondo se ne è aggiunto un secondo, che, sebbene sia del tutto separato dal primo, è simile ad esso fin nei più piccoli particolari. Proprio come il mondo oggettivo si trova nell'infinito spazio oggettivo, così adesso il mondo soggettivo di questa intuizione si trova nello spazio soggettivo del conoscere. Quest'ultimo però sa già, in anticipo rispetto al primo, che quello spazio che sta là fuori è infinito, e può addirittura indicare con esattezza e in modo particolareggiato la regolarità complessiva di tutte le relazioni che in esso sono possibili e non ancora reali, e non ha bisogno di un riscontro successivo; e con altrettanta precisione sa fare affermazioni sullo scorrere del tempo, come anche a proposito della relazione tra causa ed effetto, che là fuori guida i mutamenti. Io penso che tutto questo si riveli, a una più attenta considerazione, sufficientemente assurdo e che perciò conduca alla convinzione che quell'assoluto mondo oggettivo, esterno alla testa, indipendente da essa e anteriore a ogni conoscenza, che noi dapprima abbiamo immaginato di avere pensato, era già esso proprio nient'altro che il secondo mondo, quello conosciuto soggettivamente, il mondo della rappresentazione, che è il solo che noi siamo effettivamente in grado di pensare. Di conseguenza si impone da sé l'ammissione che il mondo così come

12 lo conosciamo, esiste anche solo per la nostra | conoscenza, quindi soltanto nella rappresentazione, e non ha alcuna esistenza

\* Consiglio qui soprattutto un passo dei Vermischte Schriften [«Scritti vari»] del Lichtenberg (Göttinga 1801, vol. II, pp. 12 sgg.): «Eulero, nelle sue Lettere su varie questioni della scienza naturale (vol. II, p. 228) dice che i tuoni e i fulmini ci sarebbero ugualmente anche se non fosse presente alcun uomo. Si tratta di una convinzione davvero diffusa, ma io debbo confessare che non mi è mai stato facile comprenderla fino in fondo. Mi sembra sempre che il concetto di essere sia un che di preso a prestito dal nostro pensiero, e che se non ci fosse alcuna creatura senziente e pensante, nulla potrebbe più essere».

Invece sull'assunto, che abbiamo appena sottoposto a critica,

<sup>13</sup> [Georg Christoph Lichtenberg (1742-99), fu professore di fisica a Göttingen, oltre che scrittore e pensatore originale (il lettore italiano se ne può fare un'idea grazie al volume *Lo scandaglio dell'anima. Aforismi e lettere*, a cura di A. Verrecchia, Rizzoli, Milano 2002). *Supplementi* 1930, tomo I, p. 12, omette la nota, peraltro aggiunta da Hübscher alla versione 1859 dell'opera].

di un mondo oggettivo e di un mondo soggettivo, entrambi nello spazio, e sull'impossibilità, che sorge da questo presupposto, di un passaggio, di un ponte tra i due, si basa la controversia a proposito della realtà del mondo esterno, che è stata presa in considerazione nel § 5 del primo volume, riguardo al quale debbo aggiungere ancora quanto segue.

Il soggettivo e l'oggettivo non costituiscono un *continuum*: ciò di cui si ha coscienza immediata è delimitato dalla pelle, o piuttosto dalle estremità terminali dei nervi che si dipartono dal sistema cerebrale. Al di là di essi si trova un mondo del quale non abbiamo altra notizia se non attraverso le immagini nella nostra testa. Ora, il problema è se e sino a che punto a queste corrisponda un mondo che sussiste indipendentemente da noi. La relazione tra i due potrebbe costituirsi soltanto con la mediazione della legge di causalità, poiché solo quest'ultima conduce da una realtà data a un'altra del tutto diversa da essa. Ma anche questa legge deve innanzitutto certificare la propria validità. Ora, essa deve avere o un'origine oggettiva oppure un'origine soggettiva: in entrambi i casi, però, essa si trova sull'una o sull'altra delle due sponde, e non può dunque servire da ponte. Se, come hanno ritenuto Locke e Hume, essa è ricavata *a posteriori*, e dunque derivata dall'esperienza, la legge di causalità ha un'origine oggettiva, appartiene dunque essa stessa a quel mondo esterno intorno al quale ci stiamo | interrogando, e non può perciò garantirne la realtà, dato che in questo caso, secondo il metodo di Locke, la legge di causalità verrebbe provata dall'esperienza e la realtà dell'esperienza verrebbe provata dalla legge di causalità. Se, al contrario, è data *a priori*, come più correttamente Kant ci ha insegnato, essa ha un'origine soggettiva<sup>14</sup>, ed è perciò chiaro che con essa rimaniamo sempre nel dominio del soggettivo. Poiché nell'intuizione l'unico dato realmente empirico è costituito dall'ingresso di una sensazione nell'organo di senso, il presupposto che essa debba avere, anche solo in generale, una causa si basa su una legge che è radicata nella forma del nostro conoscere, ossia nelle funzioni del nostro cervello, la cui origine perciò è tanto soggettiva quanto lo è quella di ogni percezione sensibile. In conseguenza di questa legge, la causa presupposta per la sensazione data prende subito forma nell'intuizione come oggetto, il quale ha lo spazio e il tempo come forme della propria manifestazione fenomenica. An-

<sup>14</sup> [La causalità, infatti, è per Kant una delle categorie dell'intelletto.]

che queste stesse forme hanno però, a loro volta, un'origine interamente soggettiva, poiché costituiscono le modalità della nostra facoltà dell'intuizione. Quel passaggio dalla percezione sensibile alla sua causa, che, come ho ripetutamente messo in evidenza, sta a fondamento di ogni intuizione sensibile, è in verità sufficiente a informarci della presenza empirica nello spazio e nel tempo di un oggetto empirico, ed è dunque del tutto commisurato alle necessità della vita pratica; esso non è però in nessun modo sufficiente a darci una spiegazione dell'esistenza e dell'essenza in sé di quei fenomeni che si sono prodotti per noi in questo modo, o piuttosto del loro sostrato intelligibile. Che dunque, in occasione di certe sensazioni che penetrano nei miei organi di senso, si sviluppi nella mia testa una intuizione di cose estese nello spazio, permanenti nel tempo e attive causalmente, non mi dà affatto il diritto di supporre che queste stesse cose esistano anche in se stesse, ossia indipendentemente dalla mia testa e al di fuori di essa, con quel genere di proprietà che ad esse appartengono incondizionatamente. – Questa è la corretta conclusione alla quale giunge la filosofia kantiana<sup>15</sup>. Conclusione che si connette a un risultato precedente, altrettanto corretto ma molto più facilmente comprensibile, conseguito da Locke. Se dunque, come ammette la dottrina di Locke, anche per le percezioni sensibili vengono senz'altro assunte delle cose esterne come loro cause<sup>16</sup>, non può però esserci alcuna somiglianza tra la sensazione, nella quale consiste l'effetto, e il carattere oggettivo della causa che la provoca; la sensazione, infatti, come funzione organica, è determinata soprattutto dal carattere assai articolato e complesso dei nostri organi di senso, ed è perciò sì stimolata soltanto dalla cau-

14

<sup>15</sup> [«L'*Analitica trascendentale* porta dunque a questo importante risultato: l'intelletto, *a priori*, non può far altro che anticipare la forma d'una esperienza possibile in generale; e poiché, inoltre, solo ciò che è fenomeno può divenire oggetto d'esperienza, l'intelletto non può mai varcare i confini della sensibilità, nel cui ambito soltanto ci vengono dati gli oggetti. I principi di cui è in possesso non sono altro che principi dell'esposizione dei fenomeni e il nome risonante di ontologia, che pretende di dare in una teoria sistematica conoscenze sintetiche *a priori* delle cose in generale (per esempio, il principio di causalità) deve cedere il posto a quello modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro» (*Critica della ragione pura, Analitica trascendentale*, Libro II, cap. III, pp. 270-71).]

<sup>16</sup> [Le idee semplici, che la mente non può in alcun modo produrre da sé, «debbono essere necessariamente il prodotto di cose operanti sulla mente in una maniera naturale, e producenti in essa quelle percezioni alle quali, per la saggezza e la volontà del nostro Fattore, sono preordinate e adattate. Dal che segue che le idee semplici non sono finzioni della nostra fantasia, bensì prodotti naturali e regolari delle cose fuori di noi, realmente operanti sopra di noi» (J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, Libro quarto, § 4, trad. it. di C. Pellizzi, rivista da G. Farina, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 636).]

sa esterna, ma giunge poi a compimento in piena conformità alle proprie leggi, ed è dunque del tutto soggettiva. – La filosofia di Locke è una critica delle funzioni sensibili; Kant invece ci ha offerto la critica delle funzioni cerebrali. – Ora però, al di sotto di tutto questo, bisogna stendere il risultato berkeleyano da me rinnovato, per il quale ogni oggetto, qualsiasi origine esso possa avere, è determinato già come oggetto dal soggetto, vale a dire che esso è essenzialmente solo una rappresentazione di quest'ultimo. L'obiettivo del realismo è appunto l'oggetto senza soggetto; ma una cosa di questo genere è impossibile pensarla.

Da tutta questa esposizione deriva sicuramente e chiaramente che l'intento di comprendere l'essenza in sé delle cose non può essere in alcun modo condotto a termine percorrendo la via della semplice conoscenza e della semplice rappresentazione, poiché questa giunge alle cose sempre dall'esterno, e perciò è condannata a rimanere eternamente al di fuori di esse. Quell'intento potrebbe venire conseguito solo se noi stessi ci trovassimo all'interno delle cose, nel qual caso esso ci sarebbe immediatamente noto. Sino a che punto le cose stiano così è questione che sarà trattata nel secondo libro. Ma sino a che noi, come in questo primo libro, restiamo fermi alla comprensione oggettiva, e dunque alla conoscenza, il mondo è e rimane una semplice rappresentazione, poiché qui non c'è via che sia in grado di condurci al di là di esso.

Inoltre, poi, il tener fermo il punto di vista idealistico è un contrappeso necessario contro il punto di vista materialistico. La controversia intorno al reale e all'ideale può infatti anche essere vista come qualcosa che concerne l'esistenza della materia, poiché, in ultima analisi, l'oggetto del contendere è la realtà o l'idealità di quest'ultima. La materia come tale sussiste solo nella nostra rappresentazione, oppure è anche indipendente da essa? In quest'ultimo caso essa sarebbe la cosa in sé, e chi ammette una materia che esista in sé deve anche, coerentemente, essere un materialista, ossia fare della materia il principio esplicativo di tutte le cose. | Chi, al contrario, nega che essa sia la cosa in sé è *eo ipso* idealista. Tra i moderni, la realtà della materia l'ha sostenuta schiettamente e senza giri di parole soltanto Locke<sup>17</sup>; per questo

15

<sup>17</sup> [«Nel mondo non ci sono che due specie di esseri che l'uomo conosca, o concepisca. Primo, ci sono quelli puramente materiali, privi di senso, percezione o pensiero [...]. Secondo, ci sono esseri sensibili, pensanti e percipienti, quali ci accorgiamo di essere noi stessi» (LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana* cit., Libro quarto, § 9, p. 706).]

la sua dottrina ha condotto, attraverso la mediazione di Condillac<sup>18</sup>, al sensismo<sup>19</sup> e al materialismo dei francesi<sup>20</sup>. Schiettamente e senza correzioni di sorta la materia l'ha negata solo Berkeley<sup>21</sup>. La contrapposizione radicale è dunque tra idealismo e materialismo, rappresentati nei loro estremi da Berkeley e dai materialisti francesi (Holbach). Fichte qui non lo si deve nemmeno menzionare: non merita alcun posto tra i veri filosofi, tra questi eletti dell'umanità che, con profonda serietà, non cercano il proprio vantaggio, bensì la verità, e che perciò non debbono venire confusi con quei tali che, con il pretesto di cercare la verità, hanno di mira soltanto il loro successo personale. Fichte è il padre della pseudofilosofia, del metodo disonesto che cerca di ingannare con l'uso ambiguo delle parole, con discorsi incomprensibili e sofismi, e tenta inoltre di imporsi con un tono di superiorità, e dunque di gabbare coloro i quali hanno desiderio di apprendere; è noto che questo metodo, dopo che anche Schelling l'ebbe utilizzato, ha raggiunto il suo apice in Hegel, con il quale è maturato sino a diventare vera e propria ciarlataneria. Chi

<sup>18</sup> [L'illuminista francese Étienne Bonnot, abate di Condillac (1714-80) – autore di un *Saggio sulle origini delle conoscenze umane* (1746) e di un *Trattato delle sensazioni* (1754) – che da Locke ricavò le tesi fondamentali della propria gnoseologia. Cfr. *Opere di Condillac*, a cura di C. A. Viano, Utet, Torino 1976. Su di lui e sui suoi rapporti con Locke cfr. M. DAL PRA, *Condillac*, Bocca, Milano 1942; J. DERRIDA, *L'archeologia del frivolo. Saggio su Condillac*, trad. it., con una introduzione di M. Ferraris, Dedalo, Bari 1992.]

<sup>19</sup> [Con sensismo si indicano quelle dottrine filosofiche che – come quella di Condillac – vedono nella sensazione la fonte di tutte le nostre conoscenze e riconducono ad essa tutte le attività della mente.]

<sup>20</sup> [Per il materialismo illuminista – connesso strettamente, anche se non sempre, al sensismo – la materia è l'unica realtà agente, una convinzione che fu sovente utilizzata, in ambiente illuminista, in funzione antireligiosa e antimetafisica. Si vedano, per esempio, J. OFFRAY DE LA METTRIE (1709-51), *L'homme machine*; trad. it. in *L'uomo macchina e altri scritti*, a cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano 1955; e in *Opere filosofiche*, trad. it. a cura di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 163-236; H.-D. D'HOLBACH (1723-89), *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*, London 1770; poi Paris 1821 (di cui esiste una riproduzione anastatica, 2 voll., con un'introduzione di Y. Belaval, Olms Verlag, Hildesheim 1966); trad. it. a cura di A. Negri, *Sistema della natura*, Utet, Torino 1978; C. A. HELVÉTIUS (1715-71), *De l'esprit*, Durand, Paris 1758, ora in *Œuvres complètes*, Olms, Hildesheim 1967, vol. III; trad. it. *Dello spirito*, a cura di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma 1970.]

<sup>21</sup> [«Quando prendo in esame le due parti che costituiscono il significato delle parole sostanza materiale, sono convinto che ad esse non sia unito nessun significato chiaro. Ma perché, poi, dovremmo darci la pena di discutere ulteriormente questo *substratum* materiale, o sostegno della figura, del movimento e delle altre qualità sensibili? Non si suppone, così, che tali qualità abbiano un'esistenza indipendente dalla mente? E non è forse questa una contraddizione palese, del tutto inconcepibile?» (G. BERKELEY, *Trattato sui principii della conoscenza umana*, Parte prima, § 17; trad. it. in *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, Utet, Torino 1996, p. 207).]

però, con tutta serietà, accanto a Kant nomina solo quel Fichte e dimostra di non avere la minima idea di chi sia Kant. – Anche il materialismo ha comunque la sua giustificazione. È altrettanto vero sostenere che il conoscente è un prodotto della materia, quanto che la materia è una mera rappresentazione del conoscente; ma anche questa posizione è unilaterale, poiché il materialismo è la filosofia di un soggetto che, nel suo calcolo, ha dimenticato di tener conto di se stesso. Proprio per questo, di contro all'ipotesi che io sia una semplice modificazione della materia, deve essere fatta valere quella che tutta la materia esista solamente nella mia rappresentazione, che non è meno corretta dell'altra. Una conoscenza, peraltro ancora oscura, di questa relazione sembra aver dato origine alla sentenza platonica: «ὕλη ἀληθινὸν ψευδός» (*materia mendacium verax*)<sup>22</sup>.

Il realismo, come si è detto, conduce necessariamente al materialismo. Come infatti l'intuizione empirica ci fornisce le cose in sé, così come esse sono indipendentemente dal nostro conoscere, così l'esperienza ci fornisce anche l'ordine delle cose in sé, ossia il vero e unico ordine del mondo. Questa via conduce però ad ammettere che si dia soltanto una cosa in sé, la materia, della quale tutto il resto è una modificazione, dato che qui il corso della natura è l'assoluto e unico ordine del mondo. Per evitare queste conseguenze, sin quando il realismo godette di un credito indiscusso, venne inoltre prospettato, accanto ad esso, lo spiritualismo, e dunque si ipotizzò l'esistenza di una seconda sostanza al di fuori e accanto alla materia; una sostanza immateriale. Un dualismo e uno spiritualismo di questo genere, ugualmente abbandonati dall'esperienza, dalle prove e dalla comprensibilità, vennero negati da Spinoza e dimostrati falsi da Kant, il quale poté ottenere questo risultato in quanto contemporaneamente reintegrò l'idealismo nei suoi diritti<sup>23</sup>. Insieme con il realismo, infatti, cade allo stesso modo anche il materialismo, come contrappeso del quale era stato escogitato lo spiritualismo, in quanto la materia diventa, insieme al corso della natura, un semplice fenomeno determinato dall'in-

<sup>22</sup> [Il passo non è in effetti di Platone, ma di Plotino; cfr. *Enneadi*, II, 5,5: «La materia è una vera menzogna». Si veda la trad. it., con testo originale a fronte, di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992, pp. 264-65.]

<sup>23</sup> [Con l'idea di un'esperienza «costruita» a priori dal soggetto operando sul materiale empirico. Così, per esempio, l'incipit dell'*Introduzione alla Critica della ragione pura*, nella prima edizione: «L'esperienza è senza dubbio il primo prodotto del nostro intelletto allorché elabora la materia greggia delle impressioni sensibili» (p. 73, nota I).]

telletto, dato che trova la propria esistenza soltanto nella rappresentazione che esso se ne fa. Di conseguenza, contro il materialismo, lo spiritualismo è un rimedio solo apparente e fasullo, mentre un rimedio efficace e veritiero è costituito dall'idealismo che, in quanto fa dipendere il mondo oggettivo da noi, fornisce il contrappeso necessario a quella nostra dipendenza da esso nella quale il corso della natura ci pone. Il mondo da cui, con la morte, mi separo era, d'altra parte, solo mia rappresentazione. Il centro di gravità dell'esistenza ricade nel soggetto. Non viene dimostrata, come nello spiritualismo, l'indipendenza del conoscente dalla materia, bensì la dipendenza di ogni materia da lui. Non c'è dubbio che ciò non sia così facilmente comprensibile e così comodo da maneggiare come lo spiritualismo con le sue due sostanze<sup>24</sup>, ma *χαλεπὰ τὰ καλὰ*<sup>25</sup>.

Ad ogni modo, di contro al punto di partenza soggettivo – «il mondo è mia rappresentazione» – sta provvisoriamente, con il medesimo diritto, quello oggettivo: «il mondo è materia»; o «solo la materia esiste effettivamente» (dato che essa sola non è sottoposta al divenire e al trapassare); o anche «tutto ciò che esiste è materia». Questo è il punto di partenza di Democrito, Leucippo ed Epicuro<sup>26</sup>. Considerato con maggiore attenzione, tuttavia, il prendere le mosse dal soggetto presenta un effettivo vantaggio, poiché con ciò si è già pienamente giustificato | il primo passo. Soltanto la coscienza, infatti, è l'immediato: ma, se andiamo diritti alla materia e ne facciamo il nostro punto di partenza, noi questo lo saltiamo. D'altra parte dovrebbe essere possibile costruire il mondo muovendo dalla materia e dalle sue qualità correttamente, compiutamente ed esaurientemente conosciute (dal che siamo ancora davvero molto lontani). Poiché tutto ciò che si è generato ha effettivamente avuto origine da cause che hanno potuto agire e combinarsi tra loro solo grazie alle forze fondamentali della materia; le quali, tuttavia, debbono almeno essere dimostrabili del tutto *objective*, anche se noi *subjective* non giungeremo mai a conoscerle. In ogni caso, però, una spiegazione e una costruzione del mondo di questo genere non solo avrebbero come fondamento il presupposto di un'esistenza in sé della materia (mentre

<sup>24</sup> [Il «due» viene omissa da *Supplementi* 1930, tomo I, p. 17.]

<sup>25</sup> [«Le cose belle sono davvero difficili» (PLATONE, *Repubblica*, 435c e 497d; trad. it. di R. Radice, in *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, pp. 1174 e 1225).]

<sup>26</sup> [Accomunati qui da Schopenhauer in quanto sostenitori del materialismo atomistico.]

essa, in verità, è condizionata dal soggetto), ma dovrebbero anche far valere e lasciar sussistere in questa materia tutte le sue caratteristiche originarie come semplicemente inspiegabili, e dunque come *qualitates occultae* (si vedano in proposito i §§ 26 e 27 del primo volume). La materia infatti è solo la portatrice di queste forze, come la legge di causalità è solo l'ordinatrice delle sue manifestazioni fenomeniche. Di conseguenza una spiegazione del mondo di questo genere sarebbe pur sempre solo una spiegazione relativa e condizionata, propriamente l'opera di una fisica che a ogni passo aspiri a trasformarsi in una metafisica. – D'altra parte anche il punto di partenza, il principio originario soggettivo – «il mondo è mia rappresentazione» – ha le sue manchevolezze; in parte in quanto è unilaterale, dato che il mondo è, oltre a ciò, ben di più (vale a dire cosa in sé, volontà), e che anzi l'essere rappresentazione gli è in certo qual modo accidentale; in parte però anche in quanto esprime semplicemente l'essere condizionato dell'oggetto da parte del soggetto, senza allo stesso tempo rivelare che anche il soggetto è, come tale, condizionato dall'oggetto. Poiché è vero che il principio di un intelletto rozzo – «il mondo, l'oggetto, esisterebbe ugualmente, anche se non fosse dato alcun soggetto» – è falso, ma altrettanto falso è anche il seguente: «Il soggetto continuerebbe a essere un essere conoscente anche se non avesse alcun oggetto, vale a dire se non avesse assolutamente nessuna rappresentazione». Una coscienza priva di oggetto non è una coscienza. Un soggetto conoscente ha come proprio oggetto dei concetti; un soggetto capace di intuizioni sensibili ha degli oggetti con qualità che corrispondono alla sua organizzazione. Se noi spogliamo il soggetto di tutte le determinazioni e le forme più prossime | del suo conoscere, allora anche nell'oggetto scompaiono tutte le proprietà e non rimane nient'altro che la materia senza forma e senza qualità; quest'ultima, nell'esperienza, la si può trovare tanto poco quanto il soggetto privo delle forme del suo conoscere, ma continua a rimanere di fronte al soggetto nudo come tale, come suo riflesso, che può scomparire solo contemporaneamente ad esso. Se anche il materialismo immagina di non postulare nient'altro che questa materia, magari sotto forma di atomi, esso comunque aggiunge inconsapevolmente non solo il soggetto, bensì anche spazio, tempo e causalità, che si basano su determinazioni peculiari del soggetto.

Il mondo come rappresentazione, il mondo oggettivo, è dunque, per così dire, una sfera con due poli: vale a dire che è certamente

il soggetto cosciente, privo delle forme del suo conoscere, e poi anche la materia grezza, priva di forma e di qualità. L'uno e l'altra sono assolutamente inconoscibili: il soggetto, poiché è il cosciente; la materia, poiché, priva com'è di forma e di qualità, non può essere intuita. Tuttavia costituiscono entrambi le condizioni fondamentali di ogni intuizione empirica. Così, di fronte alla materia grezza, priva di forma, del tutto morta (ossia priva di volontà), che non è data in alcuna esperienza ma che viene però presupposta in ciascuna, sta, come puro opposto, il soggetto cosciente semplicemente come tale, che è parimenti il presupposto di ogni esperienza. Questo soggetto non è nel tempo, poiché il tempo è anzitutto la forma più prossima di tutta la sua attività rappresentativa; la materia che sta di fronte a lui è, in modo corrispondente, eterna, imperitura, perdurante attraverso tutto il tempo, ma non è nemmeno propriamente estesa, poiché l'estensione dà forma, e dunque non è un che di spaziale. Tutto il resto appartiene al processo del continuo nascere e perire, mentre quei due costituiscono i due poli immobili del mondo come rappresentazione. Si può perciò considerare la persistenza della materia come il riflesso del carattere atemporale del soggetto puro, semplicemente assunto come condizione di tutti gli oggetti. Entrambi appartengono all'ambito fenomenico, non a quello della cosa in sé: costituiscono però la struttura fondamentale del fenomeno. Entrambi vengono ritrovati solo mediante l'astrazione, non sono dati nella loro purezza immediata e per sé.

L'errore fondamentale di tutti i sistemi è la mancata comprensione di questa verità, che l'intelletto e la materia sono correlati, vale a dire che l'uno esiste solo per l'altra, che ciascuno dei | due sta e cade insieme all'altro, che l'uno è solo il riflesso dell'altro; anzi, che essi sono propriamente una sola e medesima cosa, considerata da due lati contrapposti (la quale unica cosa – lo anticipo sin d'ora – è la manifestazione fenomenica della volontà, ossia della cosa in sé); che, di conseguenza, entrambi sono secondari, sí che l'origine del mondo non va cercata in nessuno dei due. Ma, in conseguenza<sup>27</sup> di questa mancata comprensione, tutti i sistemi (lo spinozismo, forse, fa eccezione) hanno cercato l'origine di tutte le cose in uno dei due. Taluni sistemi pongono infatti un intelletto, un νοῦς, come assolutamente primo e δημιουργοός<sup>28</sup>, e fanno per-

<sup>27</sup> [Non «conoscenza» come – verosimilmente a causa di un refuso – traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 19.]

<sup>28</sup> [Un intelletto primo e attivo.]

ciò precedere in esso una rappresentazione delle cose e del mondo prima che esse si realizzino effettivamente, distinguendo di conseguenza il mondo reale dal mondo come rappresentazione; il che è falso. Per questo, ciò per mezzo di cui i due vengono distinti, ossia la materia, si presenta ora come una cosa in sé. Di qui si produce la difficoltà del procurare questa materia, la ὕλη, in modo che essa, aggiungendosi alla semplice rappresentazione del mondo, conferisca ad essa realtà. Ora infatti, delle due l'una: o quell'intelletto originario la materia la deve trovare già esistente; ma in questo caso essa sarebbe, proprio come lui, un che di assolutamente primo, e noi otterremmo due primi assoluti, il δημιουργοός e la ὕλη<sup>29</sup>. Oppure invece egli la produce dal nulla; un'ipotesi, questa, alla quale il nostro intelletto si oppone energicamente, dato che esso è in grado di cogliere solo le trasformazioni della materia, e non invece un suo nascere o un suo perire; il che, a ben vedere, dipende proprio dal fatto che la materia ne è il correlato essenziale. – I sistemi che si contrappongono a questo modo di vedere, i quali assumono come assolutamente primo l'altro dei due correlati, ossia la materia, pongono una materia che esisterebbe senza venire rappresentata; il che, come risulta con adeguata chiarezza da tutto quello che abbiamo detto sopra, è una vera e propria contraddizione, dato che noi nell'esistenza della materia pensiamo sempre solo il suo essere rappresentata. Dopo di che, però, tali sistemi si trovano nell'imbarazzo di tirar fuori da questa materia, che è il solo assoluto primo che essi ammettono, anche l'intelletto, che deve infine venire a sapere di essa. Questo punto debole del materialismo l'ho descritto nel § 7 del primo volume. – Dal mio punto di vista, invece, materia e intelletto sono inscindibilmente correlati, esistono solo l'una rispetto all'altro, e sono perciò soltanto relativi: la materia è la rappresentazione dell'intelletto, l'intelletto ciò nella cui rappresentazione soltanto la materia esiste. Entrambi, insieme, costituiscono il mondo come rappresentazione, il quale è appunto | il fenomeno di cui parla Kant, e quindi un che di secondario. A essere primario è ciò che si manifesta, la cosa in se stessa, nella quale noi più avanti impareremo a riconoscere la volontà. Quest'ultima, in sé, non è né qualcosa che rappresenta né qualcosa

<sup>29</sup> [Il demiurgo e la materia. Schopenhauer allude verosimilmente alla dottrina di Anassagora, il quale – così riferisce Aristotele – «disse che, così come negli animali, anche nella natura c'è una Intelligenza che è causa dell'ordine e della armonica distribuzione di ogni cosa» (ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 984 b 15-18; trad. it. di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 1993, vol. II, p. 21).]



che viene rappresentato, bensì qualcosa di completamente diverso dalla modalità della sua manifestazione fenomenica.

Come incisiva conclusione di queste considerazioni, che sono tanto importanti quanto complesse, voglio ora per una volta lasciare che quei due astratti si facciano avanti, personificati e in dialogo tra loro, secondo il modo di procedere caratteristico del *Prabodh Chandro Daya*<sup>30</sup>. Lo si può anche confrontare con un analogo dialogo della materia con la forma che si trova nei primi due capitoli dei *Duodecim principia philosophiae* di Raimondo Lullo<sup>31</sup>.

*Il soggetto.*

Io sono, e al di fuori di me nulla è. Poiché il mondo è mia rappresentazione.

*La materia.*

Presuntuosa follia! Io, io sono: e al di fuori di me nulla è. Poiché il mondo è la mia forma fuggevole. Tu non sei che un mero risultato di una parte di questa forma, e quindi un essere del tutto casuale.

*Il soggetto.*

Che stupida presunzione! Senza di me né tu né la tua forma potreste sussistere: voi dipendete da me. Chi immagina di poter fare a meno di me e poi crede di poter ancora pensare a voi è prigioniero di un inganno grossolano, poiché la vostra esistenza al di fuori della mia rappresentazione è una vera e propria contraddizione, un *sideroxylon*<sup>32</sup>. Che voi siate significa appunto solo che voi venite rappresentate da me. La mia rappresentazione è il luogo della vostra esistenza, della quale io sono perciò la condizione prima.

*La materia.*

Per fortuna il carattere presuntuoso della tua affermazione verrà presto confutato in un modo reale, e non attraverso mere parole. Ancora pochi istanti, e tu – tu non avrai più alcuna esistenza reale, affonderai nel nulla insieme alle tue smargiassate, sarai  
21 passato alla forma dell'ombra e avrai subito il destino | di ognuna

<sup>30</sup> [*Il sorgere della luna della conoscenza*, un dramma allegorico-filosofico del poeta indiano Krishna-Micra, vissuto tra l'XI e il XII secolo. Schopenhauer conobbe l'opera nella traduzione inglese di J. Taylor, *Prabod'h Chandro'daya, or the moon of Intellect; an allegorical Drama*, Longman, London 1812, che era presente nella sua biblioteca (HN, V, n. 1168, p. 341) e della quale è disponibile anche una recente riedizione (Kessinger Publishing, Whitefish 2006).]

<sup>31</sup> [RAIMONDO LULLO, *Duodecim principia philosophiae* (noto anche come *Liber lamentationis philosophiae*), Paris 1311, capi. I (*De forma*) e II (*De materia*). Se ne veda la trad. it. curata da L. Orbetello, *Il lamento della filosofia*, Nardini, Firenze 1991.]

<sup>32</sup> [Un «ferro ligneo». Cfr. *Mondo* 2013, § 7, p. 62, nota 45.]

delle mie fuggevoli forme. Io invece, io resto, inviolata e integra, di millennio in millennio, attraverso il tempo infinito, e osservo imperturbabile il gioco del mutamento delle mie forme.

*Il soggetto.*

Questo tempo infinito lungo il quale ti vanti di vivere è presente, come l'infinito spazio che tu riempi, solo nella mia rappresentazione; anzi, è la semplice forma della mia rappresentazione, che io porto pronta dentro di me e nella quale tu ti presenti, che ti accoglie, ed è soltanto grazie ad essa che tu esisti. L'annientamento con cui mi minacci, invece, non mi tocca per niente, altrimenti anche tu saresti annientata insieme a me; l'annientamento tocca piuttosto solamente l'individuo, che per breve tempo è il mio sostegno e che, come tutto il resto, viene rappresentato da me.

*La materia.*

Se anche io ti concedo tutto questo e accetto quindi di considerare la tua esistenza, che è in effetti inscindibilmente legata a quella di questi individui destinati a perire, come un che capace di consistere autonomamente, essa continua comunque a dipendere dalla mia. Poiché tu sei soggetto solo in quanto hai un oggetto, e questo oggetto sono io. Del tuo oggetto io sono il nocciolo e il contenuto, ciò che in esso vi è di permanente, che lo tiene insieme e senza il quale esso ci si presenterebbe così sconnesso e così privo di consistenza come lo sono i sogni e le fantasie dei tuoi individui, i quali hanno comunque preso a prestito da me persino il loro contenuto apparente.

*Il soggetto.*

Fai bene a non voler contestare la mia esistenza per il fatto che essa è legata agli individui, poiché con la stessa indissolubilità con la quale io sono incatenata ad essi tu sei incatenata a tua sorella, la forma, e non sei mai apparsa senza di lei. Nessun occhio ti ha mai vista nuda e isolata, come nessun occhio ha mai visto me in queste condizioni, poiché sia io sia te siamo solo delle astrazioni. Uno solo, in fondo, è l'essere che intuisce se stesso e che viene intuito da se stesso, il cui essere in sé, tuttavia, non può consistere né nell'intuire né nel venire intuito, dato che questi ultimi sono suddivisi tra noi due.

| *Insieme.*

E così siamo dunque indissolubilmente legati l'uno all'altra, come parti necessarie di un intero che ci abbraccia entrambi e che ha consistenza attraverso di noi. Solo un malinteso ci può mettere

l'uno contro l'altra come nemici e fuorviarci al punto che l'uno combatta l'esistenza dell'altra, insieme alla quale la propria sta e cade.

Questo intero che abbraccia entrambi è il mondo come rappresentazione, ossia il fenomeno. Dopo la sua cattura resta ancora solo ciò che è puramente metafisico, la cosa in sé, che nel secondo libro riusciremo a distinguere per ciò che è: la volontà.

## Capitolo 2

### La dottrina della conoscenza intuitiva, o intellettuale

Con tutta la sua idealità trascendentale, il mondo oggettivo conserva però una realtà empirica: l'oggetto, in effetti, pur non essendo la cosa in sé, è reale come oggetto empirico. È vero che lo spazio si trova solo nella mia testa, ma sul piano empirico la mia testa si trova nello spazio. La legge di causalità, in effetti, non potrà mai servire a eliminare l'idealismo, come cioè se essa avesse costruito un ponte tra le cose in sé e la conoscenza che ne abbiamo, e avesse di conseguenza assicurato al mondo, presentatosi in conseguenza della sua applicazione, una realtà assoluta: solo che questo non elimina in nessun modo la relazione causale reciproca tra gli oggetti, e dunque neanche quella che ha luogo incontestabilmente tra il corpo che appartiene a quel conoscente e i rimanenti oggetti materiali. Ma la legge di causalità unisce solamente i fenomeni, e non conduce perciò al di là di essi. Con essa noi ci troviamo e rimaniamo nel mondo degli oggetti, vale a dire nel mondo dei fenomeni, e dunque propriamente nel mondo delle rappresentazioni. Tuttavia, questo mondo dell'esperienza è determinato nella sua interezza anzitutto, come suo necessario presupposto, dalla conoscenza di un soggetto in generale, e in secondo luogo dalle forme peculiari della nostra intuizione e della nostra apprensione, e dunque tocca necessariamente al semplice fenomeno e non può avere alcuna pretesa di valere per il mondo delle cose in se stesse. Persino il soggetto stesso (in quanto solamente conoscente) appartiene alla semplice manifestazione fenomenica, della quale costituisce l'altra metà complementare.

Senza l'applicazione della legge di causalità non si potrebbe intanto mai giungere all'intuizione di un mondo oggettivo, poiché questa intuizione è, come ho varie volte spiegato, essenzialmente intellettuale e non semplicemente legata ai sensi. I sensi danno semplicemente la sensazione, la quale è ancora ben lontana dall'essere una intuizione. Dall'intuizione Locke distinse la parte della percezione sensibile, sotto il

nome di qualità secondarie, che egli, correttamente, negò appartenessero alle cose in se stesse<sup>1</sup>. Ma Kant, proseguendo il cammino aperto da Locke, distinse inoltre e non attribuì alle cose in sé ciò che appartiene alla elaborazione di quel materiale (della percezione sensibile) operata dal cervello, e da ciò risultò che qui era compreso tutto ciò che Locke aveva lasciato alle cose in sé come qualità primarie, vale a dire l'estensione, la forma, la solidità, e via dicendo, ragion per cui in Kant la cosa in sé divenne un che di completamente sconosciuto =  $x^2$ . In Locke, perciò, la cosa in sé è in effetti una realtà priva di colore, di suono, di odore, di sapore, né calda né fredda, né molle né dura, né liscia né ruvida; e tuttavia resta pur sempre una realtà estesa, dotata di forma, impenetrabile, in quiete oppure in moto, dotata di una misura e di un numero. In Kant, viceversa, essa si è liberata del tutto anche di queste ultime proprietà, poiché esse sono possibili solo per mezzo di tempo, spazio e causalità, i quali però scaturiscono dal nostro intelletto (cervello) proprio come colori, suoni, odori, eccetera scaturiscono dai nervi dei nostri organi di senso. La cosa in sé è diventata in Kant una realtà aspaziale, inestesa, incorporea. Ciò che dunque i semplici sensi offrono all'intuizione, nella quale si trova il mondo oggettivo, sta a ciò che è offerto dalla funzione cerebrale (spazio, tempo, causalità), come la massa dei nervi sensoriali sta alla massa del cervello, dopo che da quest'ultimo è stata detratta quella parte che viene utilizzata anche per il pensare vero e proprio, vale a dire per il rappresentare astratto, e che perciò è assente negli animali. Poiché, se i nervi degli organi di senso conferiscono agli oggetti che si | manifestano colore, suono, sapore, odore, temperatura, eccetera, il cervello presta ad essi estensione, forma, impenetrabilità, mobilità, eccetera, in breve, tutto ciò che è rappresentabile solo per mezzo di tempo, spazio e causalità. Quanto piccola sia, nell'in-

24

<sup>1</sup> [Le qualità secondarie sono per Locke «delle qualità che nei corpi non sono effettivamente nient'altro che il potere di produrre in noi diverse sensazioni per mezzo delle qualità primarie, ossia per mezzo della grandezza, figura, struttura e movimento delle loro parti insensibili; come colori, suoni, sapori, ecc.» (LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana* cit., Libro II, cap. VIII, § 10, p. 134).]

<sup>2</sup> [Nella prima edizione della *Critica della ragione pura* si legge che «tutte le nostre rappresentazioni vengono dall'intelletto riferite a un qualche oggetto e, poiché i fenomeni non sono altro che rappresentazioni, l'intelletto le riferisce a qualcosa, quale oggetto dell'intuizione sensibile; ma questo qualcosa, in quanto tale, non è altro che l'oggetto trascendentale. Esso significa un qualcosa =  $x$ , intorno al quale non sappiamo nulla, né possiamo in generale saperne» (*Critica della ragione pura, Analitica trascendentale*, Libro II, cap. III, p. 272).]

tuizione, la parte dei sensi in confronto a quella dell'intelletto lo testimonia dunque anche il confronto dell'apparato nervoso che riceve le impressioni con quello che le rielabora, in quanto la massa dei nervi sensibili di tutti gli organi di senso è molto limitata in confronto a quella del cervello, e ciò si verifica persino negli animali, il cui cervello, dato che essi, propriamente, ossia astrattamente, non pensano, serve solo per la produzione dell'intuizione e, dove questa è completa, come nei mammiferi, ha una massa davvero significativa, anche ove non si tenga conto del cervelletto, la cui funzione è quella di guidare i movimenti.

Dell'insufficienza dei sensi per la produzione dell'intuizione oggettiva delle cose, come anche dell'origine non empirica dell'intuizione dello spazio e del tempo, ci si può persuadere molto a fondo per via negativa, a conferma delle verità kantiane, grazie all'eccellente libro di Thomas Reid, *Inquiry into the human mind, first edition 1764, 6<sup>th</sup> edition 1810*<sup>3</sup>. Egli confuta la dottrina lockiana secondo la quale l'intuizione sarebbe un prodotto dei sensi, mostrando in modo approfondito e con acutezza che tutte le percezioni sensibili non hanno la benché minima somiglianza con il mondo conosciuto intuitivamente, ma soprattutto che le cinque qualità primarie di Locke (estensione, forma, solidità, movimento, numero)<sup>4</sup> non possono venirci fornite da alcuna percezione sensibile. Egli considera perciò del tutto insolubile il problema della modalità di formazione e dell'origine dell'intuizione. Così egli, sebbene non abbia alcuna conoscenza di Kant, ci offre, quasi secondo la *regula falsi*<sup>5</sup>, una prova fondamentale del carattere intellettuale dell'intuizione (che, propriamente, è stato affermato per la prima volta da me come conseguenza della dottrina kantiana) e dell'origine aprioristica, scoperta da Kant, dei suoi elementi

<sup>3</sup> [TH. REID, *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*, Edinburgh 1764. Se ne veda l'edizione critica curata da D. R. Brookes (Edinburgh University Press, Edinburgh 1977) e la trad. it. a cura di A. Santucci, in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, Utet, Torino 1996.]

<sup>4</sup> [Cfr. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana* cit., Libro II, cap. VIII, § 9, p. 134: «Queste qualità le chiamo qualità originali o primarie, e sono la solidità, l'estensione, la figura, il numero, il movimento o il riposo; esse producono in noi delle idee semplici, come ognuno, credo, può accertarsene da se stesso».]

<sup>5</sup> [La *regula falsi* (detta anche «metodo della falsa posizione») è un metodo che consente di risolvere problemi algebrici per mezzo di una soluzione che, rispetto a quel problema determinato, è falsa. Nel commentario alla traduzione francese dei *Supplementi* pubblicata da Gallimard nel 2009, i curatori osservano che «Schopenhauer qui vuol dire che la posizione di Reid affronta il problema (per mezzo della sua giusta critica a Locke), ma rimane ancora falsa perché si arena nella spiegazione della genesi dell'intuizione empirica» (p. 2174, nota 34).]

fondamentali, ossia dello spazio, del tempo e della causalità, dai quali derivano anzitutto quelle qualità primarie lockiane, e per mezzo dei quali esse possono però essere facilmente costruite. Il libro di Thomas Reid è molto istruttivo e merita di essere letto dieci volte di più di tutto ciò che di filosofico è stato scritto dopo Kant. Un'altra prova indiretta della stessa dottrina la offrono, sebbene sulla via dell'errore, i sensisti francesi, i quali, sin da quando Condillac si è messo a seguire le tracce di Locke, si sono affaticati a mostrare come effettivamente tutto quanto il nostro rappresentare e il nostro pensare rinvii a semplici percezioni sensibili (*penser c'est sentir*)<sup>6</sup>, che essi, conformemente al modo di procedere di Locke, chiamano *idées simples*<sup>7</sup>, e hanno ritenuto che l'intero mondo oggettivo si debba costruire nella nostra testa semplicemente attraverso l'associazione e il confronto di queste ultime. Questi signori hanno effettivamente *des idées bien simples*<sup>8</sup>: è spassoso vedere come costoro, ai quali manca tanto la profondità dei filosofi tedeschi quanto l'onestà di quelli inglesi, rigirino di qua e di là quel misero materiale della percezione sensibile e cerchino di renderlo importante, per mettere insieme il fenomeno, così denso di significato, del mondo della rappresentazione e del mondo del pensare. Ma l'uomo che costoro costruiscono dovrebbe essere, per parlare anatomicamente, un *anencephalus*<sup>9</sup>, una *tête de crapaud*<sup>10</sup>, dotato semplicemente di un apparato sensoriale ma privo di cervello. Per addurre a mo' di esempio solo un paio dei migliori tra gli innumerevoli tentativi di questo tipo, nomino Condorcet all'inizio del suo libro *Des progrès de l'esprit humain*<sup>11</sup>, e le considerazioni di

<sup>6</sup> [Pensare è sentire. I curatori della traduzione francese dei *Suppléments* edita da Galimard nel 2009 rinviano in proposito a A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, 1825-27, vol. IV, tomo I, cap. II: «Pensare, come vedete, è sempre un sentire, non è altro che un sentire». Il filosofo francese Antoine-Louise-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) fu, nella cultura illuministica, uno degli esponenti degli *idéologues*.]

<sup>7</sup> [Idee semplici.]

<sup>8</sup> [Delle idee davvero semplici.]

<sup>9</sup> [Anencefalo, ossia un essere privo di cervello.]

<sup>10</sup> [Testa di rospo.]

<sup>11</sup> [Cfr. J.-A. CARITAT DE CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Agasse, Paris anno III (1795); trad. it. a cura di R. Guiducci, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989. In esso viene espressa la convinzione «che non esiste alcun limite al perfezionamento delle facoltà umane, che la perfettibilità dell'uomo è realmente infinita e che i progressi di questa perfettibilità, ormai indipendente da ogni potere che vorrebbe bloccarne il processo evolutivo, non hanno altro limite che la durata del pianeta in cui la natura ci ha messo» (p. 123). Su di lui cfr. A. CENTO, *Condorcet e l'idea di progresso*, Parenti, Firenze 1956; Y. BELVAL, *Préface à l'Esquisse d'un tableau historique...*, Vrin, Paris 1970; A. PONS, *Introduction à l'Esquisse d'un tableau historique...*, Flammarion, Paris 1988.]

Tourtual sulla vista, nel secondo volume degli *Scriptores ophthalmologici minores; edidit Justus RADIUS* (1828)<sup>12</sup>.

Il sentimento dell'insufficienza di una spiegazione semplicemente sensistica dell'intuizione si mostra parimenti nell'affermazione, enunciata poco prima dell'apparizione della filosofia kantiana, che noi non avremmo le semplici rappresentazioni delle cose, suscitate dalla percezione sensibile, ma che percepiremmo invece immediatamente le cose stesse, sebbene esse si trovino al di fuori di noi; il che, come è chiaro, è incomprendibile. E ciò non era inteso in un qualche senso idealistico, ma veniva detto invece dal comune punto di vista del realismo. Bene e in modo convincente quella affermazione la esprime il celebre Eulero nelle sue *Lettere a una principessa tedesca*, vol. II, p. 68: «Per questo credo che le sensazioni abbiano in sé qualcosa di più di quanto questi filosofi non pensino. Esse non sono semplicemente percezioni di certe impressioni prodotte nel cervello, esse non forniscono all'anima soltanto delle idee, delle cose, ma le rappresentano effettivamente oggetti esistenti fuori di lei, quantunque non si possa comprendere come questo avvenga»<sup>13</sup>. Questa opinione viene chiarita da quanto segue. Sebbene, come ho dimostrato a sufficienza, l'applicazione di quella legge di causalità di cui noi siamo consapevoli a priori produca l'intuizione, tuttavia, nel vedere, l'atto dell'intelletto per mezzo del quale passiamo dall'effetto alla causa non si presenta mai chiaramente nella coscienza; perciò la percezione sensibile non si separa dalla rappresentazione, che solo l'intelletto ha costruito a partire dal materiale grezzo in cui quella consiste. Ancor meno può giungere alla coscienza una differenza, che non c'è affatto, tra oggetto e rappresentazione; noi invece percepiamo in modo del tutto immediato le cose stesse e, in effetti, come situate al di fuori di noi; sebbene sia certo che l'immediato può essere solo la sensazione e che essa è confinata alla regione che si trova sotto la nostra pelle. Questo è spiegabile con il fatto che quel che diciamo «fuori di noi» è una determinazione esclusivamente spaziale; lo spazio stesso, tuttavia, è una forma della nostra facoltà di intuizione, vale a dire che è una funzione del nostro cervello; ne segue che

<sup>12</sup> [Caspar Theobald Tourtual (1802-65), anatomista e fisiologo di Münster.]

<sup>13</sup> [L. EULER, *Lettere à une princesse d'Allemagne sur quelques sujets de physique et de philosophie*, 1768-72; trad. it. di G. Cantelli, *Lettere a una principessa tedesca*, Boringhieri, Torino 1958, p. 330. Dell'opera Schopenhauer possedeva una traduzione tedesca: *Briefe an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie*, Johann Friedrich Junius, Leipzig 1774 (cfr. HN, V, n. 830, pp. 250-51).]

il «fuori di noi», nel quale noi, per opera della nostra sensazione visiva, trasferiamo gli oggetti, si trova esso stesso all'interno della nostra testa, poiché è lì che si trova tutto quanto il suo palcoscenico. Pressappoco come noi in teatro vediamo monti, boschi e mari, eppure tutto quanto rimane dentro l'edificio. Diventa con ciò comprensibile che noi intuiamo le cose con la determinazione dell'essere-esterne, e tuttavia in modo del tutto immeditato, ma non abbiamo, delle cose che si trovano all'esterno, una rappresentazione diversa rispetto a quella che abbiamo per quelle stesse cose in quanto si trovano all'interno. Infatti nello spazio, e, di conseguenza, anche al di fuori di noi, le cose sono solo in quanto noi le rappresentiamo; perciò queste stesse cose, che noi in questo modo intuiamo immediatamente, e non solo la loro semplice immagine, sono appunto anch'esse solo nostre rappresentazioni; e, come tali, sono presenti solo nella nostra testa. Dunque non è che, come dice Eulero, noi intuiamo immediatamente le cose che si trovano al di fuori di noi; piuttosto, invece, le cose che vengono intuite da noi come esterne sono solo nostre rappresentazioni, e perciò un che di percepito in modo immediato. La corretta osservazione, riportata sopra con le parole testuali di Eulero, fornisce dunque una nuova conferma dell'estetica trascendentale kantiana | e della mia teoria dell'intuizione che su di essa si fonda, come anche dell'idealismo in generale. L'immediatezza e l'inconsapevolezza cui abbiamo fatto cenno sopra, con la quale noi, nell'intuizione, operiamo il passaggio dalla sensazione alla sua causa, si lasciano comprendere attraverso un processo analogo che si verifica nel presente astratto, ossia nel pensare. Nel leggere e nell'ascoltare, cioè, noi riceviamo delle semplici parole, ma passiamo da queste ai concetti che esse designano in modo così immediato che è come se ricevevamo immediatamente i concetti stessi, poiché non abbiamo in alcun modo coscienza del passaggio dalle une agli altri. Perciò capita a volte che non sappiamo in quale lingua abbiamo letto ieri qualcosa di cui noi ora ci ricordiamo. Che un passaggio di questo genere, ciononostante, abbia luogo ogni volta, lo si può osservare nelle occasioni in cui esso non si verifica, vale a dire quando noi, distratti, leggiamo senza pensare e ci rendiamo conto più tardi che in effetti abbiamo sí percepito tutte le parole, ma non abbiamo ricavato da esse alcun concetto. Solo quando passiamo dai concetti astratti alle immagini della fantasia diventiamo consapevoli del cambiamento.

27

Nella percezione empirica, del resto, la mancanza di consapevolezza che caratterizza il passaggio dalla sensazione alla sua causa, si trova propriamente solo nell'intuizione in senso stretto, ossia nella vista; viceversa, in tutte le altre percezioni sensibili, quando questo passaggio si verifica è accompagnato da una maggiore o minore chiarezza della coscienza, ragion per cui, quando apprendiamo mediante i quattro sensi più grossolani, se ne può constatare di fatto immediatamente la realtà. Al buio, noi tastiamo una cosa da tutti i lati, sino a che, a partire dai diversi effetti che essa produce sulle nostre mani, siamo in grado di costruirne la causa individuandola in una determinata figura. Inoltre, quando sentiamo al tatto qualcosa di liscio, ci chiediamo se per caso abbiamo sulle mani del grasso o dell'olio; e anche quando tocchiamo qualcosa di freddo, se non abbiamo per caso le mani calde. Nell'udire un suono, noi talvolta dubitiamo se esso sia costituito da una qualche affezione semplicemente interna all'udito, o se si sia trattato di un suono provenuto effettivamente dall'esterno; e poi se sia risuonato vicino e debolmente oppure lontano e forte; e ancora, da quale direzione sia venuto; e, infine, se si sia trattato della voce di un uomo, di un animale, o di un qualche strumento: cerchiamo dunque di risalire, a partire da un effetto dato, alla sua causa. Nell'odorato e nel gusto | l'incertezza intorno al tipo di causa oggettiva dell'effetto percepito è qualcosa di comune, poiché qui essi si discostano chiaramente l'uno dall'altro. Che nella vista il passaggio dall'effetto alla causa si verifichi in modo del tutto inconscio, e che da ciò si produca l'apparenza che questo tipo di percezione sia una percezione del tutto immediata, consistente unicamente nella percezione sensibile, senza l'intervento di operazioni intellettuali, ciò ha il suo fondamento in parte nella grande perfezione dell'organo chiamato in causa, in parte nella modalità di azione della luce, la quale agisce esclusivamente in linea retta. In questo caso è l'impressione stessa che conduce già al luogo della causa e, dato che l'occhio ha la capacità di percepire con un solo sguardo e con la massima precisione tutte le sfumature di luce, d'ombra, di colore e di contorni, come anche i dati in forza dei quali l'intelletto valuta la distanza, così, nelle impressioni che riguardano questo senso, l'operazione dell'intelletto si verifica con una velocità e con una sicurezza che le consentono di giungere alla coscienza tanto poco quanto vi giunge il sillabare mentre si legge; è dunque per questa ragione che ci sembra quasi che sia la sensazione stessa a darci immediatamente gli oggetti. Tuttavia è proprio nella vista che l'operazione dell'intellet-

28

t o , che consiste nel riconoscere la causa a partire dall'effetto, diventa significativa al massimo grado: in virtù di essa ciò che, dato che noi possediamo due occhi, viene percepito come doppio viene intuito come semplice; in virtù di essa l'impressione, che sulla retina, in conseguenza dell'incrociarsi dei raggi nella pupilla, si presenta rovesciata, sottosopra, viene raddrizzata nuovamente per mezzo di una ricerca della sua causa che va nella stessa direzione ma in senso inverso – o, come si dice di solito, noi vediamo le cose diritte sebbene la loro immagine negli occhi stia capovolta; in virtù di questa operazione dell'intelletto, infine, la grandezza e la distanza vengono da noi stimate immediatamente in modo intuitivo a partire da cinque dati diversi, che T h . R e i d descrive così bene e con grande chiarezza. Tutto questo, come anche le prove che dimostrano in modo incontestabile il carattere intellettuale dell'intuizione, l'ho già spiegato sin dal 1816 nel mio saggio *Sulla vista e i colori* (uscito in seconda edizione nel 1854)<sup>14</sup>, e poi, con aggiunte significative, nella rielaborazione latina, di quindici anni posteriore e migliorata rispetto all'originale, che, con il titolo *Theoria colorum physiologica eademque primaria*, si trova nel terzo volume degli *Scriptores | ophthalmologici minores* pubblicato a cura di J u s t u s R a d i u s nel 1830<sup>15</sup>; in modo più ampio e approfondito, tuttavia, l'ho esposto nella seconda edizione del mio saggio *Sul principio di ragione*, § 21<sup>16</sup>. Rimando dunque ad esso per ciò che concerne questa importante questione, al fine di non accrescere ancora di più le spiegazioni da fornire in questa sede.

Invece può trovar posto qui un'osservazione che rientra nell'ambito dell'estetica. In virtù del carattere intellettuale dell'intuizione, che è stato dimostrato, anche la vista di oggetti belli, per esempio quella di un bel panorama, è un fenomeno cerebrale. La sua purezza e la sua perfezione dipendono quindi non solamente dall'oggetto, bensì anche dalla conformazione del cervello, vale a dire dalla sua forma e dalla sua grandezza, dalla finezza della

<sup>14</sup> [Il primo capitolo del saggio comincia appunto con queste parole: «Ogni intuizione è un'intuizione intellettuale. Infatti senza l'intelletto non si giungerebbe mai all'intuizione, alla percezione, all'apprensione di oggetti; bensì si rimarrebbe alla pura e semplice sensazione, che, forse, potrebbe avere un significato, come dolore o come piacere, quanto alla volontà, ma per il resto sarebbe soltanto un alternarsi di condizioni prive di significati, e in nessun modo una conoscenza» (*Colori*, p. 24; si vedano comunque tutte le pp. 24-37).]

<sup>15</sup> [Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Commentatio undecima exponens Theoria Colorum Physiologicam eandemque primariam*, in *Scriptores ophthalmologici minores*, vol. III, edidit J. Radius, Voss, Leipzig 1830.]

<sup>16</sup> [ZA, V, pp. 66-100; *Quadruplici II*, pp. 94-134.]

sua struttura e dalla vivacità della sua attività stimolata dalla pulsazione delle arterie cerebrali. È certo perciò che l'immagine della medesima veduta si presenta, in teste diverse, pur in presenza della stessa acutezza visiva, tanto diversa quanto lo sono la prima e l'ultima copia di una stampa ricavata da una matrice di rame usata molte volte. Deriva da questo la grande differenza che c'è nella capacità di godere della bellezza della natura e di conseguenza anche di raffigurarla, vale a dire nella capacità di produrre il medesimo fenomeno cerebrale per mezzo di una causa di tutt'altro genere, ossia per mezzo di macchie di colore su una tela.

Del resto, l'apparente immediatezza dell'intuizione, che è fondata sul carattere completamente intellettuale dell'intuizione stessa, e con la quale possiamo, come dice E u l e r o , afferrare le cose stesse e come situate al di fuori di noi, ha un analogo nel modo in cui noi sentiamo le membra del nostro corpo, soprattutto quando esse dolgono, il che è proprio ciò che accade la maggior parte delle volte in cui le sentiamo. Infatti, così come immaginiamo di percepire le cose immediatamente là dove esse sono, mentre in realtà la percezione ha luogo nel cervello, analogamente crediamo anche di sentire il dolore di un arto nell'arto stesso, mentre tale dolore viene parimenti sentito nel cervello, dove lo conduce il nervo della parte affetta dal dolore. Perciò vengono sentite solo le affezioni di quelle parti del corpo i cui nervi giungono sino al cervello, ma non invece quelle i cui nervi appartengono al sistema gangliare; a meno che una loro affezione straordinariamente intensa non riesca a penetrare per vie traverse sino nel cervello, dove essa comunque si fa conoscere per lo più solo come un sordo malessere e sempre senza una precisa determinazione del luogo al quale appartiene. Ancora per questo non vengono sentite le ferite a un arto il cui canale nervoso sia stato reciso o interrotto. Per questo, infine, chi ha perduto un arto talvolta lo sente dolere ugualmente, poiché i nervi che arrivano al cervello sono ancora integri. – In entrambi i fenomeni che qui abbiamo messo a confronto, dunque, ciò che si svolge nel cervello viene appreso come se si svolgesse al di fuori di esso: nell'intuizione, attraverso la mediazione dell'intelletto che distende le sue antenne nel mondo esterno; nella sensazione degli arti, attraverso la mediazione dei nervi.

## Capitolo 3

## I sensi

Ripetere quel che è già stato detto da altri non è lo scopo del mio scritto; perciò, riguardo ai sensi, propongo in questa sede solo alcune osservazioni personali e prive di sistematicità.

I sensi sono solamente gli sbocchi del cervello, attraverso i quali esso riceve dall'esterno (sotto forma di sensazione) il materiale che rielabora per la rappresentazione intuitiva. Quelle sensazioni che dovrebbero servire fundamentalmente per l'apprensione *oggettiva* del mondo esterno in se stesse non dovrebbero essere né gradevoli né sgradevoli; il che significa che esse, propriamente, non dovrebbero toccare in alcun modo la volontà. Vale a dire che la sensazione *stessa* verrebbe inoltre ad assorbire la nostra attenzione e noi rimarremmo fermi all'*effetto*, invece di passare subito, come ci si era proposti in questo caso, alla *causa*: porta infatti con sé in questo modo la netta preminenza che, per ciò che concerne la nostra considerazione, la *volontà* in generale ha sulla semplice rappresentazione, alla quale noi ci rivolgiamo soltanto quando la volontà tace. Conformemente a ciò, i colori e i suoni in se stessi, e fino a che la loro impressione non supera la misura normale, non sono sensazioni né dolorose né gradevoli, ma si presentano invece con quella indifferenza che li rende adatti a essere materiale di intuizioni<sup>1</sup> puramente oggettive. Il che però potrebbe essere possibile solo nel caso di un | corpo che fosse in se stesso in tutto e per tutto volontà e che, proprio da questo punto di vista, fosse degno della massima considerazione. Fisiologicamente dipende da questo, dal fatto che negli organi di senso piú nobili, ossia quelli della vista e dell'udito, quei nervi, che debbono raccogliere la specifica impressione esterna, non sono capaci di alcuna sensazione di dolore e non conoscono alcun'altra sensazione che non sia quella che è specificamente propria di essi, la quale serve alla semplice percezione. Per questo la retina, come anche il nervo

31

ottico, è insensibile a qualsiasi lesione, e lo stesso vale anche per il nervo dell'udito: in entrambi gli organi il dolore viene sentito solo nelle altre parti che circondano i nervi sensori loro peculiari, mai negli organi stessi: nell'occhio principalmente nella *conjunctiva*<sup>2</sup>, nell'orecchio nel *meatus auditorius*<sup>3</sup>. Anche con il cervello le cose stanno nello stesso modo, in quanto esso, se viene inciso direttamente, e dunque dall'alto, non riceve alcuna sensazione. Dunque solo in forza di questa loro indifferenza in rapporto alla volontà, le sensazioni degli occhi diventano idonee a portare all'intelletto i dati così diversificati e così finemente sfumati dai quali esso, per mezzo dell'applicazione della legge di causalità e sul fondamento delle intuizioni pure dello spazio e del tempo, costruisce nella nostra testa il meraviglioso mondo oggettivo. Proprio quella mancanza di efficacia delle sensazioni di colore sulla *volontà* le rende adatte, quando la loro energia sia accresciuta dalla trasparenza, come nel caso del tramonto, delle finestre colorate, e via dicendo, a trasferirci con grande facilità nella condizione della pura intuizione oggettiva priva di volontà, la quale, come ho dimostrato nel terzo libro, costituisce una parte fondamentale dell'impressione estetica. Proprio questa indifferenza in rapporto alla *volontà* è che rende le voci adatte a costituire il materiale che caratterizza l'infinita varietà dei concetti della ragione.

In quanto il senso esterno, ossia la predisposizione nei confronti delle impressioni esterne come puri dati per l'intelletto, si suddivide in *cinqúe sensi*, questi ultimi si regoleranno secondo i quattro elementi, ossia secondo i quattro stati di aggregazione, oltre che secondo l'imponderabilità. Così il senso predisposto per lo stato solido (terra) è il tatto; quello per lo stato liquido (acqua) il gusto; per lo stato gassoso, ossia volatile (vapore, profumo), l'odorato; per lo stato elastico permanente | (aria) l'udito, per l'imponderabile (fuoco, luce) la vista. Il secondo imponderabile, il calore, non è propriamente un oggetto dei sensi, bensí della sensibilità nel suo insieme, ed è per questo che agisce sempre in modo diretto anche sulla *volontà*, risultando gradevole o sgradevole. Da questa classificazione risulta anche la dignità relativa dei sensi. La vista occupa il gradino piú alto, in quanto la sua sfera raggiunge la massima estensione e la sua sensibilità è quella piú affinata; il che dipende dal fatto che ciò che la stimola è un che di imponderabi-

32

<sup>1</sup> [Non «rappresentazioni», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 31.]

<sup>2</sup> [La congiuntiva è una membrana che riveste internamente le palpebre.]

<sup>3</sup> [Condotto uditivo.]

le, ossia qualcosa che è a malapena corporeo, un che di quasi spirituale. Il secondo gradino ce l'ha l'udito, in quanto corrisponde all'aria. Il tatto, nel frattempo, resta un sapiente scrupoloso e versatile. Poiché, mentre ciascuno degli altri sensi ci fornisce solo un aspetto unilaterale dell'oggetto, come il suo suono o il suo rapporto con la luce, il tatto, indissolubilmente legato com'è alla sensibilità nel suo complesso e alla forza muscolare, consegna all'intelletto contemporaneamente i dati che riguardano forma, grandezza, durezza, levigatezza, struttura, solidità, temperatura e pesantezza dei corpi, e tutto questo, rispetto agli altri sensi, che li subiscono in misura molto maggiore, con il minimo possibile di illusione e di inganno. Entrambi i sensi inferiori, l'odorato e il gusto, non sono già più liberi da una eccitazione immediata della volontà, vale a dire che vengono affetti sempre in modo gradevole o in modo sgradevole, e sono perciò più soggettivi che oggettivi.

Le percezioni dell'udito sono esclusivamente nel tempo: l'intera essenza della musica consiste perciò nella misura del tempo, sulla quale si basano tanto la qualità o altezza dei suoni, per mezzo delle vibrazioni, quanto la loro quantità o durata, per mezzo della battuta. Le percezioni della vista, al contrario, sono anzitutto e prevalentemente nello spazio; in seconda istanza tuttavia, in forza della loro durata, esse sono anche nel tempo.

La vista è il senso dell'intelletto, che intuisce, l'udito il senso della ragione, che pensa e comprende. Solo in modo imperfetto le parole vengono rappresentate da segni visibili, ed è per questo che dubito che un sordomuto che sappia leggere, ma che non abbia alcuna rappresentazione del suono delle parole, operi nel suo pensiero per mezzo di semplici segni visibili dei concetti con la stessa destrezza con cui noi operiamo con le parole vere e proprie, ossia con parole che possono essere udite. Se costui non è in grado di leggere è, come è noto a tutti, quasi come un animale privo di ragione; mentre un uomo che sia cieco dalla nascita è sin dal primo momento un essere del tutto razionale.

La vista è un senso attivo, l'udito un senso passivo. Perciò i suoni agiscono sul nostro spirito disturbandolo e suscitando un senso di avversione, e lo fanno, in effetti, tanto più, quanto più esso è attivo e sviluppato: frammentano tutti i pensieri, scombinano temporaneamente la forza del pensare. Viceversa, quel che, di ciò che viene veduto, passa attraverso gli occhi, non produce, come tale, alcun disagio analogo, non esercita alcuna azione immediata sull'attività del pensare (poiché naturalmente non stia-

mo parlando qui dell'influsso degli oggetti veduti sulla volontà): la più confusa varietà di cose che si presenti dinanzi ai nostri occhi non costituisce un ostacolo per la libertà e la tranquillità del nostro pensare. Di conseguenza, uno spirito pensante vive eternamente in pace con l'occhio ed eternamente in guerra con l'orecchio. Questo contrasto fra i due sensi è provato anche dal fatto che i sordomuti, se vengono curati col galvanismo<sup>4</sup>, al primo suono che odono diventano pallidi come dei morti per lo spavento (si vedano gli «Annali di fisica» del Gilbert, vol. X, p. 382)<sup>5</sup>, mentre, al contrario, i ciechi che vengono operati rimangono affascinati dalla prima luce che percepiscono, e solo di malavoglia si lasciano bendare gli occhi. Tutto quello a cui abbiamo accennato si spiega con il fatto che l'udire è reso possibile da una vibrazione meccanica del nervo uditivo che si trasmette subito al cervello, mentre il vedere è costituito invece da una vera e propria azione della retina, che dalla luce e dalle sue modificazioni viene semplicemente eccitata e stimolata, come io nella mia teoria fisiologica dei colori ho mostrato diffusamente<sup>6</sup>. Tutto questo contrasto si trova invece in antitesi con la teoria, oggi così sfacciatamente servita in tutte le salse, che fa dei colori il risultato della percussione dell'etere, e che vuole degradare la sensazione luminosa dell'occhio a una vibrazione meccanica, com'è effettivamente in primo luogo quella dell'udito: non può esserci nulla di più eterogeneo della silenziosa, dolce azione della luce da una parte e del tamburo d'allarme dell'udito dall'altra. Se a tutto questo aggiungiamo anche la particolare circostanza che noi, sebbene udiamo con due orecchie, la sensibilità di ciascuna delle quali è spesso molto diversa, tuttavia non percepiamo mai un suono doppio, mentre noi con due occhi spesso vediamo doppio, ci vien fatto d'ipotizzare che la sensazione dell'udire non si produca nel labirinto o nella chiocciola<sup>7</sup>, bensì solo là dove, nel profondo del cervello, | si incontrano i due nervi uditivi, il

<sup>4</sup> [Il galvanismo – che, sebbene il termine sia stato coniato da Alessandro Volta, ricava il suo nome da Luigi Galvani (1737-98), il quale, con la memoria *De viribus electricitatis in motu musculari animalium* (1791), interpretava le contrazioni muscolari della rana come manifestazione di un nuovo tipo di elettricità, quella animale – attirò notevolmente l'attenzione di scienziati e filosofi della natura del periodo romantico. Sulle ricerche di Galvani e le critiche che vennero loro mosse si veda il dotto saggio di W. BERNARDI, *I fluidi della vita. Alle origini della controversia sull'elettricità animale*, Olschki, Firenze 1992.]

<sup>5</sup> [Gli «Annalen der Physik», fondati nel 1790 da Friedrich Albert Carl Gren, sono una delle più note e antiche riviste scientifiche del mondo (la rivista si pubblica ancora oggi). Ludwig Wilhelm Gilbert (1769-1824) li diresse dal 1799 al 1824.]

<sup>6</sup> [Cfr. in particolare i §§ 2-5 de *La vista e i colori*, trad. it. cit. pp. 23-54.]

<sup>7</sup> [Due componenti dell'orecchio interno.]



che renderebbe unica l'impressione; ma questo è il luogo in cui il *pons Varolii*<sup>8</sup> avvolge la *medulla oblongata*<sup>9</sup>: una zona delicatissima che, se viene lesa, provoca istantaneamente la morte di qualsiasi animale, e a partire dalla quale il nervo uditivo deve percorrere solo un breve tratto per giungere al labirinto, che è la sede della vibrazione acustica. Proprio questa sua origine in una zona così pericolosa, dalla quale si irradiano anche tutti i movimenti delle membra, è la causa del nostro sobbalzare al prodursi di un fragore improvviso, il che non si verifica affatto nel caso di una improvvisa illuminazione, per esempio nel caso di un lampo. Il nervo ottico, viceversa, si spinge molto più avanti rispetto ai suoi *thalamis*<sup>10</sup> (anche se forse la sua origine prima si trova dietro di loro) ed è, in generale, coperto nel suo percorso dai lobi anteriori del cervello, nonostante sia sempre distinto da essi, fino a che, una volta che si sia spinto del tutto al di fuori del cervello, si espande fin nella retina, sulla quale ora per la prima volta, in occasione dell'eccitazione luminosa, si produce la sensazione, che ha lì la propria sede effettiva, come il mio saggio *Sulla vista e i colori* ha provato. L'origine del nervo uditivo spiega dunque anche il grande disagio sofferto dalla facoltà del pensiero in presenza dei suoni, a causa del quale le teste pensanti e, in generale, le persone che possiedono una mente ben dotata, senza eccezione, non riescono a sopportare assolutamente alcun rumore. Il rumore disturba infatti la continuità del flusso dei loro pensieri, interrompe e inceppa il loro pensare, proprio perché la vibrazione del nervo uditivo si propaga così in profondità nel cervello, che la sua intera massa sente rimbombare le oscillazioni provocate dall'eccitazione dei nervi uditivi, e perché il cervello delle persone di questo genere ha facilmente una versatilità maggiore di quello delle teste comuni. È proprio dalla stessa grande mobilità e capacità di guida del loro cervello che dipende il fatto che, in costoro, ogni pensiero risveglia con così grande facilità tutti i pensieri analoghi o affini ad esso; ed è proprio per questo che a loro le somiglianze, le analogie e le relazioni tra le cose in generale vengono in mente così rapidamente e così

<sup>8</sup> [Il ponte di Varollo – dal nome del medico bolognese Costanzo Varollo (1543-75) – è una formazione nervosa che si trova tra il bulbo e il mesencefalo, e collega il cervelletto agli altri centri nervosi.]

<sup>9</sup> [Il midollo allungato (detto anche bulborachidiano) è un prolungamento dell'encefalo nella fossa cranica posteriore.]

<sup>10</sup> [Il talamo è una struttura del sistema nervoso centrale, più precisamente del diencefalo, equidistante dalla corteccia uditiva e da quella visiva. Dall'occhio, il nervo ottico raggiunge il talamo, dal quale le fibre ottiche raggiungono la corteccia uditiva.]

facilmente che la stessa occasione che milioni di teste comuni hanno avuto prima di loro li conduce a quel pensiero, a quella scoperta che gli altri – coloro i quali sanno sí riflettere sul già pensato, ma non pensare autonomamente – si stupiscono, dopo esserne venuti a conoscenza, di non aver fatto loro stessi: così il sole risplendeva su tutte le colonne, ma risuonava solo su quella di Memnone<sup>11</sup>. In modo conforme a quel che s'è detto, Kant, Goethe, Jean Paul | erano estremamente sensibili a ogni rumore, come

attestano i loro biograf<sup>\*</sup>. Goethe, negli ultimi anni della sua vita, acquistò una casa che andava in rovina e che si trovava accanto alla sua, semplicemente per non essere costretto a sentire il baccano provocato dai lavori di ristrutturazione. Inutilmente dunque egli, già dal tempo della sua giovinezza, aveva seguito dappresso il tamburo al fine di temprarsi contro il rumore. Non è questione di abitudine. Al contrario, è stupefacente l'indifferenza davvero stoica che le teste comuni dimostrano nei confronti del rumore: non c'è baccano che li possa distrarre mentre pensano o mentre leggono, scrivono, eccetera, mentre esso rende la testa di qualità superiore del tutto incapace di svolgere queste attività. Ma proprio ciò che li rende insensibili nei confronti di ogni genere di baccano, li rende insensibili anche nei confronti del bello nelle arti figurative e nei confronti dei pensieri profondi o delle espressioni raffinate nelle arti del discorso, in breve: nei confronti di tutto ciò che non tocca il loro interesse personale. A proposito dell'effetto paralizzante che, viceversa, il rumore esercita sugli uomini di genio, si veda la seguente osservazione di Lichtenberg: «È sempre buon segno quando un artista può venire disturbato da un nonnulla nel conveniente esercizio della

<sup>\*</sup> *Lichtenberg dice, nelle sue* Notizie e annotazioni da e su sé medesimo (Vermischte Schriften [«Scritti vari», Johann Christian Dietrich], Göttingen 1800, vol. I, p. 43): «Io sono straordinariamente sensibile ad ogni rumore, ma esso perde del tutto la sua impressione sgradevole non appena viene unito a uno scopo razionale».

<sup>11</sup> [Memnone, figlio di Titone e di Eos – l'Aurora –, era accorso in aiuto dei Troiani con armi forgiate da Efesto in persona e, dopo essersi distinto in molte imprese, era stato ucciso in duello da Achille. Gli antichi ritenevano che uno dei due colossi di Tebe (menzionati da Erodoto) fosse la sua statua e raccontavano che, al sorgere dell'Aurora, la statua emettesse dei suoni musicali. Schopenhauer, per esplicita ammissione, ricava il paragone tra la colonna di Memnone e una mente superiore da *Le neuve de Rameau* di Diderot, a cura di M. Delon, Gallimard, Paris 2006 (trad. it. *Il nipote di Rameau*, in *Dialoghi filosofici*, a cura di M. Brini Savorelli, Le lettere, Firenze 1990, pp. 217-18): «Non credo, lo ammetto, che la mia teoria sarebbe mai potuta nascere prima che le *Upaniṣad*, Platone e Kant avessero potuto gettare contemporaneamente i loro raggi nello spirito di un uomo. Ma certo vi erano (come dice Diderot) molte colonne e il sole splendeva su tutte: eppure solo la colonna di Memnone risuonava» (HN, I, § 623, p. 422; SP1, p. 568).]

propria arte. F..., quando voleva suonare il pianoforte, ficcava le sue dita nella polvere di licopodio<sup>12</sup>. [...] Cose di questo genere non danno fastidio a una testa mediocre: [...] è come se essa utilizzasse un setaccio a trama larga» (*Scritti vari*, vol. I, p. 398)<sup>13</sup>. Io nutro in effetti da lungo tempo l'opinione che la quantità di baccano che ciascuno può sopportare senza preoccupazioni sia inversamente proporzionale alle sue forze spirituali, e che perciò possa venire considerata approssimativamente come la loro misura. Se perciò io sento un cane che abbaia per ore e ore nel cortile di una casa senza che nessuno lo faccia tacere, so già con questo che cosa debbo pensare delle capacità mentali degli inquilini. Chi ha l'abitudine di sbattere le porte invece di chiuderle accompagnandole con la mano, o chi permette che in casa sua si verifichi una cosa del genere, non è semplicemente un maleducato, ma anche un uomo rozzo e ottuso. Che in inglese sensibile significhi anche |  
36 «intelligente» si basa perciò su un'osservazione corretta e sottile. Noi saremo del tutto civilizzati solo quando anche le nostre orecchie non saranno più abbandonate a se stesse e non si concederà più a chiunque il diritto di attraversare la coscienza di qualsiasi essere pensante che si trovi nel raggio di mille passi con fischi, urla, strilli, martellate, colpi di frusta, cani che vengono lasciati abbaiare sfrenatamente, e così via. I sibiriti<sup>14</sup> bandivano, confinandoli al di fuori della città, i mestieri rumorosi; la rispettabile setta degli Shakers del Nordamerica non tollera, nei suoi villaggi, rumori che non siano strettamente necessari<sup>15</sup>; e la stessa cosa viene riferita a proposito dei Fratelli moravi di Herrenhut<sup>16</sup>. – Maggiori

<sup>12</sup> [Le spore del licopodio formano una polvere di colore giallo chiaro, che viene chiamata «polvere di licopodio», o anche «zolfo vegetale» e che viene impiegata in medicina.]

<sup>13</sup> [G. C. LICHTENBERG, *Vermischte Schriften*, Göttingen 1800, vol. I, p. 398.]

<sup>14</sup> [Ossia gli abitanti di Sibari, nella Magna Grecia.]

<sup>15</sup> [La setta degli Shakers (i «tremolanti»), o Shaking quakers («quaccheri tremolanti») nacque in Gran Bretagna per opera di Anna Lee (1736-83), la quale nel 1774 guidò i propri primi discepoli in America, dove riuscì a raccogliere un gran numero di seguaci e a destare l'interesse anche dei circoli marxisti e di Tolstoj (cfr. H.-CH. PUECH, *Storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 1977, vol. XII, pp. 63-64; e vol. XIX, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 32-33). Schopenhauer conobbe gli Shakers grazie a un libro di David Benedict, *A history of All Religions* (J. Miller, Providence 1824) e fu colpito dalla vita casta e morigerata che conducevano i suoi adepti; ne parlerà anche nel cap. 48 dei *Supplementi* al quarto libro e nel *Nachlass* (cfr. HN, III, pp. 262-63 e IV, pp. 93-94).]

<sup>16</sup> [Il conte Nikolaus von Zinzendorf (1700-60) – «un luterano dal pietismo sfrenato» che «sognava [...] una riforma della Chiesa in senso ecumenico e un approfondimento della vita interiore» (PUECH, *Storia delle religioni* cit., vol. XII, p. 61) – accolse nel 1722 nelle sue terre di Herrenhut «un gruppo di Fratelli moravi che aspiravano a sfuggire alle condizioni sfavorevoli per la loro fede prevalenti nel loro paese» (*ibid.*) e che si unirono ai suoi

informazioni su questo argomento si trovano nel trentesimo capitolo del secondo volume dei *Parerga*<sup>17</sup>.

La natura passiva dell'udito, della quale abbiamo parlato sopra, spiega anche l'effetto così penetrante, così immediato, così infallibile che ha la musica sullo spirito, come anche la particolare esaltazione dell'animo che qualche volta ne consegue. Le vibrazioni sonore, che si succedono in relazioni numeriche combinate e razionali, provocano infatti nelle fibre cerebrali stesse delle vibrazioni del tutto simili. Viceversa, la natura attiva del vedere, che è del tutto contrapposta a quella dell'udire, ci fa capire perché non si può dare per gli occhi alcun analogo della musica e perché la tastiera dei colori non sia stata altro che un ridicolo errore<sup>18</sup>. Ed è sempre in ragione della sua natura attiva che il senso della vista è acutissimo negli animali da preda come i rapaci, come, al contrario, lo è il senso passivo, l'udito, negli animali che vengono cacciati, timidi e pronti alla fuga; il che capita perché l'udito possa segnalare loro tempestivamente il predatore che gli si avvicina di corsa o strisciando.

Come abbiamo riconosciuto nella vista il senso dell'intelletto e nell'udito quello della ragione, così si potrebbe chiamare l'odorato il senso della memoria, poiché esso, in modo più immediato di qualsiasi altro senso, richiama anche dal passato più lontano la specifica impressione di un avvenimento o di un ambiente.

seguaci costituendo appunto la «Chiesa dei Fratelli moravi», la quale ebbe poi un'ampissima diffusione, oltre che nell'Europa centrale e in Gran Bretagna, anche in America.]

<sup>17</sup> [Cfr. ZA, X, § 30, pp. 697-701 (*Über Lerm und Geräusch*); *Parerga II*, pp. 869-74 (*Del chiasso e dei rumori*).]

<sup>18</sup> [I curatori della traduzione francese dei *Supplementi* edita da Gallimard suggeriscono (p. 2176, nota 59) che vi sia qui una allusione a una invenzione del matematico gesuita Louis Bertrand Castel (1688-1757), il clavicembalo oculare, uno strumento che, anziché suoni, emetteva colori: la tastiera, invece di mettere in movimento dei martelletti, consentiva l'apertura di ampole che contenevano sostanze colorate. Cfr. L. B. CASTEL, *Nouvelles expériences d'optique et d'acoustique*, in «Journal de Trévoux», 1735, I (luglio), pp. 1444-1482; II (agosto), pp. 1619-66; III (settembre), pp. 1807-39; IV (ottobre), pp. 2018-53; V (novembre), pp. 2335-72; VI (dicembre), pp. 2642-2768.]

## | Capitolo 4

La conoscenza *a priori*

Dal fatto che noi siamo in grado di indicare e di determinare da noi stessi le leggi che regolano le relazioni nello spazio, senza aver bisogno, per farlo, dell'esperienza, Platone (*Menone*, p. 353 Bip.)<sup>1</sup> dedusse che ogni imparare è semplicemente un ricordare; Kant, invece, che lo spazio è condizionato soggettivamente ed è semplicemente una forma della facoltà conoscitiva<sup>2</sup>. Quanto è superiore, sotto questo riguardo, Kant rispetto a Platone!

*Cogito, ergo sum*<sup>3</sup> è un giudizio analitico<sup>4</sup>; Parmenide lo ha considerato addirittura un giudizio identico: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι» (*nam intelligere et esse idem est*, Clem. Alex. *Strom.* VI, 2, § 23)<sup>5</sup>. Come giudizio identico, o anche solo come giudizio analitico, esso non può contenere alcun sapere particolare; e non lo conterrebbe nemmeno se lo si volesse ricavare, in modo certo più rigoroso, dalla premessa *non-entis nulla sunt praedicata*<sup>6</sup>. Propriamente, però, Cartesio, dicendo questo, ha voluto esprimere

<sup>1</sup> [«E poiché la natura tutta è congenere, e poiché l'anima ha imparato tutto quanto, nulla impedisce che chi si ricordi di una cosa – quello che gli uomini chiamano apprendimento –, costui scopra anche tutte le altre, purché sia forte e non si scoraggi nel ricercare: effettivamente, il ricercare e l'apprendere sono in generale un ricordare»: PLATONE, *Menone*, 81c-d; trad. it. di G. Reale, in *Tutti gli scritti* cit., p. 950. Cfr. comunque tutto il passo 80e-86c, trad. it. cit. pp. 949-54.]

<sup>2</sup> [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Estetica trascendentale*, sez. I, § 3.]

<sup>3</sup> [«Penso, dunque sono»: il celebre principio cartesiano. Cfr., per esempio, *Discorso sul metodo*, IV; *Meditazioni sulla filosofia prima*, II.]

<sup>4</sup> [Un giudizio, nel vocabolario kantiano, è analitico quando il predicato è contenuto *impliciter* nel soggetto (per esempio: «tutti i corpi sono estesi»); sintetico, invece, quando il predicato è esterno rispetto al soggetto (per esempio: «tutti i corpi sono pesanti»). Cfr. *Critica della ragione pura*, *Introduzione*, § 4, pp. 80-83.]

<sup>5</sup> [«Infatti lo stesso è pensare ed essere» (PARMENIDE, fr. 3; trad. it. di G. Reale, in *Id., Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991, p. 93. Il frammento, come lo stesso Schopenhauer indica nel testo, ci è stato tramandato da CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 440, 12).]

<sup>6</sup> [Il nulla non ha predicati. Il nulla è definito da Cartesio, in contrapposizione a Dio, come «ciò che è assolutamente lontano da ogni perfezione» (*Meditazioni sulla filosofia prima*, IV, trad. it. di G. Brianese, Mursia, Milano 1994, p. 89), che è come dire privo di qualsiasi attributo. Cfr. però anche *Critica della ragione pura*, *Dottrina trascendentale del metodo*, cap. I, sez. IV, pp. 599-600.]

la grande verità che solo all'autocoscienza, e dunque al soggettivo, spetta una certezza immediata; all'oggettivo, e dunque a tutto il resto, in quanto è ciò che è fornito dal soggettivo, spetta al contrario solo una certezza mediata; perciò l'oggettivo, essendo di seconda mano, deve essere considerato come problematico. È su questo che si basa il valore di quella proposizione così celebre. Come antitesi ad essa possiamo, mantenendoci nello spirito della filosofia kantiana, proporre: *cogito, ergo est*; vale a dire: come io penso certe relazioni (quelle matematiche) nelle cose, esattamente così esse debbono sempre accadere in ogni possibile esperienza: questo è stato un importante, profondo e tardo *aperçu* che si è presentato nelle vesti del problema della possibilità dei giudizi sintetici *a priori* e ha effettivamente aperto la strada a una conoscenza più profonda. Questo problema è il motto della filosofia kantiana<sup>7</sup>, come la proposizione precedente lo è di quella cartesiana, e mostra ἐξ ὧν εἰς οἶα<sup>8</sup>.

Molto opportunamente Kant ha posto le sue ricerche sul tempo e lo spazio al di sopra di tutte le altre, poiché le domande che si impongono allo spirito speculativo prima di tutte le altre sono queste: che cos'è il tempo? Che cos'è questo essere che consiste di puro movimento senza alcunché | che si muova? E che cos'è lo spazio? Questo nulla onnipresente dal quale non c'è cosa che possa uscire senza cessare di essere qualcosa?

Che il tempo e lo spazio siano agganciati al soggetto, che essi siano le modalità secondo le quali giunge a compimento, nel cervello, il processo dell'appercezione oggettiva, è già provato a sufficienza dal fatto che è assolutamente impossibile estromettere tempo e spazio dal pensare, mentre si può estromettere molto facilmente dal pensare tutto ciò che in essi si presenta. La mano può lasciar andare tutto, ma non se stessa. Intanto voglio chiarire qui con alcuni esempi e alcune argomentazioni le prove più precise che Kant ha dato di quella verità, non allo scopo di controbatte alle obiezioni sciocche, bensì perché possano essere utilizzate da quanti, in futuro, dovranno esporre la dottrina di Kant.

<sup>7</sup> [Si tratta in effetti, per esplicita dichiarazione di Kant stesso, dell'«unico problema» della critica della ragione pura: «Il vero e proprio problema della ragion pura è pertanto contenuto nella domanda: Come sono possibili giudizi sintetici *a priori*?» (*ibid.*, *Introduzione*, § VI, p. 86). Tuttavia, come si evince non solo dall'*Appendice* dedicata alla *Critica della filosofia kantiana*, ma dal *Mondo* nella sua interezza, quello che Schopenhauer considera il merito più significativo di Kant non è tanto relativo alla questione della sintesi *a priori*, ma piuttosto quello di aver distinto la cosa in sé dal fenomeno.]

<sup>8</sup> [Il nocciolo della questione.]

«Un triangolo rettangolo equilatero» è un'espressione che non contiene alcuna contraddizione logica, poiché i predicati, considerati singolarmente, non sopprimono affatto il soggetto, né sono reciprocamente incompatibili. È solo con la costruzione del loro oggetto nell'intuizione pura che in esso si manifesta la loro incompatibilità. Se la si volesse considerare una contraddizione solo per questo motivo, allora sarebbero una contraddizione anche tutte quelle realtà fisiche che, ritenute impossibili, sono state scoperte solo dopo secoli di ricerche, come per esempio una lega metallica ottenuta a partire dai suoi costituenti, oppure un mammifero con più o meno di sette vertebre cervicali<sup>9</sup>, oppure ancora un animale nel quale siano presenti allo stesso tempo corna e incisivi superiori. Il punto è che solamente l'impossibilità logica è una contraddizione, non invece quella fisica, e tanto meno quella matematica. Equilatero e rettangolo non si contraddicono reciprocamente (nel quadrato sono entrambi presenti), né ciascuno di essi contraddice il triangolo. Perciò l'incompatibilità di questi concetti non può mai venire riconosciuta dal semplice pensare, ma risulta invece solo dall'intuizione, la quale però è tale da non aver bisogno di alcuna esperienza, di alcun oggetto reale, è un'intuizione puramente mentale. Trova qui la sua collocazione anche la tesi di Giordano Bruno, che forse si potrà trovare anche in Aristotele, | secondo la quale «un corpo di infinita grandezza è necessariamente immobile»<sup>10</sup>, una tesi che non si può appoggiare né sull'esperienza né sul principio di contraddizione, dato che parla di cose che non possono trovarsi in alcuna esperienza e che i concetti di «infinitamente grande» e di «mobile» non si contraddicono reciprocamente; è invece solamente dall'intuizione pura che risulta che il movimento richiede uno spazio esterno al corpo, ma che la sua infinita grandezza non ne lascia alcuno. – Se ora, contro il primo esempio matematico, si volesse obiettare che tutto dipende solo

<sup>9</sup> Ritenere che il bradipo tridattilo ne avesse nove è stato riconosciuto come un errore. Tuttavia OWEN, *Ostéologie comparée*, p. 405, lo afferma ancora. [Si tratta dello zoologo e anatomista inglese Sir Richard Owen (1804-92). L'opera citata da Schopenhauer è *Principes d'ostéologie comparée, ou Recherches sur l'archetype et les omologies du squelette vertébré*, J. B. Baillière, Paris 1885.]

<sup>10</sup> [Schopenhauer si riferisce qui al *Dialogo secondo* di *De l'infinito, universo e mondi*, dove, a proposito dell'universo, Bruno sostiene che «per raggion veruna, gli deve essere attribuito il moto; perché questo non può, né deve convenire, né richiedersi a l'infinito» (cfr. G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, nuovamente ristampati con note da G. Gentile, 3<sup>a</sup> ed. a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1985, vol. I, p. 403). Quanto al riferimento ad Aristotele, si cfr. per esempio *De coelo*, A, 5, 272a: «È impossibile che l'infinito si muova»; trad. it. di O. Longo, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 2007, vol. III, p. 251.]

dalla compiutezza del concetto che colui il quale formula il giudizio ha del triangolo; nel senso che, se esso fosse davvero del tutto completo, conterrebbe anche l'impossibilità che un triangolo sia simultaneamente rettangolo ed equilatero; si potrebbe rispondere che, anche ammesso che il suo concetto di triangolo non fosse così completo, costui potrebbe, senza consultare l'esperienza, ampliarlo semplicemente costruendolo nella propria fantasia, e persuadersi per tutta l'eternità dell'impossibilità che quei due concetti si trovino uniti insieme<sup>11</sup>; questo processo costituisce però appunto un giudizio sintetico *a priori*, vale a dire un giudizio tale che noi, per suo tramite, senza alcuna esperienza e pure in modo valido per tutte le esperienze, costruiamo e completiamo i nostri concetti. – Poiché, in generale, se un dato giudizio sia analitico oppure sintetico può venire determinato nel singolo caso solo se nella testa di colui il quale formula il giudizio il concetto del soggetto abbia una maggiore o minore compiutezza; il concetto di «gatto» ha nella testa di Cuvier<sup>12</sup> un contenuto cento volte più ampio che in quella del suo servitore: ne segue che gli stessi giudizi saranno perciò sintetici per l'uno, per l'altro semplicemente analitici. Se però si considerano oggettivamente i concetti e se ora vogliamo stabilire se un dato giudizio sia analitico o sintetico, allora se ne deve trasformare il predicato nel suo opposto contraddittorio e lo si deve accostare, senza copula, al soggetto: ora, se in questo modo si produce una *contradictio in adjecto*<sup>13</sup>, allora il giudizio era analitico; in caso contrario era sintetico.

Che l'aritmetica si fondi sull'intuizione pura del tempo non è così palese come che la geometria si basi su quella dello spazio<sup>14</sup>. Lo si può però provare nel modo | seguente. Ogni conta-

<sup>11</sup> [Supplementi 1930, tomo I, p. 39, omette «dell'impossibilità», rovesciando il senso del passo.]

<sup>12</sup> [Il naturalista francese Georges Cuvier (1769-1832), fondatore dell'anatomia comparata e della paleontologia.]

<sup>13</sup> [Una contraddizione vera e propria (come quando diciamo, per esempio, «il cerchio è quadrato»). La negazione di un giudizio analitico, in quanto negazione di un predicato che è contenuto necessariamente nel soggetto, si traduce immediatamente appunto in una contraddizione di questo tipo.]

<sup>14</sup> Questo tuttavia non scusa quel professore di filosofia il quale, sedendo sulla cattedra di Kant, si fece udire mentre diceva: «Che la matematica come tale contenga l'aritmetica e la geometria è giusto; è inesatto, però considerare l'aritmetica come la scienza del tempo, di fatto per nessun'altra ragione che per dare un "pendant" (*sic*) alla geometria come scienza dello spazio» (ROSENKRANZ, in «Deutschen Museum», 1857, 14 maggio, n. 20). Questi sono i frutti della scuola hegeliana: una volta che la testa sia stata corrotta in profondità dai suoi sproloqui insensati, allora la serietà della filosofia kantiana non riesce più a entrare in essa; e una volta che si sia ereditata dal maestro la faccia tosta di parlare a vanvera di cose che non si capiscono, si arriva così infine a condannare

re consiste nel porre ripetutamente l'unità; è semplicemente per sapere costantemente quante volte abbiamo già posto l'unità che noi la marchiamo ogni volta con delle parole diverse, che sono le parole che indicano i numeri. Ora, la ripetizione è possibile solo attraverso la successione; ma quest'ultima, e dunque l'esser l'uno dopo l'altro, si basa immediatamente sull'intuizione del tempo, è un concetto intelligibile solo per mezzo di esso: anche il contare, dunque, è possibile solo per mezzo del tempo. – Questo dipendere di ogni contare dal tempo lo si vede anche dal fatto che in tutte le lingue la moltiplicazione viene indicata con la parola «volta», e dunque attraverso un concetto temporale: *sexies*, ἕξάκις, *six fois*, *six times*, sei volte. Ora però il semplice contare è già un moltiplicare per uno, ragion per cui anche nell'istituto del Pestalozzi<sup>15</sup> i bambini dovevano moltiplicare sempre in questo modo: «due volte due fa quattro volte uno». – Anche Aristotele, nel quattordicesimo capitolo del quarto libro della *Fisica*, aveva già riconosciuto ed esposto la stretta parentela del numero con il tempo. Il tempo è per lui «il numero del movimento» («ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κινήσεως»)<sup>16</sup>. Egli pone un problema profondo: se il tempo potrebbe essere anche se l'anima non fosse, e nega che le cose stiano così<sup>17</sup>. – Se l'aritmetica non avesse per fondamento questa intuizione pura del tempo non sarebbe in alcun modo | una scienza

41

senza attenuanti [non «senza circostanze», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 39], con tono deciso e perentorio, le dottrine fondamentali di uno spirito grande come se fossero delle buffonate hegeliane. Noi però non possiamo lasciar correre il fatto che le piccole personcine là sotto si diano da fare per calcare le orme del grande pensatore. Esse perciò farebbero meglio a non strofinarsi addosso a Kant e a contentarsi invece di rendere partecipe il loro pubblico di notizie più precise su Dio, l'anima, l'effettiva libertà della volontà e su ciò che da lì si ricava, e poi divertirsi in privato nel loro oscuro retrobottega, il giornale filosofico, dato che lì possono comportarsi in tutti i modi che vogliono: non li legge nessuno.

<sup>15</sup> [Il pedagogista svizzero Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), fondatore, nel 1805, di un istituto nel quale, a partire dagli insegnamenti rousoiani, l'educazione veniva intesa come libera, spontanea formazione della personalità del fanciullo, pur sotto la guida dell'educatore. Su di lui cfr. A. BANFI, *Pestalozzi*, La Nuova Italia, Firenze 1968.]

<sup>16</sup> [Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 14, 223a30.]

<sup>17</sup> [Ecco il passo aristotelico: «Ma qualcuno potrebbe sollevare questa difficoltà: il tempo esisterebbe o meno, se non esistesse l'anima? Se non esiste infatti ciò che può numerare, è impossibile che vi sia qualcosa che può essere numerato; sicché è evidente che neppure il numero può esistere. Numero è, infatti, ciò che è numerato o ciò che è numerabile. Ma se null'altro per natura numera eccetto l'anima, e nell'anima l'intelletto, allora è impossibile che esista tempo, se non esiste l'anima, a meno che il tempo non sia identico a "ciò che è già sempre essente", cioè come se si affermasse che il movimento può esistere senza l'anima. Ma "prima" e "dopo" sono nel movimento. E il tempo è queste cose, in quanto esse sono numerabili» (*ibid.*, 223a20-29; trad. it. di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, pp. 233-35).]

*a priori*, e di conseguenza le sue proposizioni non avrebbero una certezza infallibile<sup>18</sup>.

Sebbene il tempo, come lo spazio, sia la forma conoscitiva del soggetto, si presenta nondimeno, e proprio la stessa cosa accade allo spazio, come indipendente da esso e come dotato di un'esistenza pienamente oggettiva. Contro la nostra volontà, o senza il nostro sapere, si affretta o si dilata: si chiede l'ora, si indaga sul tempo come se si trattasse di un che di completamente oggettivo. Ma che cos'è questo che di oggettivo? Non la progressione delle stelle o delle ore che, come tali, servono semplicemente a misurare il corso del tempo; ma è invece un che di diverso da tutte le cose che, come queste ultime, è indipendente dal nostro volere e dal nostro sapere. Esso esiste solo nelle teste degli esseri conoscenti; ma la regolarità del suo cammino e la sua indipendenza dalla volontà gli conferiscono il diritto all'oggettività.

Il tempo è in primo luogo la forma del senso interno<sup>19</sup>. Anticipando il libro seguente, osservo che l'unico oggetto del senso interno è la volontà propria del conoscente. Il tempo è perciò la forma per mezzo della quale alla volontà individuale, che originariamente e in se stessa è incosciente, diventa possibile conoscere se stessa. In esso, infatti, la sua essenza, che in sé è semplice e identica, si dispiega nell'intero corso della vita. Ma, proprio in forza di quella semplicità e identità originarie di ciò che in questo modo si rappresenta, il suo carattere rimane sempre esattamente lo stesso; ragion per cui anche il corso stesso della vita mantiene interamente la propria tonalità fondamentale; anzi, gli svariati avvenimenti e le diverse scene di cui esso si compone sono in effetti solo come variazioni di un unico e medesimo tema.

Il carattere aprioristico della legge di causalità gli Inglesi e i Francesi in parte non l'hanno neppure intravisto, in parte non l'hanno compreso in modo corretto; per questo alcuni di loro seguitano ancora nei vecchi tentativi di tro-

<sup>18</sup> [L'ultimo periodo è del tutto omissso in *Supplementi* 1930, tomo I, p. 40.]

<sup>19</sup> [Schopenhauer ricava da Kant questa convinzione. Nel § 6 dell'*Estetica trascendentale* quest'ultimo scrive che «Il tempo non è alcunché di sussistente per se stesso o di inerente alle cose come loro determinazione oggettiva, tale quindi che rimarrebbe anche se si astraesse da tutte le condizioni soggettive della loro intuizione [...]. Il tempo non è altro che la forma del senso interno, ossia dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. Difatti il tempo non può essere a nessun titolo una determinazione dei fenomeni esterni; esso non rientra né nella figura, né nel luogo ecc.; ma, al contrario, determina il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno» (*Critica della ragione pura*, p. 108).]

vare per essa una origine empirica. Maine de Biran<sup>20</sup> la colloca nell'esperienza della circostanza che all'atto della volontà come causa segue come effetto il movimento del corpo. Ma è proprio questo presunto fatto a essere falso. In nessun modo noi riconosciamo l'autentico, immediato atto della volontà come un che di diverso dall'azione del corpo, né li vediamo entrambi come legati dal vincolo della causalità: l'uno e l'altra sono invece una cosa sola e | indivisibile. Tra loro non c'è alcuna successione: sono simultanei. Sono una sola e medesima cosa che viene percepita in due modi: ciò che infatti si rende noto alla percezione interna (all'autocoscienza) come un vero e proprio atto di volontà, quello stesso si presenta subito nell'intuizione esterna, nella quale il corpo ha la sua consistenza oggettiva, come una sua azione. Il fatto che fisiologicamente l'azione del nervo preceda quella del muscolo non viene qui preso in considerazione, dato che non ricade nell'autocoscienza, e qui non si sta parlando della relazione tra muscolo e nervo, bensì di quella fra atto della volontà e azione del corpo. Ed essa ora non si rende nota come relazione causale. Se questi due – l'atto della volontà e l'azione del corpo – ci si presentassero come causa ed effetto, allora la loro unione non sarebbe per noi così incomprensibile come effettivamente è, giacché ciò che noi comprendiamo a partire dalla sua causa lo comprendiamo sino al punto in cui, in generale, si dà per noi una comprensione intellettuale delle cose. Viceversa, il movimento delle nostre membra dovuto a semplici atti di volontà è a dire il vero un prodigio così quotidiano che noi non ce ne accorgiamo nemmeno più; ma, se per una volta dedichiamo ad esso la nostra attenzione, allora l'incomprensibilità della faccenda entra con vivacità nella nostra coscienza, proprio perché qui abbiamo dinanzi a noi qualcosa che non comprendiamo come effetto della propria causa. In nessun modo, dunque, questa percezione ci potrebbe condurre alla rappresentazione della causalità, la quale qui, come tale, non compare affatto. Maine de Biran stesso riconosce la perfetta contemporaneità dell'atto della volontà e del movimento (*Nouvelles considérations des rapports du physique au moral*, pp. 377-

<sup>20</sup> [Il filosofo francese Marie-François Pierre Gauthier Maine de Biran (1766-1824), secondo il quale il fondamento della conoscenza va posto nello sforzo (*effort*), dato primo e indubitabile della coscienza. Riteneva inoltre che causa del movimento dei corpi fosse quella forza agente che chiamiamo volontà. Cfr. M.-F. P. G. MAINE DE BIRAN, *L'effort*, a cura di A. Drevet, Puf, Paris 1966; ID., *La vie intérieure*, a cura di B. Begout, Payot, Paris 1995.]

78)<sup>21</sup>. – In Inghilterra già Th. Reid (*On the first principles of contingent truths*, VI saggio, cap. v)<sup>22</sup> ha sostenuto che la conoscenza della relazione causale ha il proprio fondamento nella conformazione della nostra stessa facoltà conoscitiva. In tempi più recenti Thomas Brown, in un suo libro estremamente prolisso, *Inquiry into the relation of cause and effect*, quarta edizione, 1835<sup>23</sup>, insegna pressappoco la stessa cosa, ossia che quella conoscenza è prodotta da una persuasione intuitiva e istintiva che è innata in noi; egli dunque, nella sostanza, è sulla strada giusta. È imperdonabile, tuttavia, la crassa ignoranza per colpa della quale, in questo grosso volume di 476 pagine, 130 delle quali sono dedicate alla confutazione di Hume, di Kant, che | già settant'anni prima aveva messo in chiaro la questione, non sia nemmeno fatta menzione. Se il latino fosse rimasto la lingua esclusiva della scienza, cose di questo genere non potrebbero capitare. A dispetto dell'esposizione, nell'insieme corretta, di Brown, in Inghilterra si è fatta strada una variante della suddetta dottrina di Maine de Biran intorno all'origine empirica della conoscenza fondamentale della relazione causale, dato che essa non è priva di una qualche verosimiglianza. È questa: che noi abbiamo ricavato per via d'astrazione la legge di causalità dall'azione, empiricamente percepita, del nostro proprio corpo sugli altri corpi. Già Hume l'aveva confutata. Io però ne ho già messa in evidenza l'inammissibilità nel mio scritto *Sulla volontà nella natura*<sup>24</sup>, osservando che, poiché noi, nell'intui-

43

<sup>21</sup> [ID., *Nouvelles considérations sur le rapports du Physique et du Moral de l'homme*, ouvrage posthume publié par M. Cousin, Landrange, Paris 1834 (poi in *Œuvres*, vol. IX, a cura di F. Azouvi, Vrin, Paris 1998), Landrange, Paris 1834; trad. it. a cura di C. Cotifava Marozzi, *Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale*, Franco Angeli, Milano 1991.]

<sup>22</sup> [Cfr. TH. REID, *Essays on the intellectual powers of man* («Saggi sulle facoltà intellettuali dell'uomo»), Edinburgh 1785, sesto saggio, cap. v («Sui primi principî di verità contingenti»), edizione critica a cura di D. R. Brookes e K. Haakonssen, Edinburgh University Press, Edinburgh 2002; trad. it. *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, Utet, Torino 1975.]

<sup>23</sup> [TH. BROWN, *Inquiry into the Relation of Cause and Effect* («Indagine sulla relazione di causa ed effetto»), London, 1835; questa l'edizione posseduta da Schopenhauer (cfr. HN, V, n. 85, p. 21); la prima edizione dell'opera era stata pubblicata nel 1814, ed era una revisione dello scritto *Observations on the nature and tendency of the doctrine of Mr. Hume concerning the relation of cause and effect*, uscito nel 1804. La si legge ora come quarto volume di *Life and Collected Works of Thomas Brown*, Thoemmes, Bristol 2003. Thomas Brown (1778-1820) insegnò filosofia morale a Edimburgo e fu l'esponente più significativo della cosiddetta «Scuola scozzese». Su di lui cfr. C. PAOLETTI, *La difesa dell'errore. Senso comune e filosofia positiva in Thomas Brown*, Clueb, Bologna 2007.]

<sup>24</sup> [Cfr. ZA, V, pp. 277-78; VNN, pp. 129-30. Ecco il passo in questione: «In quei paesi in cui, come in Inghilterra, non è ancora cominciata l'epoca della filosofia kantiana, si può continuare a pensare a un originarsi del concetto di causalità dall'esperienza (senza parlare

zione spaziale, percepiamo oggettivamente tanto il nostro quanto gli altri corpi, la conoscenza della causalità, essendo la condizione di una intuizione di questo genere, deve essere già disponibile. In effetti, l'unico autentico argomento del fatto che della legge di causalità siamo consapevoli prima di ogni esperienza sta proprio nella necessità di operare un passaggio dalla percezione sensibile, che è data solo empiricamente, alla sua causa, per mezzo del quale si può giungere all'intuizione del mondo esterno. È per questo che io ho sostituito questa prova a quella kantiana, della quale ho mostrato l'inesattezza. La trattazione più articolata e approfondita di tutta questa importante questione, che qui abbiamo appena accennato, ossia dell'apriorità della legge di causalità e del carattere intellettuale dell'intuizione empirica, si trova nella seconda edizione del mio saggio sul principio di ragione sufficiente, al § 21, al quale rinvio per non dover ripetere qui tutto quello che è già stato detto in quella sede<sup>25</sup>. Lì ho anche dimostrato l'enorme differenza che c'è tra la semplice percezione sensibile e l'intuizione di un mondo oggettivo, e ho scoperto il profondo abisso che c'è tra l'una e l'altra, al di là del quale solo la legge di causalità può condurre; essa però, per poter essere applicata, presuppone le altre due forme che le sono affini, ossia lo spazio e il tempo. È anzitutto per mezzo dell'unione di queste tre forme che si giunge alla rappresentazione oggettiva. Ora, che la sensazione, prendendo le mosse dalla quale giungiamo alla percezione, si produca attraverso la resistenza subita dalla forza dei nostri muscoli, o che si produca invece attraverso l'impressione della luce sulla retina, oppure in forza di un'impressione sonora sui nervi uditivi, e così via, è essenzialmente la stessa cosa: la sensazione resta sempre un semplice dato per l'intel-

44

dei professori di filosofia che si infischiano delle dottrine di Kant e non mi ritengono degno di alcuna attenzione); ma non si può continuare affatto a far ciò, se si conosce la prova che io ho data della apriorità di quel concetto, prova del tutto diversa da quella di Kant e che riposa sul fatto che la conoscenza della causalità è condizione necessaria che precede l'intuizione del mondo esterno, come quella che si realizza soltanto attraverso il passaggio dalla sensazione, che avviene nell'organo di senso, alla causa di essa, la quale si manifesta oramai come oggetto nello spazio intuito parimenti *a priori*. Ora, poiché l'intuizione degli oggetti deve precedere il nostro operare consapevole su di essi, non è quindi l'esperienza di questa azione a poter essere la fonte primaria del concetto di causalità; poiché, prima che io operi sugli oggetti, questi devono aver operato su di me come motivi. Ho esaminato esaurientemente tutto quanto pertiene all'argomento nel vol. II della mia opera fondamentale, cap. IV, pp. 38-42 e nella seconda edizione del trattato sul principio di ragione, § 21, dove appunto, p. 74, trova propria confutazione anche l'ipotesi adottata da Herschel e non ho bisogno pertanto di ritornarvi».]

<sup>25</sup> [Cfr. ZA, V, pp. 66-100; *Quadruplici II*, pp. 94-134 (il § 21 è intitolato *Apriorità del concetto di causalità. Intellettualità dell'intuizione empirica. L'intelletto*).]

l e t t o , che è il solo capace di concepirla come effetto di una causa diversa da essa, causa che l'intelletto intuisce ora come un che di esterno; ciò significa che l'intelletto la sposta nella forma dello spazio che risiede del pari nell'intelletto, occupandolo e riempiendolo, prima di ogni esperienza. Senza questa operazione intellettuale, per realizzare la quale tali forme debbono già essere disponibili dentro di noi, non potrebbe in nessun caso prodursi, a partire da una semplice sensazione sotto la nostra pelle, l'intuizione di un mondo esterno oggettivo. Come potremmo anche solo pensare che possa essere sufficiente il semplice sentirsi impediti in un movimento volontario, la qual cosa si verifica del resto anche nel caso delle paralisi? Si aggiunga inoltre che, affinché io cerchi di agire sulle cose esterne, esse debbono necessariamente aver prima agito su di me come motivi, il che presuppone però già l'apprensione del mondo esterno. Secondo la teoria di cui stiamo parlando, un uomo nato senza né braccia né gambe non dovrebbe (come ho già sottolineato nel luogo sopra citato) poter giungere alla rappresentazione della causalità e di conseguenza nemmeno alla percezione del mondo esterno. Che però le cose non stiano così, lo documenta un fatto riferito nel n. 133 della «*Froiep's Notizen*» (luglio 1838), ossia l'ampia relazione, corredata di illustrazioni, su una ragazza estone, Eva Lauk, allora quattordicenne, nata priva di braccia e di gambe, relazione che si chiude con le seguenti parole: «Secondo la testimonianza della madre, Eva ha avuto uno sviluppo spirituale rapido quanto quello delle sue sorelle; in particolare, è giunta altrettanto presto a un giudizio corretto sulla grandezza e la distanza degli oggetti visibili, pur senza potersi servire delle mani. – Dorpat, 1° marzo 1838. Dottor A. Hueck»<sup>26</sup>.

Anche la dottrina di Hume, secondo la quale il concetto di causalità sorge solamente dall'abitudine di vedere due stati succedersi costantemente l'uno all'altro<sup>27</sup>, trova una confutazio-

<sup>26</sup> [Il prof. Alexander Friedrich von Hueck (1802-42) era professore di medicina a Dorpat (l'attuale Tartu, in Estonia) e fu tra i fondatori della Società Estone degli Eruditi, la più antica del paese.]

<sup>27</sup> [Si tratta della dottrina più celebre di Hume, secondo la quale quella che noi riteniamo essere una connessione necessaria tra la causa e l'effetto altro non è che il frutto della nostra «abitudine» a rappresentarci, «dopo frequenti ripetizioni», come l'uno la conseguenza dell'altra. Sì che «l'essenza della necessità» (anzitutto della necessità della relazione causale) è costituita dalla «tendenza, generata dall'abitudine, a passare da un oggetto all'idea del suo usuale concomitante» (cfr. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, Libro I, Parte III, sez. XIV; trad. it. di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 169-87).]

ne fattuale nella piú antica di tutte le successioni, vale a dire quella del giorno e della notte, che nessuno ha ancora considerato come causa ed effetto. E proprio questa successione confuta anche  
 45 la falsa asserzione | di Kant, secondo cui la realtà oggettiva di una successione verrebbe riconosciuta solo una volta che si sia compreso che i due che si succedono si trovano nella relazione di causa ed effetto l'uno dell'altro<sup>28</sup>. Di questa dottrina di Kant è vero addirittura il contrario: vale a dire che quale dei due stati connessi sia la causa e quale l'effetto noi lo riconosciamo, empiricamente, solo dall'ordine della loro successione. D'altra parte, anche l'assurdità affermata da molti professori di filosofia dei nostri giorni, che causa ed effetto siano simultanei, può essere confutata osservando che nei casi in cui la successione, in ragione della sua grande rapidità, non può nemmeno venire percepita, pur tuttavia noi la presupponiamo con sicurezza *a priori*, e con essa presupponiamo anche che sia trascorso un certo intervallo di tempo; cosí, per esempio, sappiamo che tra la pressione del grilletto e la fuoriuscita del proiettile deve trascorrere un certo lasso di tempo, sebbene noi non lo percepiamo, e che esso deve a sua volta essere suddiviso in numerosi stadi che si producono in una successione rigorosamente determinata, vale a dire la pressione, la percussione, l'accensione, il propagarsi del fuoco, l'esplosione e la fuoriuscita del proiettile. Questa successione di stadi non c'è uomo al mondo che l'abbia ancora percepita, ma poichè sappiamo quale dei due stadi sia causa dell'altro, proprio per questo sappiamo anche quale dei due deve precedere l'altro nel tempo, e di conseguenza anche che, perché si svolga tutta la serie di stati, deve trascorrere un certo lasso di tempo, sebbene esso sia cosí breve da sfuggire alla nostra percezione empirica; nessuno infatti vorrà sostenere che il tragitto del proiettile nell'aria sia effettivamente simultaneo alla pressione del grilletto. Noi dunque conosciamo *a priori* non solamente la legge di causalità, bensí anche la sua relazione con il tempo e il carattere necessario della successione dalla causa all'effetto. Se noi sappiamo quale di due stati sia la causa e quale l'effetto, allora sappiamo anche quale dei due preceda l'altro nel tempo; se, al contrario, non ci è noto questo, ma solo la loro relazione causale in generale, allora cerchiamo di ricavare empiricamente la successione e determiniamo in un secondo mo-

<sup>28</sup> [Si veda, in particolare, la seconda analogia dell'esperienza (*Critica della ragione pura*, pp. 225 sgg.).]

mento quale dei due stati sia la causa e quale l'effetto. – La falsità dell'ipotesi che causa ed effetto siano simultanei risulta inoltre dalla seguente considerazione. Una catena ininterrotta di cause e di effetti riempie la totalità del tempo (giacché, se fosse interrotta, il mondo<sup>29</sup> si fermerebbe, oppure si dovrebbe produrre, per rimetterlo in movimento, un effetto privo di causa). Ora, se ogni effetto fosse simultaneo alla propria causa, allora ogni effetto verrebbe risospinto al tempo della propria causa, e una catena di cause e di effetti pur cosí ampiamente articolata non riempirebbe alcun tempo, e men che meno un tempo infinito: cause ed effetti si troverebbero tutti insieme in un solo istante. E dunque il corso del mondo, nell'ipotesi che causa ed effetto fossero simultanei, si ridurrebbe a un istante. Questa dimostrazione è analoga a quella secondo la quale ciascun foglio di carta deve avere uno spessore, poichè se cosí non fosse l'intero libro non ne avrebbe alcuno. Indicare quando cessa la causa e inizia l'effetto è in quasi tutti i casi difficile e spesso impossibile. I cambiamenti (ossia la successione degli stati) costituiscono infatti un *continuum* come il tempo che essi riempiono, e dunque anch'essi, come il tempo, sono divisibili all'infinito. Ma l'ordine della loro successione è cosí necessariamente determinato e irreversibile come quello degli stessi momenti del tempo, e ciascuno di essi si chiama in rapporto a quello che lo precede «effetto», e in rapporto a quello che lo segue «causa».

Ogni mutamento nel mondo materiale si può produrre solo qualora un altro mutamento lo abbia preceduto immediatamente: è questo il vero e intero contenuto della legge di causalità. Solo che non c'è stato, in filosofia, un concetto piú abusato di quello di causa, in ragione di quell'accorgimento, di quello sproposito cosí diffuso che consiste nell'assumerlo, pensando *in abstracto*, in modo troppo ampio o troppo generale. Sin dalla Scolastica, e anzi propriamente sin da Platone e Aristotele, la filosofia è stata per lo piú un ininterrotto abuso di concetti universali. Tali sono, per esempio, i concetti di sostanza, fondamento, causa, il concetto di Bene, di perfezione, di necessità, possibilità e molti altri ancora. Una propensione delle teste a operare con questo genere di concetti astratti e concepiti in modo troppo esteso si è mostrata in ogni tempo; essa può in ultima analisi dipendere da una

<sup>29</sup> [Non «il tempo», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 44.]



certa pigrizia dell'intelletto, per il quale è troppo faticoso controllare incessantemente il pensiero attraverso l'intuizione. Un tal genere di concetti troppo estesi viene poi a poco a poco utilizzato quasi come segni algebrici e, come questi ultimi, vengono gettati a destra e a manca, di modo che il filosofare degenera a semplice attività combinatoria, a una sorta di tecnica combinatoria | che (come ogni calcolare) impegna e richiede solo facoltà di basso livello. Anzi, alla fine ne esce un semplice *farneticamento*, del quale ci viene offerto l'esempio piú abominevole dalla consorte guastateste degli hegeliani, nella quale esso viene spinto sino al piú insulso nonsenso. Ma anche la Scolastica era già degenerata spesso in un *farneticamento*. Anzi, persino i *Topoi* di Aristotele – principî presi in modo affatto generale, astrattissimi, che, per disputare *pro* o *contra* potevano essere applicati agli oggetti piú disparati ed essere messi in campo dappertutto<sup>30</sup> – hanno già la loro origine in quell'abuso di concetti universali. Del procedere degli Scolastici per mezzo di astrazioni di questo genere si trovano innumerevoli esempi nei loro scritti, specialmente in *Tommaso d'Aquino*. Sulla strada aperta dagli Scolastici la filosofia ha però poi proseguito fino a *Locke* e a *Kant*, i quali si sono finalmente ricordati dell'origine dei concetti. Anzi, su quella via incontriamo ancora lo stesso *Kant* il quale, negli anni giovanili, nella sua *Dimostrazione dell'esistenza di Dio* (p. 191 del primo volume dell'edizione Rosenkranz)<sup>31</sup>, utilizza i concetti di *sostanza*, *fondamento*, *realtà* in un modo in cui non li si sarebbe mai potuti usare se ci si fosse riportati all'origine e al vero *contenuto*, da essa determinato, di quei concetti; giacché in questo caso si sarebbe trovato, come origine e contenuto della *sostanza*, soltanto la materia, e come origine e contenuto del *fondamento* (se si sta parlando di cose del mondo reale) soltanto la causa, cioè il mutamento precedente che produce quello successivo, e cosí via. Non c'è dubbio che cosí non si sarebbe giunti al ri-

<sup>30</sup> [Nei *Topici* Aristotele si era proposto di trovare un metodo che consentisse «di argomentare su ogni problema proposto a partire da opinioni notevoli» (ARISTOTELE, *Topici*, 100a20-21; trad. it. in *Opere filosofiche*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 1996, vol. II, p. 115).]

<sup>31</sup> [Cfr. I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Johann Jacob Kanter, Königsberg 1763; trad. it. *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, nuova ed. riveduta e accresciuta a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, nuova ed. ampliata da A. Puppi, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 103-213. Schopenhauer cita qui le *Sämmtliche Werke* di Kant curate da Karl Rosenkranz (il celebre seguace di Hegel, professore di filosofia a Königsberg) e pubblicate a Lipsia tra il 1838 e il 1840 dall'editore Leopold Voss.]

sultato al quale si puntava. Ma dappertutto, come qui, da un tal genere di concetti, concepiti in modo eccessivamente *ampio*, al di sotto dei quali si lasciava perciò sussumere piú di quanto il loro vero contenuto avrebbe consentito, si svilupparono dei principî falsi e, da questi, dei falsi sistemi. Anche l'intero metodo dimostrativo utilizzato da *Spinoza* si basa su concetti di questo genere esaminati e intesi in modo non troppo estensivo<sup>32</sup>. Ora, sta qui il merito maggiore di *Locke*, il quale, per contrastare tutta questa confusione dogmatica, si impegnò a fondo nella ricerca dell'origine dei concetti, in forza della quale si riportò all'ambito dell'intuitivo e dell'esperienza. Nello stesso senso, tenendo d'occhio però piú la fisica che la metafisica, prima di lui aveva agito *Bacone*. *Kant* ha seguito la strada | aperta da *Locke*, in un senso piú elevato e spingendosi assai piú lontano di lui, come abbiamo già ricordato piú sopra. Per gli uomini che si contentano della semplice apparenza, viceversa, ai quali era riuscito di spostare l'attenzione del pubblico da *Kant* a se stessi, i risultati lockiani e kantiani potevano risultare scomodi. Solo che, in casi del genere, costoro sanno ignorare i morti tanto quanto ignorano i viventi. Costoro dunque hanno abbandonato, senza troppe cerimonie, l'unica via giusta che era stata infine scoperta da quei saggi, hanno filosofato in modo spensierato utilizzando un'accozzaglia di concetti raccattati qua e là, incuranti della loro origine e del loro contenuto, fino a che, da ultimo, è spuntata la coprosapienza hegeliana, secondo la quale i concetti non avrebbero affatto un'origine, ma sarebbero piuttosto essi stessi l'origine delle cose. – Intanto *Kant* ha mancato in questo, ossia nel fatto che, per favorire l'intuizione *pura*, egli ha trascurato troppo quella empirica, una questione della quale ho parlato distesamente nella mia critica della sua filosofia. Per me l'intuizione è senz'altro la fonte di ogni conoscenza<sup>33</sup>. Riconoscendo presto quanto siano ingannevoli e insidiose le astrazioni, ho dimostrato già nel 1813, nella mia dissertazione sul principio di ragione, la diversità delle relazioni che vengono pensate sotto questo concetto<sup>34</sup>. I con-

<sup>32</sup> [Su questo – e, piú in generale, su *Spinoza* – è da vedere il § 8 del saggio sul principio di ragione sufficiente; cfr. *Quadruplici II*, pp. 48-55.]

<sup>33</sup> [I curatori della traduzione francese dei *Supplementi* (Gallimard, Paris 2009) osservano che «questa affermazione riassume bene la lettura empiristica che Schopenhauer tende a fare della dottrina di Kant. In effetti, affermare che l'intuizione è la fonte di ogni conoscenza equivale a trascurare quella che costituisce per Kant la seconda fonte, quella dei concetti» (p. 2180, nota 85).]

<sup>34</sup> [Secondo la dissertazione sul principio di ragione sufficiente le rappresentazioni astrat-

cetti universali, a dire il vero, debbono essere il materiale nel quale la filosofia colloca e depone la sua conoscenza, non invece la fonte dalla quale essa la attinge: debbono essere il *terminus ad quem*, non il *terminus a quo*. La filosofia non è, come Kant la definisce, una scienza che deriva da concetti, bensì una scienza costituita da concetti. – Dunque anche il concetto di causalità, del quale qui stiamo parlando, è stato inteso dai filosofi sempre troppo estesamente, a vantaggio dei loro propositi dogmatici, ragion per cui in esso è penetrato anche ciò che in esso non c'è affatto; ne nacquero principî come «tutto ciò che è ha la propria causa»; «l'effetto non può avere un contenuto maggiore di quello della causa, e dunque non può contenere nulla che non sia contenuto anche in essa»; «causa est nobilior suo effectu»<sup>35</sup>; e molti altri altrettanto inconsistenti. Un esempio diffuso e particolarmente illuminante ce lo fornisce una sofisticheria di quell'insulso parolaio che è PRO-CLO, che si trova nella sua *Institutio theologica*, § 76: «Πάν τὸ ἀπὸ ἀκινήτου γιγνόμενον αἰτίας, ἀμετάβλητον ἔχει τὴν ὑπαρξιν· πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κινουμένης μεταβλητὴν· εἰ γὰρ ἀκίνητόν ἐστι πᾶν τὸ ποιοῦν, οὐ διὰ κινήσεως, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι παράγει τὸ δεύτερον ἀφ' ἑαυτοῦ» (*Quidquid ab immobili causa manat, immutabilem | habet essentiam. Quidquid vero a mobili causa manat, essentiam habet mutabilem. Si enim illud, quod aliquid facit, est prorsus immobile, non per motum, sed per ipsum Esse producit ipsum secundum ex se ipso*)<sup>36</sup>. Giustissimo! Ma mostratemela, una buona volta, questa causa immobile! Essa è del tutto impossibile. Solo che qui, come in così tanti altri casi, si è immaginato per via d'astrazione che tutte le determinazioni non ci fossero, tutte tranne una, che è appunto quella che si vuole utilizzare, senza prendere in considerazione il fatto che quest'una non può esistere senza quelle altre. – L'unica formulazione corretta della legge di causalità è questa: ogni mutamento ha la propria causa in un altro che lo precede immediatamente. Se qualcosa

te (i concetti), pur derivando da quelle intuitive, sono in contrasto con esse. Cfr., in particolare, il § 27 della prima edizione (*Quadruplici I*, pp. 97 sgg.) e i §§ 26 e 27 della seconda edizione (*Quadruplici II*, pp. 150 sgg.)]

<sup>35</sup> [La causa è piú nobile del proprio effetto.]

<sup>36</sup> [«Tutto ciò che deriva da una causa immobile ha un'essenza immutabile. Tutto ciò che invece deriva da una causa mobile ha un'essenza mutevole. Se infatti ciò che in qualche modo agisce è immobile da ogni punto di vista, non lo produrrà per mezzo del movimento, ma in forza del suo stesso Essere lo produrrà secondo se stesso» (PRO-CLO, *Institutio theologica*, § 76; trad. it. di C. Faraggiana di Sarzana in *I manuali*, Rusconi, Milano 1985).]

accade, vale a dire se si presenta un nuovo stato di cose, se cioè qualcosa si modifica, allora qualcos'altro si deve essere modificato immediatamente prima, e qualcos'altro prima di esso, e così via all'infinito; giacché una causa prima è impossibile da pensare tanto quanto lo sono un principio del tempo o un limite dello spazio. Piú di quello che abbiamo indicato la legge di causalità non dice: le sue rivendicazioni si manifestano dunque solo nei mutamenti. Sino a che nulla muta, non c'è alcuna causa sulla quale interrogarsi, poiché non c'è alcuna ragione *a priori* per risalire dall'esistenza delle cose presenti, vale a dire dagli stati della materia, alla loro non-esistenza precedente e da quest'ultima al loro prodursi, e dunque a un mutamento. Perciò la semplice esistenza di una cosa non autorizza a concludere che essa abbia una causa. Possono essere date, tuttavia, ragioni *a posteriori*, vale a dire ricavate da un'esperienza precedente, a sostegno dell'ipotesi che lo stato presente non sia esistito da sempre, ma che invece sia sorto solo come conseguenza di un altro, e dunque attraverso un mutamento, del quale si tratta poi di cercare la causa, e la causa della causa, e così via; qui siamo quindi capitati daccapo in quel regresso all'infinito cui sempre conduce l'applicazione della legge di causalità. Abbiamo detto sopra «cose, ossia stati della materia», poiché è solo a questi stati che si riferiscono il mutamento e la causalità. Questi stati sono ciò che si intende, in senso lato, con la parola forma; e solo le forme mutano; la materia permane. E dunque va detto anche che solo la forma è sottoposta alla legge di causalità. Ma è sempre la forma a costituire la cosa, ossia a fondare la diversità delle cose, mentre la materia deve venire pensata come omogenea in tutte. Perciò gli Scolastici dicevano: *forma dat esse rei*<sup>37</sup>; piú precisamente la frase suonerebbe in questo modo: *forma dat rei essentiam, materia existentiam*<sup>38</sup>. Proprio perciò la domanda intorno alla causa di una cosa concerne sempre e solo la forma di essa, vale a dire lo stato, la conformazione, e non invece la sua materia, e anche quella solo in quanto si hanno delle ragioni per ammettere che essa non sia stata da sempre, ma che si sia prodotta attraverso un mutamento. L'unione della forma con la materia, o dell'*essentia* con l'*existentia*, costituisce il con-

<sup>37</sup> [La forma conferisce l'essere alla cosa. Per il riferimento alla Scolastica, cfr. per esempio TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, I, q. 76, 6.]

<sup>38</sup> [La forma conferisce alla cosa l'essenza, la materia l'esistenza.]

creto, che consiste sempre in una singolarità, e dunque nella cosa; e le forme sono ciò, la cui combinazione con la materia, ossia il cui comparire in essa per mezzo di un mutamento, soggiace alla legge di causalità. Con la formulazione troppo ampia di questo concetto *in abstracto*, dunque, si è insinuata la cattiva abitudine di estendere la causalità senz'altro alla cosa, dunque a tutta la sua essenza ed esistenza, e con ciò anche alla materia, e ora, alla fine, ci si è sentiti autorizzati a interrogarsi persino intorno alla causa del mondo. Ebbe origine da qui la prova cosmologica, la quale, prese le mosse propriamente dal fatto che, senza alcuna giustificazione, si conclude dall'esistenza del mondo al suo non-essere, che avrebbe dunque dovuto precedere la sua esistenza; nel suo passaggio conclusivo, tuttavia, tale prova cade nella gravissima incongruenza di sopprimere la stessa legge di causalità, dalla quale soltanto riceveva tutta la sua forma argomentativa, in quanto si arresta a una causa prima e non vuole procedere oltre, finendo così per commettere una sorta di parricidio, allo stesso modo in cui le api uccidono i fuchi, una volta che abbiano svolto la loro funzione. Una timida, e perciò larvata, prova cosmologica tornano a essere però tutte le ciance sull'assoluto che, in faccia alla critica della ragione pura, in Germania, da sessant'anni a questa parte, vengono spacciate per filosofia. Qual è cioè il significato dell'assoluto? – Qualcosa che ora è, e del quale non si può (pena l'arresto) chiedere ulteriormente da dove e perché esso sia. Un pezzo pregiato per i professori di filosofia! – Ora però, nella prova cosmologica esposta onestamente capita anche che, con l'assunzione di una causa prima e, con essa, di un principio primo in un tempo assolutamente privo di principio, questo principio venga spostato dalla domanda: perché non prima? sempre più indietro, e così | tanto che non si riesce più a passare da esso al presente, ma ci si deve invece stupire sempre di nuovo che esso non sia stato già da milioni di anni. In generale, dunque, la legge di causalità può essere applicata a tutte le cose del mondo, ma non al mondo stesso, poiché è immamente al mondo, non trascendente: con esso quella legge è posta e con esso è tolta. Il che dipende in ultima analisi dal fatto che essa appartiene alla mera forma del nostro intelletto e, con l'insieme del mondo oggettivo, che è perciò mera rappresentazione, è condizionata da esso. Su tutte le cose del mondo, dunque, intese secondo la loro forma, sul cambiamento di queste forme, ossia sulle loro modificazioni, la legge di causalità trova piena applicazione e non ammet-

51

te alcuna eccezione: vale per l'agire dell'uomo come per la caduta di una pietra; tuttavia, come abbiamo detto, sempre e solo in relazione ai processi, alle modificazioni. Se noi invece facciamo astrazione dalla sua origine nell'intelletto e la vogliamo comprendere in modo puramente oggettivo, allora essa si basa, nel suo fondamento più profondo, sul fatto che ogni agente produce il proprio effetto in virtù della propria forza originaria, e perciò eterna, ossia atemporale, sì che il suo effetto attuale avrebbe dovuto essersi già prodotto infinitamente prima, ossia prima di qualsiasi tempo pensabile, se, per raggiungere tale scopo, non gli avesse fatto difetto la condizione temporale: è questa l'occasione, ossia la causa, in conformità della quale soltanto l'effetto si produce solo adesso; e adesso, però, necessariamente; essa gli assegna il suo posto nel tempo.

Solo in conseguenza della sopra considerata troppo ampia formulazione del concetto di causa nel pensare astratto è stato scambiato con esso anche il concetto di forza; quest'ultima, che è del tutto diversa dalla causa, è tuttavia ciò che conferisce a ciascuna causa la sua causalità, vale a dire la possibilità di produrre effetti, come ho ampiamente e approfonditamente messo in evidenza dapprima nel secondo libro del primo volume, poi nella *Volontà nella natura*<sup>39</sup> e infine anche nella seconda edizione della dissertazione *Sul principio di ragione*, § 20, p. 44<sup>40</sup>. Questo scambio lo si trova nella sua forma più grossolana nel sopra citato libro di Maine de Biran, a proposito del quale maggiori particolari si trovano nel luogo citato per ultimo<sup>41</sup>; ma anche altrove esso è frequente, per esempio quando ci si interroga intorno alla causa di una qualche forza originaria, per esempio della forza di gravità. Kant stesso chiama (*Sull'unica dimostrazione possibile...*, vol. I, pp. 211 e 215 dell'edizione | Rosenkranz) le forze naturali

52

<sup>39</sup> [Della quale si veda in particolare il cap. iv. Cfr. ZA, V, pp. 276 sgg.; VNN, pp. 127 sgg.]

<sup>40</sup> [Cfr. ZA, vol. V, p. 60; *Quadruplici II*, pp. 87-88.]

<sup>41</sup> [Cfr. ZA, vol. V, p. 61; *Quadruplici II*, p. 89: «Nessuno ha spinto tanto oltre questa confusione o piuttosto identificazione della forza naturale con la causa quanto Maine de Biran, nelle sue *Nouvelles considérations des rapports du physique au moral*, e ciò perché questo è essenziale alla sua filosofia. È singolare, al riguardo, che quand'egli parla di cause, non metta quasi mai soltanto *cause*, bensì, ogni volta, dica *cause ou force*; esattamente come abbiamo visto sopra, nel § 8, che Spinoza mette otto volte in una pagina *ratio sive causa*. Entrambi cioè sono consapevoli di identificare due concetti disparati, per poter far valere, a seconda delle circostanze, ora questo e ora quello. Per questo scopo sono costretti a tenere l'identificazione sempre presente al lettore».]

«cause efficienti»<sup>42</sup>, e dice che «la gravità è una causa»<sup>43</sup>. È però impossibile che il suo pensiero venga in chiaro sino a che in esso forza e causa non vengono riconosciute chiaramente come affatto diverse l'una dall'altra. L'impiego dei concetti astratti porta però molto facilmente a confonderle, ove venga messa da parte la considerazione della loro origine. Si abbandona la conoscenza, che è sempre intuitiva, delle cause e degli effetti, che si basa sulla forma dell'intelletto, per attenersi alla nozione astratta di causa; solamente per questo il concetto di causalità, pur con tutta la sua facilità, è stato così frequentemente compreso in modo errato. Perciò noi troviamo nello stesso Aristotele (*Metafisica*, IV, 2) che le cause sono state suddivise in quattro classi messe insieme in modo assolutamente sbagliato, anzi in effetti in modo davvero rozzo<sup>44</sup>. Si provi a paragonare la suddivisione aristotelica delle cause con la mia, come l'ho fissata dapprima nella mia dissertazione sulla vista e i colori, cap. 1<sup>45</sup>, e poi brevemente accennata nel § 6 del primo volume della presente opera, e infine ampiamente presentata nel mio saggio per il concorso *Sulla libertà del volere*, pp. 30-33<sup>46</sup>. – Sono due gli esseri della natura che non vengono toccati dalla catena della causalità: la materia e le leggi naturali. L'una e le altre sono dunque le condizioni della causalità, mentre tutto il resto è determinato da essa. Giacché l'una (la materia) è ciò in cui si producono gli stati e le loro modificazioni; gli altri (le forze naturali) ciò per mezzo di cui soltanto essi possono in generale avvenire. Ma si badi, in proposito, che nel secondo libro, e più tardi, in modo anche più approfondito, nella *Volontà nella natura*, è stato dimostrato che le forze naturali sono identiche alla volontà in noi, mentre la materia si dà come la semplice vi si-

<sup>42</sup> [«Qualche cosa è nell'ordine della natura, in quanto il suo esistere o il suo variare ha una ragion sufficiente nelle forze della natura. A ciò si richiede: in primo luogo, che la forza naturale ne sia la causa efficiente; in secondo luogo, che il modo in cui essa forza è diretta alla produzione di questo effetto, abbia anche una ragione sufficiente in una regola delle leggi con cui la natura agisce» (I. KANT, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, trad. it. in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese; nuova ed. riveduta e accresciuta a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, ulteriormente ampliata da A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 147).]

<sup>43</sup> [«Quanto diversi effetti, pei quali prima si credeva necessario trovar cause diverse, non sono ora dedotti dalla unica forza di gravità?» (*ibid.*, p. 157).]

<sup>44</sup> [Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Δ, 1013a24 sgg.; trad. it. di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 1993, vol. II, pp. 191 sgg. (si tratta in effetti, se si tiene conto anche del libro α ελαττων del quinto libro, e non del quarto).]

<sup>45</sup> [Cfr. *Colori*, pp. 23 sgg.]

<sup>46</sup> [Cfr. ZA, vol. VI, pp. 68-71; *Etica*, pp. 96-99.]

bilità della volontà; sí che anch'essa può, in fin dei conti, venire considerata in un certo senso come identica alla volontà.

D'altra parte resta non meno vero e non meno corretto ciò che abbiamo esposto nel § 4 del primo volume e, in modo migliore, nella seconda edizione della dissertazione *Sul principio di ragione*, alla fine del § 21, p. 77<sup>47</sup>, vale a dire che la materia è la causalità stessa considerata oggettivamente, in quanto la sua intera essenza consiste nell'agire in generale, sí che essa è la stessa l'efficiacia (ἐνέργεια = realtà effettiva) delle cose in generale, | una sorta di nozione astratta dei loro multiformi modi agire. Dato che perciò l'essenza, l'essentia, della materia consiste nell'agire in generale, mentre la realtà effettiva, l'existentia delle cose, consiste proprio nella loro materialità, la quale fa dunque di nuovo tutt'uno con l'agire in generale, della materia si può sostenere che in essa existentia ed essentia coincidono e sono una cosa sola, giacché non ha alcun altro attributo che l'esistenza stessa in generale e astratta da ogni sua determinazione particolare. Viceversa, ogni materia empiricamente data, e dunque il materiale (che i materialisti ignoranti dei nostri giorni confondono con la materia), è già entrata nelle spoglie delle forme e si manifesta solo attraverso le loro qualità e le loro caratteristiche accidentali, poiché nell'esperienza ogni agire è di una specie interamente determinata e particolare, non un agire semplicemente generale. Proprio per questo la pura materia è un oggetto del solo pensare, non dell'intuizione; il che ha condotto Plotino (*Enneade seconda*, libro IV, capp. VIII e IX)<sup>48</sup> e Giordano Bruno (*De la causa...*, dialogo 4)<sup>49</sup> alla convinzione paradossale che la materia non abbia alcuna estensione, in quanto quest'ultima è inseparabile dalla forma, e che sia perciò incorporea; già Aristotele, però, aveva insegnato che essa non è un corpo, sebbene sia corporea: «σῶμα μὲν οὐκ ἂν εἴη, σωματικὴ δὲ» (Stobeo, *Eclogae physicae et ethicae*, libro I, cap. XII, § 5)<sup>50</sup>. In effetti noi, quando pensiamo

<sup>47</sup> [Cfr. ZA, vol. V, p. 99; *Quadruplici II*, p. 133.]

<sup>48</sup> [La materia, scrive Plotino, «non è un corpo, poiché è senza qualità», ed è priva di «tutti gli attributi che si osservano nelle cose sensibili». Così stando le cose, essa non solo è priva di «qualità come il colore, il calore, il freddo», ma anche di «leggerezza e peso», «densità e rarità», e della stessa «figura» (PLOTINO, *Enneadi*, II, 4, 8, trad. it. cit., p. 241).]

<sup>49</sup> [La materia, scrive Bruno, «non è corpo e precede, secondo la sua natura, l'essere corporeale», è «aliena da le sostanze dette incorporee» (G. BRUNO, *De la causa, principio e uno*, dialogo quarto, in *Dialoghi italiani* cit., vol. I, p. 299). Poco dopo (p. 300) Bruno cita proprio lo stesso libro delle *Enneadi* plotiniane citato da Schopenhauer.]

<sup>50</sup> [Degli *Estratti fisici ed etici* di Stobeo Schopenhauer cita l'edizione Heeren, pubbli-

la pura materia, pensiamo il semplice agire *in abstracto*, prescindendo del tutto dalla modalità specifica di questo agire, e quindi la pura causalità stessa; e, come tale, essa non è oggetto, bensì condizione dell'esperienza, proprio come spazio e tempo. È questa la ragione per cui, nella tavola che segue, la tavola delle nostre conoscenze fondamentali pure *a priori*, la materia ha potuto prendere il posto della causalità e figurare, accanto al tempo e allo spazio, come la terza regola pura del nostro intelletto, e perciò inerente ad esso.

Questa tavola contiene dunque tutte le verità fondamentali che si radicano *a priori* nella nostra conoscenza intuitiva, espresse come principî sommi, indipendenti l'uno dall'altro; non sono però comprese quelle specifiche che costituiscono il contenuto dell'aritmetica e della geometria, né quelle che risultano dalla connessione e dall'applicazione di quelle conoscenze formali, che costituiscono appunto l'oggetto dei *Principî metafisici della scienza della natura* esposti da Kant<sup>51</sup>, dei quali questa tavola costituisce una sorta di propedeutica e di introduzione e ai quali perciò risulta immediatamente connessa. Con questa tavola io ho tenuto anzitutto davanti agli occhi il sorprendente parallelismo delle nostre conoscenze *a priori*, che costituiscono la struttura fondamentale di ogni esperienza, ma poi soprattutto anche questo, che, come ho spiegato nel § 4 del primo volume, la materia (proprio come la causalità stessa) va considerata come una unificazione o, se si vuole, come una fusione dello spazio con il tempo. In accordo con ciò noi scopriamo questo: ciò che la geometria è per l'intuizione pura dello spazio e l'aritmetica per il tempo, lo è la foronomia<sup>52</sup> di Kant

cata a Göttingen nel 1792. L'opera di Giovanni Stobeeo (v secolo d.C.) è costituita, come è noto, dai primi due libri di un ampio scritto in quattro libri – giunto sino a noi nella sua interezza – preparato in funzione dell'istruzione del figlio Settimio – nel quale riuniti numero opere che diversamente non sarebbero giunte sino a noi (cfr. *Ionnis Stobaei Anthologium*, a cura di C. Wachsmuth e O. Hense, 5 voll., Weidmann, Berlin 1884-1912; rist. anast., Berlin 1958).]

<sup>51</sup> [Cfr. I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1786; trad. it., con testo originale a fronte, a cura di P. Pecere, *Principî metafisici della scienza della natura*, Bompiani, Milano 2003. Con quest'opera Kant ha inteso proporre la propria metafisica della natura attraverso l'analisi dei principî *a priori* (e, perciò, metafisici, in quanto non derivati dall'esperienza) della scienza della natura, ottenuti mediante l'applicazione alla materia della tavola delle categorie: «Il concetto di materia si è dovuto sviluppare passando attraverso tutte e quattro le funzioni dei concetti intellettuali nelle quattro sezioni: in ognuna di queste si è aggiunta una nuova determinazione del concetto stesso» (p. 119).]

<sup>52</sup> [Alla foronomia è dedicata la prima parte dei *Principî metafisici della scienza della natura* di Kant (le altre tre sono dedicate rispettivamente alla dinamica, alla meccanica, alla

PREDICABILIA A PRIORI

- | del tempo   | dello spazio  | della materia  |
|---|---|--|
| 1) Si dà solo un unico tempo, e tutti i differenti tempi sono parti di esso.  | 1) Si dà solo un unico spazio, e tutti i differenti spazi sono parti di esso.   | 1) Si dà solo un' unica materia, e tutti i diversi materiali sono stati diversi di essa, come tale, essa si chiama sostanza.   |
| 2) Tempi differenti non sono simultanei, bensì successivi.  | 2) Spazi differenti non sono successivi, bensì simultanei.  | 2) Materie (materiali) di tipo diverso non sono tali per la sostanza, bensì per gli accidenti.   |
| 3) Il tempo non si lascia estromettere dal pensare, mentre da esso tutto può essere tolto.  | 3) Lo spazio non si lascia estromettere dal pensare, mentre da esso tutto può essere tolto.   | 3) L'annientamento della materia non si lascia pensare, quello di tutte le sue forme e qualità sì.   |
| 4) Il tempo ha tre fasi: passato, presente e futuro, le quali costituiscono due direzioni con un punto di intersezione.   | 4) Lo spazio ha tre dimensioni: altezza, larghezza e lunghezza.   | 4) La materia esiste, ossia agisce, in tutte le dimensioni dello spazio e per l'intera lunghezza del tempo, con il che essa li riunisce entrambi e, perciò, li riempie; in ciò consiste la sua essenza; essa è dunque in tutto e per tutto causalità.                                  |
| 5) Il tempo è infinitamente divisibile.   | 5) Lo spazio è infinitamente divisibile.  | 5) La materia è infinitamente divisibile.  |
| 6) Il tempo è omogeneo e costituisce un <i>continuum</i> ; vale a dire che nessuna parte di esso è diversa dall'altra, né separata da essa da qualcosa che non sia tempo. | 6) Lo spazio è omogeneo e costituisce un <i>continuum</i> ; vale a dire che nessuna parte di esso è diversa dall'altra, né separata da essa da qualcosa che non sia spazio. | 6) La materia è omogenea e costituisce un <i>continuum</i> ; vale a dire che essa non consiste di parti originariamente eterogenee (omeomerie), né originariamente separate (atomi); non è dunque composta di parti che siano essenzialmente separate da qualcosa che non sia materia. |
| 7) Il tempo non ha né inizio né fine, ma ogni inizio e ogni fine si trovano in esso.  | 7) Lo spazio non ha limiti, ma tutti i limiti si trovano in esso.   | 7) La materia non ha né origine né distruzione, ma ogni generarsi e perire si trovano in essa.   |
| 8) Per mezzo del tempo contiamo.  | 8) Per mezzo dello spazio misuriamo.  | 8) Per mezzo della materia pesiamo.  |
| 9) Il ritmo è solo nel tempo.   | 9) La simmetria è solo nello spazio.  | 9) L'equilibrio è solo nella materia.  |
| 10) Noi conosciamo <i>a priori</i> le leggi del tempo.  | 10) Noi conosciamo <i>a priori</i> le leggi dello spazio.   | 10) Noi conosciamo <i>a priori</i> le leggi della sostanza di tutti gli accidenti  |
| 11) Il tempo è intuibile <i>a priori</i> , sebbene solo con l'immagine di una linea.  | 11) Lo spazio è immediatamente intuibile <i>a priori</i> .  | 11) <i>A priori</i> , la materia viene solo pensata.   |

## del tempo

- 12) Il tempo non ha alcuna durevole consistenza, ma appena è, perisce.
- 13) Il tempo è in continuo movimento.
- 14) Tutto ciò che è nel tempo ha una durata.
- 15) Il tempo non ha alcuna durata, bensì ogni durata è in esso, ed è il perdurare del permanente, in contrasto con il suo corso incessante.
- 16) Ogni movimento è possibile solo nel tempo.
- 17) La velocità, a parità di spazio, è inversamente proporzionale al tempo.
- 18) Il tempo non è misurabile direttamente, attraverso se stesso, bensì solo indirettamente, attraverso il movimento, in quanto quest'ultimo è simultaneamente nello spazio e nel tempo.
- 19) Il tempo è onnipresente: ogni parte del tempo è simultaneamente dovunque, ossia nell'intero spazio.

## dello spazio

- 12) Lo spazio non può perire, ma sussiste sempre.
- 13) Lo spazio è immobile.
- 14) Tutto ciò che è nello spazio ha una posizione.
- 15) Lo spazio non ha alcun movimento, bensì ogni movimento è in esso, ed è lo spostarsi del mobile da una posizione all'altra, in contrasto con la sua quiete imperturbabile.
- 16) Ogni movimento è possibile solo nello spazio.
- 17) La velocità, a parità di tempo, è direttamente proporzionale allo spazio.
- 18) Lo spazio non è misurabile direttamente attraverso se stesso, e indirettamente attraverso il movimento, in quanto quest'ultimo è simultaneamente nello spazio e nel tempo; perciò, per esempio, si parla di un'ora di cammino, e si esprime la distanza delle stelle fisse attraverso un certo numero di anni-luce.
- 19) Lo spazio è eterno: ogni parte di esso è sempre.

## della materia

- 12) Gli accidenti mutano, la sostanza permane.
- 13) La materia è indifferente alla quiete e al moto, vale a dire che non è originariamente incline né all'uno né all'altro.
- 14) Tutto ciò che è materiale ha la capacità di produrre effetti.
- 15) La materia è il permanente nel tempo e il mobile nello spazio; attraverso il confronto di ciò che è in quiete con ciò che è in moto noi misuriamo la durata.
- 16) Ogni movimento è possibile solo alla materia.
- 17) La quantità di moto è, a parità di velocità, direttamente proporzionale, dal punto di vista geometrico, alla materia (alla massa).
- 18) La materia come tale (la massa) è misurabile, vale a dire determinabile secondo la propria quantità, solo indirettamente, ossia solamente attraverso la quantità di moto che essa riceve e comunica quando viene rispettivamente respinta o attratta.
- 19) La materia è assoluta; vale a dire che essa non può né generarsi né perire, che dunque il suo *quantum* non può venire né aumentato né diminuito.

## del tempo

- 20) Nel tempo di per sé solo tutto sarebbe successivamente.
- 21) Il tempo rende possibile il mutamento degli accidenti.
- 22) Ogni parte del tempo contiene tutte le parti della materia.
- 23) Il tempo è il *principium individuationis*.
- 24) L'adesso non ha durata.
- 25) Il tempo in sé è vuoto e privo di determinazioni.
- 26) Ogni istante è determinato dall'istante precedente, ed è solo in quanto quest'ultimo ha cessato di essere (principio di ragione dell'essere nel tempo. – Si veda il mio saggio sul principio di ragione).
- 27) Il tempo rende possibile l'aritmetica.
- 28) Il semplice dell'aritmetica è l'unità.

## dello spazio

- 20) Nello spazio di per sé solo tutto sarebbe simultaneamente.
- 21) Lo spazio rende possibile la permanenza della sostanza.
- 22) Nessuna parte del tempo contiene la stessa materia che contiene un'altra.
- 23) Lo spazio è il *principium individuationis*.
- 24) Il punto non ha estensione.
- 25) Lo spazio in sé è vuoto e privo di determinazioni.
- 26) Attraverso la posizione di ogni limite nello spazio nei confronti di un qualsiasi altro è determinata rigorosamente anche la sua posizione rispetto a ogni altro possibile limite. – (Principio di ragione dell'essere nello spazio.)
- 27) Lo spazio rende possibile la geometria.
- 28) Il semplice della geometria è il punto.

## della materia

- 20-21) La materia unifica il flusso privo di stabilità del tempo con la rigida immobilità dello spazio; perciò essa è la sostanza permanente degli accidenti mutevoli. Questo mutamento è determinato, per ogni luogo, in ogni tempo, dalla causalità, che proprio per questo congiunge spazio e tempo e costituisce l'intera estensione della materia.
- 22) Poiché la materia è tanto persistente quanto impenetrabile.
- 23) Gli individui sono materiali.
- 24) L'atomo non ha realtà.
- 25) La materia in sé è senza forma e senza qualità, e così pure è inerte, ossia indifferente nei confronti della quiete e del movimento, e dunque è indeterminata.
- 26) Ogni modificazione nella materia può prodursi solo in forza di un'altra modificazione che l'ha preceduta; perciò un primo mutamento e dunque anche un primo stato della materia sono altrettanto impensabili quanto un inizio del tempo o un limite dello spazio. – (Principio di ragione del divenire).
- 27) La materia, come ciò che si muove nello spazio, rende possibile la fononomia.
- 28) Il semplice della fononomia è l'atomo.

per l'intuizione pura dell'uno e dell'altro uniti insieme; giacché la materia è anzitutto ciò che si muove nello spazio. Il punto matematico non si lascia perciò in nessun modo pensare come mobile, come già Aristotele ha messo in evidenza (*Fisica*, VI, 10)<sup>53</sup>. Questo filosofo ha anche già fornito il primo esempio di un tal genere di scienza quando, nel quinto e nel sesto libro della sua *Fisica*, ha determinato *a priori* le leggi della quiete e del moto.

Ora, questa tavola può essere considerata, a piacere, o come un quadro sinottico delle eterne leggi fondamentali del mondo, e dunque come la base per una ontologia, oppure come un capitolo della fisiologia del cervello, a seconda che si assuma il punto di vista realistico oppure quello idealistico, sebbene il secondo sia, in ultima istanza, quello corretto. Su questo punto ci siamo in effetti già intesi nel primo capitolo, ma io voglio ugualmente illustrarlo in modo specifico per mezzo di un esempio. Lo scritto di Aristotele *De Xenophane* ecc.<sup>54</sup> si apre con queste importanti parole di Senofane: «Αίδιον εἶναι φησὶν εἴ τι ἔστιν, εἴτερον μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδενός» (*Aeternum esse, inquit, quicquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat*)<sup>55</sup>. Qui Senofane<sup>56</sup> esprime il proprio giudizio, secondo la possibilità, sull'origine delle cose, della quale egli non può avere alcuna esperienza, nemmeno per analogia; né egli rinvia ad alcuna esperienza, ma giudica invece in modo apodittico, vale a dire *a priori*. Ma come può farlo se guarda dall'esterno e da estraneo in un mondo che si presenta come puramente oggettivo, vale a dire come indipenden-

fenomenologia). In essa Kant si occupa del movimento («nella Foronomia non si deve parlare d'altro che del movimento»; *Principi metafisici della scienza della natura* cit., p. 127) e dello spazio puro come condizione di esso (così la definizione 1: «La materia è il mobile nello spazio. Lo spazio che a sua volta è mobile si chiama spazio materiale, o anche spazio relativo; quello in cui si deve pensare in definitiva ogni movimento (che, a sua volta, dunque, è assolutamente immobile) si chiama spazio puro, o anche spazio assoluto» (*ibid.*).

<sup>53</sup> [Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, VI, 10, 241a: «è evidente [...], che né il punto né alcun altro corpo indivisibile, può essere in movimento» (trad. it. cit., p. 345).]

<sup>54</sup> [Si tratta dello scritto pseudo-aristotelico, prezioso per le testimonianze relative all'eleatismo che ci fornisce, risalente forse al III secolo a.C., *Su Melisso, Senofane e Gorgia*. Se ne veda la più recente edizione critica, che peraltro non si discosta sensibilmente da quella classica del Diels: B. CASSIN, *Le traité anonyme «De Melisso Xenophane Gorgia»*, ed. critica commentata, Presses Universitaires de Lille, Lille 1980.]

<sup>55</sup> [«Afferma che se qualcosa esiste è eterno, perché niente può nascere dal nulla» (PSEUDO ARISTOTELE, *De Melisso, Xenophane Gorgia*, 974a; trad. it. di A. Pasquinelli, in *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, Einaudi, Torino 1976, p. 274).]

<sup>56</sup> [Il testo citato, in realtà, si riferisce a Melisso, non a Senofane, e come tale è classificato nel Diels-Kranz. Il senso del discorso di Schopenhauer, comunque, non ne risulta modificato.]

temente dal suo conoscere? Come può egli, un essere effimero | di passaggio, al quale è concesso di gettare solo uno sguardo fuggevole in un mondo di tal fatta, giudicare apoditticamente, senza esperienza, su di esso, sulla possibilità della sua esistenza e della sua origine? – La soluzione di questo problema è che l'uomo ha a che fare solo con le sue proprie rappresentazioni che, come tali, sono l'opera del suo cervello, le cui regolarità sono perciò unicamente le modalità che sole consentono alla sua funzione cerebrale di realizzarsi, vale a dire che sono solo le forme del suo rappresentare. Egli giudica dunque solo intorno al suo proprio fenomeno cerebrale ed esprime ciò che entra in queste forme (tempo, spazio e causalità) e ciò che non entra in esse; qui egli è completamente a casa propria e parla apoditticamente. Nello stesso senso, dunque, va intesa anche la seguente tavola dei *Praedicabilia a priori* del tempo, dello spazio e della materia.

*Note alla tavola precedente.*

1) Al numero 4 della materia.

L'essenza della materia consiste nell'agire: essa è l'agire stesso *in abstracto*, ossia l'agire in generale, a prescindere da ogni differenza della modalità dell'agire; essa è in tutto e per tutto causalità. Proprio per questo essa stessa, quanto alla sua esistenza, non è sottoposta alla legge di causalità; e dunque non è nata ed è immortale, poiché, se così fosse, la legge di causalità dovrebbe poterle essere applicata. Ora, dato che della causalità noi siamo consapevoli *a priori*, il concetto della materia, inteso come il concetto del fondamento indistruttibile di tutto ciò che esiste, in quanto è solo la realizzazione di una forma di conoscenza che ci è data *a priori*, può per questo prendere il proprio posto tra le conoscenze *a priori*. Infatti, non appena percepiamo intuitivamente un essere che agisce, esso si presenta *eo ipso* come materiale, come anche, viceversa, un essere materiale si presenta necessariamente come attivo: si tratta, difatti, di concetti reciprocamente convertibili. È per questo che la parola «effettivo [*wirklich*]» viene utilizzata come sinonimo di «materiale»; anche il greco κατ'ἐνέργειαν, in opposizione a κατὰ δύναμιν, attesta la medesima origine, dato che ἐνέργεια significa

l'agire in generale; lo stesso vale per *actu* in contrapposizione a <sup>56</sup> *potentia* | e per l'inglese *actually*, che sta per «effettivamente». – Ciò che viene indicato come riempire uno spazio o come impenetrabilità e che si presenta come caratteristica essenziale del corpo (ossia di ciò che è materiale) è solamente quel modo di agire che compete a tutti i corpi, vale a dire l'agire meccanico. Tale universalità, in forza della quale questa modalità dell'agire appartiene al concetto di un corpo e segue *a priori* da questo concetto, sí che non può nemmeno venire eliminato dal pensiero senza che con ciò ne risulti cancellato il concetto stesso, è la sola caratteristica che la distingue dalle altre modalità dell'agire, come quella elettrica, quella chimica, quella luminosa, quella termica. Questo riempire uno spazio, ossia questo modo di agire meccanico, molto giustamente Kant lo scompone<sup>57</sup> in forza di repulsione e di attrazione, come una data forza meccanica viene scomposta in altre due per mezzo del parallelogramma delle forze. Il quale fondamentalmente è solo l'analisi ragionata del fenomeno nelle parti che lo costituiscono. L'unione delle due forze presenta il corpo all'interno dei suoi limiti, ossia entro un determinato volume, laddove l'una di esse da sola lo dissolverebbe disperdendolo all'infinito, e l'altra da sola lo contrarrebbe in un unico punto. Nonostante questo reciproco bilanciamento, o neutralizzazione, il corpo agisce ancora repulsivamente con la prima forza sugli altri corpi che gli contengono lo spazio, e con l'altra agisce attrattivamente, nella gravitazione, su tutti i corpi in generale; così che le due forze non si estinguono affatto nel loro prodotto, il corpo, come capita a due forze d'urto di uguale intensità che agiscono in direzioni contrapposte, o a  $+E$  e  $-E$ , oppure all'ossigeno e all'idrogeno nell'acqua. Che impenetrabilità e gravità siano effettivamente ed esattamente connesse, sebbene noi le possiamo separare con il pensiero, lo testimonia la loro inseparabilità empirica, dato che l'una non si presenta mai senza l'altra.

Non posso tuttavia lasciar passare sotto silenzio il fatto che la dottrina di Kant qui indicata, la quale costituisce il pensiero fondamentale della seconda parte, quella dedicata alla dinamica, dei suoi *Principi metafisici della scienza della natura*, era stata chiaramente e ampiamente esposta, già prima di Kant, da Priestley, nelle sue eccellenti *Disquisitiones on matter and spirit*, sezione 1 e 2,

<sup>57</sup> [Non «compone», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 56.]

un libro apparso nel 1777 e, in seconda edizione, nel 1782<sup>58</sup>, mentre i *Principi metafisici* di Kant solo del 1786. Delle reminiscenze inconsapevoli possono essere accettate tutt'al più a proposito di pensieri secondari, | intuizioni ingegnose, paragoni, e così via, non però per i pensieri principali e fondamentali. Dobbiamo dunque credere che Kant si sia tacitamente appropriato di quei pensieri così importanti di un altro? E per di più prendendoli da un libro che all'epoca era appena stato pubblicato?<sup>59</sup> Oppure invece che quel libro egli non lo conoscesse affatto e che lo stesso pensiero sia scaturito, in un breve lasso di tempo, in due teste diverse? – Anche la spiegazione che Kant dà dell'autentica differenza tra il liquido e il solido nei *Principi metafisici della scienza della natura* (p. 88 della prima edizione, p. 384 dell'edizione Rosenkranz)<sup>60</sup> si può già trovare, nella sostanza, nella *Teoria della generazione* di Kaspar Friedrich Wolff (Berlin 1764, p. 132)<sup>61</sup>. E che cosa dobbiamo dire quando troviamo che la dottrina fondamentale più importante e più splendida di Kant, la dottrina dell'idealità dello spazio e dell'esistenza solamente fenomenica del mondo corporeo, era stata formulata già trent'anni prima da Maupertuis?<sup>62</sup> (lo si può vedere in modo più specifico nelle lettere di Frauenstädt sulla mia filosofia, alla lettera 14)<sup>63</sup>. Maupertuis esprime questa dottrina paradossale in modo così risoluto, e però senza l'aggiunta di alcuna dimostrazione, che viene il legittimo sospetto che anche lui l'abbia presa da altri. Sarebbe davvero auspicabile che si indagasse ulteriormente sulla questione; e dato che ciò richiede indagini fati-

57

<sup>58</sup> [Il filosofo, teologo e naturalista inglese Joseph Priestley (1733-1804), il cui nome è legato soprattutto alla scoperta dell'ossigeno (alla quale era giunto contemporaneamente, ma indipendentemente, anche K. W. Scheele). Le sue *Disquisitiones relating to matter and spirit* («Dissertazioni su materia e spirito») furono pubblicate in prima edizione appunto nel 1777 (Johnson, London; ristampa anastatica, Garland, New York 1976). Schopenhauer possedeva l'edizione pubblicata a Birmingham nel 1782 (cfr. HN, V, n. 425, p. 129).]

<sup>59</sup> [Questo secondo interrogativo viene omissso in *Supplementi* 1930, tomo I, p. 57.]

<sup>60</sup> [Cfr. KANT, *Principi metafisici della scienza della natura*, Parte II, trad. it. cit., pp. 259 sgg.]

<sup>61</sup> [Cfr. K. F. WOLFF, *Theorie von der Generation*, Birnstiel, Berlin 1764; ristampa anastatica, con una introduzione di R. Herrlinger, Olms, Hildesheim 1966. L'embriologo tedesco Kaspar Friedrich Wolff (1735-94) aveva già pubblicato in precedenza l'opera in latino (*Dissertatio inauguralis sistens theoriam generationis*, 1759). Schopenhauer citerà nuovamente l'opera di Wolff più avanti, nel cap. 20.]

<sup>62</sup> [Il fisico e matematico francese Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), presidente dell'Accademia delle Scienze di Berlino, il quale introdusse in Francia il pensiero scientifico e filosofico di Newton e fu molto vicino al sensismo di Condillac e all'empirismo inglese.]

<sup>63</sup> [Cfr. J. FRAUENSTÄDT, *Briefe über Schopenhauer's Philosophie* («Lettere sulla filosofia di Schopenhauer»), Brockhaus, Leipzig 1854.]



cose e molto estese, qualche Accademia tedesca potrebbe bandire un concorso per lo svolgimento di tale ricerca. Come qui Kant sta a Priestley, e forse anche a Kaspar Wolff e Maupertuis o al suo predecessore, così a lui sta Laplace, la cui ammirevole e certamente corretta teoria dell'origine del sistema planetario, presentata nella sua *Esposizione del sistema del mondo*, libro V, cap. II<sup>64</sup>, era stata esposta da Kant, nella parte principale e nei pensieri fondamentali, pressappoco cinquant'anni prima, vale a dire nel 1755, nella sua *Storia naturale e teoria del cielo*<sup>65</sup>, e più compiutamente nel 1763 nel suo *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, al cap. VII; dato poi che in quest'ultimo scritto lui lascia anche intendere che Lambert, nelle sue *Lettere cosmologiche* del 1761<sup>66</sup>, abbia tacitamente preso a prestito quella dottrina da lui, e dato che queste *Lettere* sono apparse allo stesso tempo anche in francese (*Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers*), dobbiamo ammettere che Laplace abbia avuto conoscenza della teoria kantiana. È vero che, essendo in possesso di conoscenze astronomiche più approfondite, egli presenta la questione in modo più fondato, più convincente, più ampio, e persino più semplice di Kant; ma per l'essenziale la teoria è già chiaramente presente in quest'ultimo, e, data la grandissima importanza della questione, sarebbe sufficiente già da sola a rendere immortale il suo nome. – Ci si deve rattristare molto quando delle teste di prim'ordine vengono sospettate di essere disoneste, il che provoca vergogna anche a quelle di basso livello, in quanto sentiamo che a un uomo ricco il furto si può perdonare assai meno che a uno povero. E però non abbiamo il diritto di tacere la cosa, giacché qui noi siamo la posterità e abbiamo il dovere di essere giusti, così come speriamo che anche nei nostri confronti la posterità avrà a essere giusta. Perciò voglio aggiungere a quei casi ancora un

<sup>64</sup> [Cfr. P. S. DE LAPLACE, *Exposition du système du monde*, Paris 1796. Schopenhauer ne possedeva la quarta edizione riveduta e corretta (Courcier, Paris 1813); cfr. HN, V, n. 896, pp. 266-68. Dell'edizione pubblicata nel 1853 esiste una riproduzione anastatica (Fayard, Paris 1984). In traduzione italiana si vedano le *Opere* curate da O. Peseti Camburano, Utet, Torino 1967.]

<sup>65</sup> [Cfr. I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, pubblicata anonimamente a Königsberg nel 1755 (trad. it. di S. Velotti, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, Theoria, Roma-Napoli 1987). All'origine del sistema planetario e alle cause del suo moto Kant dedica in particolare il primo capitolo della seconda parte dell'opera.]

<sup>66</sup> [Cfr. J. H. LAMBERT, *Kosmologische Briefe, über die Einrichtung des Weltbaues* («Lettere cosmologiche sulla costituzione dell'universo»), 1761. Il matematico, fisico e astronomo franco-tedesco Johann Heinrich Lambert (1728-77) è considerato uno dei precursori delle geometrie non-euclidee.]

terzo tassello, ossia che le idee fondamentali delle *Metamorfosi delle piante* di Goethe<sup>67</sup> erano già state espresse sin dal 1764 da Kaspar Friedrich Wolff nella sua *Teoria della generazione* (pp. 148, 229, 243, e così via). – E stanno forse diversamente le cose a proposito del sistema gravitazionale? La sua scoperta, sul continente europeo, viene ancora oggi attribuita a Newton, mentre in Inghilterra quanto meno le persone colte sanno molto bene che essa appartiene a Robert Hooke<sup>68</sup>, il quale la presentò, in effetti solo come un'ipotesi senza prove, ma in modo del tutto chiaro, già nel 1666, in una *Communication to the Royal Society*. La parte principale di essa è stata pubblicata nella *Dugald Stewart's Philosophy of the human mind*, vol. II, p. 434<sup>69</sup>, ed è tratta verosimilmente dalle *R. Hooke's Posthumous Works*<sup>70</sup>. Il resoconto dello sviluppo della questione e di come Newton sia stato messo alle strette, si trova anche nella *Biographie universelle*, sotto la voce «Newton»<sup>71</sup>. La priorità di Hooke viene data per assodata in una breve storia dell'astronomia apparsa nella «Quarterly review» nell'agosto del 1828<sup>72</sup>. Questo argomento viene trattato in modo più particolareggiato nei miei *Parerga*, vol. II, § 86<sup>73</sup>. La storia della ca-

<sup>67</sup> [Cfr. J. W. GOETHE, *Versuch über die Metamorphose der Pflanzen* («Saggio sulla metamorfosi delle piante»), a cura di C. W. Ettinger, Gotha 1790. Se ne veda la trad. it. in *Opere. Scritti scientifici*, vol. V, Sansoni, Firenze 1961. Cfr. anche *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Parma, Guanda 2008.]

<sup>68</sup> [Il matematico inglese Robert Hooke (1635-1703), professore a Londra e Segretario della Royal Society, propose la legge della gravitazione in un saggio intitolato *An attempt to prove the annual motion of the Earth from observations* (London 1674).]

<sup>69</sup> [Cfr. D. STEWART, *Elements of the Philosophy of Human Mind* («Elementi di filosofia dello spirito umano»), London 1792. Si tratta del filosofo scozzese Dugald Stewart (1753-1828), allievo di Thomas Reid.]

<sup>70</sup> [Cfr. R. HOOKE, *The Posthumous Work*, London 1705; ristampa anastatica, Olms, Hildesheim 1969.]

<sup>71</sup> [La monumentale *Biographie universelle ancienne et moderne*, diretta da François Michaud (Michaud frères, Paris 1767-1839), contava un centinaio di volumi. La voce *Newton* – osserva Schopenhauer nei *Parerga* – «sembra essere una traduzione della *Biographia Britannica*, a cui si richiama» (*Parerga II*, p. 192).]

<sup>72</sup> [Il «Quarterly Review» venne pubblicato a Londra dall'editore Murray a partire dal 1809; le pubblicazioni cessarono solo nel 1967.]

<sup>73</sup> [Cfr. ZA, vol. IX, pp. 158-63; *Parerga II*, pp. 190-95. Schopenhauer si riferisce qui alla celebre polemica tra Newton e Hooke a proposito della scoperta della legge della gravitazione universale. Hooke infatti dichiarò che il contenuto dei *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* newtoniani (il cui manoscritto era stato inviato da Newton alla Royal Society nel 1686) era stato da lui già esposto sin dal 1670 e minacciò – lui, esponente di primissimo piano della Royal Society – di bloccare la pubblicazione del volume di Newton, a meno che costui non inserisse una nota che riconoscesse a Hooke la priorità della scoperta (che gli viene riconosciuta anche da Schopenhauer). Nei *Parerga*, dopo aver citato numerose testimonianze, dichiara di vedere «una completa conferma delle notizie che attribuiscono a Hooke l'idea fondamentale della gravitazione, e lasciano a Newton soltanto la

duta di una mela è tanto diffusa quanto non comprovata, ed è priva di qualsiasi fondamento.

2) Al numero 18 della materia.

La *quantità di moto* (*quantitas motus*, già in Cartesio) è il prodotto della massa per la velocità.

59 | Questa legge fonda non solo la teoria dell'urto in *m e c c a n i c a*, ma anche la teoria dell'equilibrio nella *s t a t i c a*. Dalla forza d'urto che si sprigiona da due corpi che abbiano la stessa velocità è possibile determinare la relazione reciproca delle loro masse; così, di due martelli che percuotano con la stessa velocità, quello di massa maggiore conficcherà più in profondità il chiodo nella parete o il palo nella terra. Per esempio, un martello che pesi sei libbre avrà, con una velocità = 6, un'efficacia pari quella di un martello di tre libbre con una velocità = 12, giacché in entrambi i casi la *quantità di moto* = 36. Di due palle che rotolino con la stessa velocità, quella di massa maggiore spingerà una terza palla in quiete più lontano di quanto possa fare quella dotata di massa minore, poiché la massa della prima, moltiplicata per la stessa velocità, fornisce una maggiore *quantità di moto*. Il cannone spara più lontano del fucile perché in esso la stessa velocità, impressa a una massa molto maggiore, produce una *quantità di moto* molto più grande, la quale resiste più a lungo all'effetto frenante della gravità. Per il medesimo motivo, uno stesso braccio getterà una palla di piombo più lontano di una pietra della stessa grandezza, o una grossa pietra più lontano di una molto piccola. Perciò anche un colpo a mitraglia non giunge così lontano come una pallottola sparata con il fucile.

La stessa legge sta a fondamento della teoria della leva e della bilancia, giacché anche qui la massa più piccola, attaccata al braccio più lungo della leva o della bilancia, acquista *con la caduta* una velocità maggiore, moltiplicata per la quale essa può eguagliare e addirittura superare in *quantità di moto* la massa maggiore del braccio più corto. Nello stato di *quiete* prodottosi attraverso l'*equilibrio* questa velocità è però solo intenzionale o

verifica di essa mediante il calcolo; per cui al povero Hooke è successo come a Colombo: si dice «America» e si dice «il sistema di gravitazione newtoniano»» (*Parerga II*, p. 195). Sulla questione cfr. L. D. PATTERSON, *Hooke's Gravitation Theory and its Influence on Newton*, in «*Isis*», XL, 1949, pp. 327-41; L, 1950, pp. 32-45; J. LOHNE, *Hooke versus Newton*, in «*Centaurus*», VII, 1960, pp. 6-52. Si cfr. anche A. KOYRÉ, *Studi newtoniani*, Einaudi, Torino 1983, che pubblica anche una lettera inedita di Hooke a Newton.]

virtuale, è presente solo in potenza, non in atto, ma agisce tuttavia altrettanto bene come se fosse in atto, il che è davvero singolare<sup>74</sup>.

Dopo aver richiamato alla mente queste verità, la spiegazione seguente risulterà più facilmente comprensibile.

La *quantità di una data materia* può essere valutata, in generale, solo secondo la sua *forza*, e questa può venire riconosciuta solo quando si *manifesta*. Questa manifestazione, nella quale la *| materia* viene presa in considerazione solamente per la *quantità* e non per la sua *qualità*, può essere solo *m e c c a n i c a*, vale a dire che consiste solo nel *m o v i m e n t o* che essa comunica ad altra materia. Giacché solo nel *m o v i m e n t o* la *forza della materia* diventa quasi *forza vivente*; donde l'espressione *forza viva*, usata per la manifestazione di *forza della materia* in movimento. Quindi per una *quantità di materia data*, l'unica misura è quella della *quantità del suo moto*. In questa, però, quando essa è *data*, la *quantità di materia* si presenta anche combinata e fusa insieme con l'altro suo fattore, la *velocità*; quest'altro fattore, se si vuole conoscere la *quantità di materia* (la *massa*), deve dunque venire separato. Ora, la *velocità* viene in effetti conosciuta immediatamente, giacché essa è  $S/T$ <sup>75</sup>. Solo che l'altro fattore, quello che resta una volta che l'altro sia stato eliminato, ossia la *massa*, è conoscibile sempre solo in *modo relativo*, vale a dire in confronto con le altre masse, le quali però, a loro volta, sono conoscibili solo per mezzo della *quantità del loro moto*, e dunque nel loro essere mescolate con la *velocità*. Si deve quindi paragonare un *quantum di moto* con l'altro, poi detrarre da entrambi la *velocità*, per vedere quanto di ciascuno di essi era dovuto alla loro *massa*. Questo lo si fa calcolando il peso delle due masse l'una rispetto all'altra, con il che viene confrontata quella *quantità di moto* che, prodotta in ciascuna delle due masse, è causata dalla *forza dell'attrazione terrestre*, che agisce su ciascuna delle due solo proporzionalmente alla misura della loro *quantità*. Si danno perciò due modi di pesare: cioè, o si conferisce alle due masse che devono essere messe a confronto *la stessa velocità*, per osservare quale delle due *comunica ancora movimento all'altra*, il che significa che

<sup>74</sup> [Un ampio commento a questo passo, nel quale Schopenhauer prende in considerazione la *quantità di moto*, si può trovare nel commentario alla traduzione francese dei *Supplementi* pubblicata nel 2009 da Gallimard (pp. 2184-85, nota 126), dove vengono rapidamente esplicitati anche alcuni nessi con Descartes, Huygens e Galilei.]

<sup>75</sup> [La *velocità* è uguale alla *distanza (Spatium)* fratto il *tempo (Tempus)*.]

essa ne ha per sé un *quantum* maggiore, che, dato che la velocità è la stessa da tutte e due le parti, deve essere ascritto all'altro fattore della quantità di moto, e dunque alla massa (bilancia); oppure si pesa in un altro modo, cercando di scoprire quanta velocità deve ricevere una massa in più di quella che ha l'altra perché esse giungano ad avere la stessa quantità di moto, di modo che l'una non possa più comunicare ulteriore quantità di moto all'altra; dato poi che nella relazione, come la sua velocità deve superare quella dell'altra, la sua massa, vale a dire la quantità della sua materia, è inferiore a quella dell'altra (stadera). Questa valutazione delle masse attraverso la pesatura si basa sulla circostanza fortunata che la forza motrice, in se stessa, agisce esattamente allo stesso modo su entrambe, e che ciascuna delle due è in condizione di comunicare immediatamente all'altra la propria quantità di moto in eccesso, con il che quest'ultima si rende visibile.

L'essenziale di queste teorie è stato espresso già da tempo da Newton e da Kant, ma attraverso la coerenza e la chiarezza di questa mia esposizione io credo di aver dato loro una comprensibilità che rende accessibile a chiunque quella visione che io ritenevo necessaria per una corretta comprensione delle proposizioni al numero 18 della tavola.

Seconda metà |

La dottrina della rappresentazione astratta,  
o del pensare

## Capitolo 5<sup>1</sup>

### L'intelletto privo di ragione<sup>2</sup>

Una conoscenza compiuta della coscienza degli animali dovrebbe essere possibile, in quanto la possiamo costruire semplicemente eliminando certe caratteristiche che appartengono alla nostra. Tuttavia, nella coscienza degli animali entra in azione l'istinto, che in tutti gli animali è piú sviluppato che nell'uomo, e che in alcuni si spinge sino all'impulso artistico.

Gli animali hanno l'intelletto senza avere la ragione, e dunque sono in grado di conoscere *intuitivamente*, ma non in modo astratto; essi apprendono correttamente, colgono anche la connessione causale immediata, gli animali superiori addirittura passando attraverso numerosi anelli della catena in cui essa consiste; tuttavia essi, propriamente, non *pensano*, giacché mancano loro i *concetti*, vale a dire le rappresentazioni astratte. Ne viene però, come conseguenza immediata, che essi sono privi di una memoria vera e propria, una mancanza della quale soffrono persino gli animali piú intelligenti e che è appunto ciò che stabilisce principalmente la differenza tra la loro coscienza e quella umana. Una completa *capacità di riflessione*, infatti, si basa sulla chiara coscienza del passato e dell'eventuale futuro *in quanto tali* e in connessione con il presente. Propriamente parlando, perciò, la memoria che è richiesta a questo scopo è una reminiscenza ordinata, coerente, pensata; una reminiscenza di questo genere, tuttavia, è possibile solo per mezzo di *concetti generali*, del cui aiuto abbisogna persino ciò che è puramente individuale per essere richiamato nel suo ordine e nella sua concatenazione. Giacché l'immensa quantità di cose e di avvenimenti simili e analoghi che si verificano nel corso della nostra vita non ci permette di avere una reminiscenza intuitiva e individuale di ogni singolo

<sup>1</sup> Questo capitolo e quello che segue si riferiscono ai §§ 8 e 9 del primo volume.

<sup>2</sup> [Il testo tedesco della terza edizione ha *vernunftlos* – privo di ragione – anziché *unvernünftig* – irrazionale, o irragionevole –, come nelle edizioni precedenti.]

fatto, un obiettivo per il quale non sarebbero sufficienti né le forze di una memoria capace della massima onnicomprensività, né il tempo a nostra disposizione; perciò tutto questo può venire conservato solo mediante la sussunzione sotto concetti universali e la conseguente riconduzione a un numero relativamente piccolo di principî, per mezzo dei quali abbiamo poi costantemente a nostra disposizione una visione d'insieme ordinata e sufficiente del nostro passato. Noi possiamo richiamare intuitivamente alla memoria solamente singole scene del passato; ma del tempo che è trascorso da allora e del suo contenuto noi siamo coscienti solamente *in abstracto*, grazie all'impiego di concetti di cose e di numeri, che fanno ora le veci dei giorni e degli anni, insieme con il loro contenuto. La capacità di ricordare degli animali, viceversa, è, come tutto il loro intelletto, limitata all'ambito dell' *intuitivo* e consiste anzitutto solamente nel fatto che un'impressione che si ripete si annuncia come già esistita, in quanto l'intuizione presente rinfresca la traccia di un'intuizione precedente; il loro ricordo è perciò sempre mediato da ciò che ora è effettivamente presente. Ma ciò, appunto per questo, stimola di nuovo quella sensazione e quello stato d'animo che erano stati prodotti dal fenomeno precedentemente. È per questo che al cane è agevole riconoscere le persone che gli sono note, distinguere gli amici dai nemici, ritrovare la via che ha già percorso una volta e le case nelle quali è già stato; ed è ancora per questo che la vista di un piatto contenente cibo o di un bastone lo riconduce senz'altro allo stato d'animo corrispondente. Sull'impiego di questa capacità intuitiva di ricordare e sulla forza dell'abitudine, che negli animali è molto potente, si basano tutti i metodi di addestramento, il quale, perciò, è diverso dall'educazione umana precisamente tanto quanto l'intuire è diverso dal pensare. Anche noi, nei singoli casi nei quali | la memoria vera e propria ci nega il suo aiuto, siamo costretti a limitarci a quella reminiscenza meramente intuitiva, ragion per cui possiamo valutare per esperienza diretta la differenza tra le due situazioni, come capita, per esempio, alla vista di una persona che ci sembra di conoscere, senza che ci ricordiamo però quando e dove l'abbiamo vista; o, allo stesso modo, quando entriamo in un luogo nel quale siamo già stati nell'infanzia, e dunque quando la nostra ragione non era ancora sviluppata, e che perciò abbiamo del tutto dimenticato, mentre adesso percepiamo l'impressione del presente come qualcosa di già stato. I ricordi degli animali sono tutti di questo genere. C'è solo da aggiungere che, negli animali più intel-

64

ligenti, questa memoria puramente intuitiva si sviluppa sino a un certo grado di *fantasia*, la quale le dà a sua volta una mano e mediante la quale, per esempio, al cane si presenta davanti agli occhi l'immagine del padrone assente che suscita il suo desiderio di rincontrarlo, ed è per questo che, quando si verifica un'assenza prolungata del padrone, il cane si mette a cercarlo dappertutto. Da questa capacità di produrre immagini dipendono anche i suoi sogni. La coscienza degli animali è perciò una mera successione di presenti, ciascuno dei quali, tuttavia, non esiste come futuro prima del suo presentarsi, né esiste come passato prima del suo scomparire; che è invece proprio il tratto distintivo della coscienza umana. Proprio per questo gli animali hanno da *soffrire* infinitamente meno di noi, poiché non conoscono altri dolori che non siano quelli provocati dal *presente* immediato. Il presente è però inesteso; viceversa, futuro e passato, che contengono la maggior parte delle cause della nostra sofferenza, sono molto estesi, e al loro contenuto effettivo si aggiunge in sovrappiù un contenuto semplicemente possibile, sí che al desiderio e alla paura si apre un campo sterminato; gli animali che non vengono turbati da essi, invece, godono quieti e sereni ogni presente che sia anche solo appena sopportabile. Uomini molto limitati possono, quanto a questo, essere molto vicini agli animali. Inoltre, le sofferenze che appartengono *puramente* al presente possono essere meramente fisiche. Persino la morte, propriamente, gli animali non la sperimentano: potrebbero imparare a conoscerla solo nel momento in cui essa si presentasse, ma a questo punto essi non esisterebbero già piú. La vita dell'animale è dunque un continuo presente. L'animale vive in essa senza avere la capacità di riflettere su di essa, ed è costantemente assorbito dal presente; anche la gran massa degli uomini, comunque, vive in modo assai poco riflessivo. Un'altra conseguenza della sopra esposta condizione dell'intelletto degli animali è la | puntuale connessione della loro coscienza con l'ambiente cui appartengono. Tra l'animale e il mondo esterno non c'è niente; tra noi e il mondo ci sono invece sempre i pensieri che elaboriamo intorno ad esso, i quali rendono spesso noi inaccessibili al mondo e il mondo inaccessibile a noi. Solo nei bambini e negli uomini estremamente rozzi queste pareti divisorie diventano talvolta così sottili che, per sapere che cosa accade dentro di loro, è sufficiente vedere che cosa si verifica intorno a loro. Per questo gli animali sono anche incapaci di premeditazione e di simulazione: in essi non c'è nulla di subdolo. Da questo punto di vista il cane sta all'uomo come un calice

65

di vetro sta a un calice di metallo, il che contribuisce non poco a rendercelo così caro; infatti, ci procura un grande conforto il vedere che tutte le nostre inclinazioni ed emozioni, che noi così spesso dissimuliamo, nel cane si presentano in tutto e per tutto alla luce del giorno. In generale gli animali giocano, per dir così, a carte scoperte; per questo noi osserviamo con un piacere così grande quello che fanno e come si comportano tra di loro, tanto quando appartengono alla stessa specie quanto quando appartengono a specie diverse. Li caratterizza una certa quale impronta di innocenza che contrasta con l'agire umano, in quanto esso, con la comparsa della ragione e, con essa, della riflessione, è stato allontanato dall'innocenza della natura. In compenso, però, l'agire umano ha in tutto e per tutto l'impronta della premeditazione, la cui assenza, che equivale all'essere determinati dall'impulso del momento, costituisce il carattere fondamentale di qualsiasi agire animale. Nessun animale, infatti, è capace di proporsi in senso proprio qualcosa: concepire un proposito e perseguirlo è un privilegio dell'uomo, e si tratta di un privilegio estremamente ricco di conseguenze. Per la verità, un istinto come quello degli uccelli migratori o delle api, oppure anche un desiderio persistente, durevole, una nostalgia come quella provata dal cane per l'assenza del suo padrone, possono dare l'apparenza del proposito consapevole, ma non debbono essere confusi con esso. – Ora, tutto questo ha il suo fondamento ultimo nella relazione tra l'intelletto umano e quello animale, relazione che può essere espressa anche come segue: gli animali hanno una conoscenza meramente *immediata*; noi, oltre ad essa, ne abbiamo anche una *mediata*; e il vantaggio che il mediato ha rispetto all'immediato, in molte circostanze, per esempio nella trigonometria e nell'analisi, nel produrre con le macchine invece che con il lavoro manuale e così via, è presente anche qui. Per questa ragione | si può dire ancora: gli animali hanno solamente un intelletto *semplice*, noi abbiamo un intelletto *duplici*; possediamo cioè, oltre a quello intuitivo, anche quello pensante, e le operazioni dell'uno sono spesso indipendenti da quelle dell'altro: intuiamo una cosa e ne pensiamo un'altra; e spesso interferiscono di nuovo l'uno con l'altro. Questo modo di descrivere la questione rende particolarmente comprensibile la sopra citata schiettezza e ingenuità degli animali, in contrasto con l'umana capacità di dissimulare.

Intanto però il principio secondo il quale *natura non facit saltus*<sup>3</sup>

<sup>3</sup> [«La natura non fa salti». Cfr. per esempio ARISTOTELE, *Historia animalium*, I, 588b4.

non è soppresso del tutto neanche dal punto di vista dell'intelletto degli animali, sebbene il passo dall'intelletto animale a quello umano sia senza dubbio il passo più lungo che la natura ha compiuto nella produzione dei suoi esseri. Una debole traccia di riflessione, di ragione, di comprensione delle parole, di pensiero, di proposito, di capacità di valutare, si rende certamente visibile, alle volte, negli esemplari più elevati delle razze animali superiori, suscitando ogni volta il nostro stupore. Gli esempi più sorprendenti di questo genere ce li fornisce l'elefante, il cui intelletto, già molto sviluppato, viene per di più elevato e sostenuto dall'esercizio e dall'esperienza di una vita che può durare talvolta anche duecento anni. L'elefante ha dato spesso segni innegabili che fanno pensare a un comportamento premeditato; una cosa che, negli animali, ci stupisce sempre moltissimo, ed è per questo che tali segni sono stati conservati in alcuni aneddoti che sono noti a tutti, in particolare quello dell'elefante che si vendicò di un sarto che lo aveva punto con un ago. Io voglio tuttavia strappare qui all'oblio un aneddoto analogo, anche perché ha il merito di essere stato convalidato niente meno che da un'inchiesta giudiziaria. A Morphett, in Inghilterra, il 27 agosto 1830 si tenne una *Coroner's inquest* sulla morte di *Baptist Bernhard*, un guardiano che era stato ucciso dal suo elefante; dall'interrogatorio dei testimoni risultò che costui, due anni prima, aveva ingiuriato gravemente l'animale il quale adesso, senza un motivo immediato ma sfruttando l'occasione favorevole, lo aveva all'improvviso afferrato e massacrato (si vedano in proposito lo «Spectator» e gli altri giornali inglesi di quel giorno). Per una conoscenza specifica dell'intelletto degli animali io consiglio l'eccellente libro di *Leroy*, *Sur l'intelligence des animaux*, nuova edizione, 1802<sup>4</sup>.

Nella formulazione latina la massima è attribuita anzitutto a Linneo. Essa, in buona sostanza, afferma che in natura non avviene nulla che non appartenga a una concatenazione di cause ed effetti.]

<sup>4</sup> [Le *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux, avec quelques lettres sur l'homme* («Lettere filosofiche sull'intelligenza e la perfettibilità degli animali, con alcune lettere sull'uomo»), dello zoologo Charles George Leroy, uscirono in prima edizione a Parigi nel 1781 e furono riedite, con aggiunte, nel 1802 (Valade, Paris). Schopenhauer possedeva quest'ultima edizione; cfr. HN, V, n. 899, p. 269].

## La dottrina della conoscenza astratta, o della ragione

L'impressione esterna prodotta sui sensi, insieme a quell'emozione che essa sola e per sé suscita in noi, scompare insieme alla presenza delle cose. L'impressione e l'emozione non possono perciò costituire esse stesse l'autentica esperienza, il cui insegnamento deve servire da guida del nostro agire per il futuro. L'immagine di quell'impressione, che viene conservata dalla fantasia, è già da subito più debole dell'impressione stessa e si indebolisce ulteriormente con il passare dei giorni e, con l'andare del tempo, svanisce del tutto. C'è solo una cosa che non è soggetta né a quell'istantaneo svanire dell'impressione né alla progressiva scomparsa della sua immagine, ed è perciò libera dal potere del tempo<sup>1</sup>: il concetto. In esso, dunque, deve essere depositato l'insegnamento dell'esperienza, ed esso solamente è adatto a essere la guida sicura dei passi che muoviamo nella vita. Perciò dice giustamente Seneca: «Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi» (lettera 37)<sup>2</sup>. E io aggiungo che, affinché gli altri, nella vita reale, ci considerino degni di stima, la condizione indispensabile è di saper stimare<sup>3</sup>, ossia di saper procedere secondo concetti. Uno strumento dell'intelligenza così importante com'è il concetto non può, come è evidente, essere identico alla parola, questo mero suono che, come impressione sensibile, si estinguerebbe con l'estinguersi della sua presenza o, come fantasma uditivo, si estinguerebbe con il tempo. Tuttavia il concetto è una rappresentazione, la cui chiara coscienza e la cui conservazione sono legate alla parola; è per questo che i Greci hanno chiamato parola, concetto, relazione, pensiero e ragione con il nome della prima: ὁ λόγος<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [La conclusione viene omessa in *Supplementi* 1930, tomo I, p. 67.]

<sup>2</sup> [«Se vuoi sottomettere a te ogni cosa, sottomettiti alla ragione» (SENECA, *Epistulae*, libro IV, epistola xxxvii, 4; trad. it. in id., *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 755).]

<sup>3</sup> [Non «di essere considerato», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 67.]

<sup>4</sup> [Come molte tra le parole della filosofia delle origini, anche λόγος possiede un spettro

Tuttavia, il concetto è del tutto diverso tanto dalla parola, alla quale esso è legato, quanto dalle intuizioni, dalle quali è sorto. La sua natura è del tutto diversa da quella delle impressioni sensibili. Eppure esso può raccogliere in sé tutti i risultati dell'intuizione, per restituirli di nuovo, anche dopo l'intervallo di tempo più lungo, senza averli modificati né alterati: è solo in questo modo che si produce l'esperienza. Ma il concetto non conserva né ciò che è stato intuito, né ciò che è stato sentito con esso; conserva invece ciò che appartiene alla loro natura, ciò che è loro essenziale, in una forma che, pur essendo del tutto mutata, è sufficiente a sostituirsi a loro. Analogamente non si possono conservare i fiori, ma solo il loro olio etereo, la loro essenza, che mantiene lo stesso profumo e la stessa intensità. L'agire che è stato guidato da concetti corretti verrà a coincidere, nel risultato, con la realtà alla quale mirava. – Il valore incalcolabile dei concetti, e di conseguenza della ragione, si può stimare se si getta uno sguardo sulla quantità e diversità infinite delle cose e delle situazioni che esistono contemporaneamente e successivamente, e poi si pensa che linguaggio e scrittura (i segni dei concetti) sono in grado di condurci alla conoscenza precisa di ogni cosa e di ogni relazione, qualsiasi siano il tempo e il luogo in cui esse sono esistite, proprio perché relativamente pochi concetti abbracciano e rappresentano una infinità di cose e di situazioni. – Nella riflessione personale l'astrazione è un liberarsi da un bagaglio inutile, allo scopo di poter maneggiare con maggiore facilità le conoscenze da mettere a confronto e da applicare nelle più diverse situazioni. Vale a dire che si lascia andare il molto che nelle cose reali è inessenziale, e che perciò ci può solo confondere, e si opera con poche ma essenziali determinazioni pensate *in abstracto*. Ma proprio perché i concetti generali prendono forma solo estromettendo dal pensiero e tralasciando delle determinazioni presenti, sí che quanto più sono universali, tanto più sono vuoti, l'utilità di tale procedimento si limita alla elaborazione delle conoscenze che abbiamo già acquisite, alla quale appartiene anche il trarre conclusioni dalle premesse che sono contenute in esse. Nuove concezioni fonda-

tro ampio di significati, come qualsiasi buon dizionario della lingua greca potrà facilmente attestare: «parola», «discorso», «affermazione», «massima», «dottrina», «ipotesi», «legenda», «diceria»; e poi anche «rivelazione», «oracolo», «risponso», «parola rivelata»; e ancora: «argomento», «materia», «questione», «colloquio», «dialogo», «discussione», «favola», «spiegazione», «capacità di ragionare», «buon senso», «giustificazione», «ragione addotta a sostegno di una causa», «progetto», ecc. ecc.]

tali, viceversa, si possono ricavare, con l'aiuto della capacità di giudizio, solo dalla conoscenza intuitiva, che è l'unica a essere piena e ricca. – Poiché inoltre il contenuto e l'estensione dei concetti sono inversamente proporzionali, sí che quanto piú viene pensato sotto un concetto, tanto meno viene pensato in esso, cosí i concetti formano una scala, una gerarchia che va dal piú particolare al piú universale, alla cui estremità inferiore il realismo scolastico ha quasi altrettanta legittimità quanta ne ha il nominalismo all'estremità superiore<sup>5</sup>. Il concetto piú particolare è infatti già quasi l'individuo, e dunque è già quasi un che di reale; e il concetto piú universale, per esempio l'essere (vale a dire il modo infinito della copula), non è quasi nient'altro che una parola. Perciò anche i sistemi filosofici che si mantengono nell'ambito di un tal genere di concetti molto generali senza ridiscendere al reale non sono molto piú di un mero sproloquio. | Giacché, dato che tutte le astrazioni consistono solamente nell'estromettere dal pensiero, quanto piú si procede nell'astrazione, tanto meno resta da conservare. Quando perciò leggo questi filosofemi moderni, che vanno avanti con pure astrazioni molto ampie, ecco che subito, malgrado tutta la mia attenzione, non riesco a pensare piú niente, appunto perché non ricevo alcun materiale per pensare, e debbo operare invece con dei semplici gusci vuoti, il che dà una sensazione che è simile a quella che si prova quando si cerca di lanciare dei corpi molto leggeri: vale a dire che la forza, e anche lo sforzo, ci sono, ma manca l'oggetto che li possa ricevere e produrre l'altro momento del moto. Chi vuole sperimentare direttamente quello che sto dicendo si legga gli scritti degli schellinghiani e, meglio ancora, quelli degli hegeliani. – I concetti semplici dovrebbero propriamente essere tali da risultare indissolubili, ragion per cui non potrebbero mai essere il soggetto di un giudizio analitico: per me questo è impossibile, dato che, quando si pensa un concetto, si deve poter indicare anche il suo contenuto. Quelli che di solito vengono menzionati come esempi di concetti semplici non sono piú per niente dei concetti, ma sono in parte mere percezioni sensibili, come per esempio quella di un determinato colore, in parte le forme dell'intuizione di cui siamo consapevoli *a priori*; e dunque, propriamente,

<sup>5</sup> [Quanto allo statuto ontologico degli universali, la Scolastica, come è noto, si divide polemicamente, a partire dal commento di Porfirio alla logica di Aristotele, tra realisti e nominalisti, ossia tra quanti degli universali affermarono la realtà sostanziale, la loro esistenza *ante rem*, e quanti, al contrario, li intesero come meri segni (concettuali, linguistici, verbali, ecc.) delle cose, affermandone l'esistenza *post rem*.]

sono gli elementi ultimi della conoscenza intuitiva. Questa stessa conoscenza, tuttavia, è per il sistema di tutti i nostri pensieri ciò che nella geognosia<sup>6</sup> è il granito, l'ultimo suolo solido che sostiene tutto e al di là del quale non si va. Per la chiarezza di un concetto, infatti, si richiede non solo che lo si possa scomporre nei suoi tratti caratteristici, bensí anche che questi ultimi, nel caso siano anch'essi astratti, si possano a loro volta analizzare, e cosí di seguito, sino a che non si discende sino alla conoscenza intuitiva, e ci si riferisce quindi a cose concrete, la chiara intuizione delle quali giustifica gli ultimi astratti e assicura la realtà tanto a loro quanto a tutte le astrazioni superiori che su di essi si basano. Perciò la spiegazione comune, secondo la quale un concetto è chiaro non appena se ne possono dare i tratti caratteristici, non è sufficiente, giacché la scomposizione di questi caratteri sembra portare sempre solo a concetti, senza che in ultima analisi essi abbiano un fondamento in intuizioni che conferiscano realtà a tutti quei concetti. Si prenda, per esempio, il concetto di «spirito» e lo si analizzi nei suoi tratti caratteristici: «un essere pensante, volente, immateriale, semplice, | che non occupa alcuno spazio, indistruttibile»; con tutto questo però non abbiamo pensato niente di chiaro, poiché gli elementi di questi concetti non si lasciano giustificare attraverso delle intuizioni: un essere pensante senza cervello è infatti come un essere digerente senza stomaco. Chiare sono, propriamente, solo le intuizioni, non i concetti; questi ultimi possono, tutt'al piú, essere distinti. È per questo che, per quanto sia potuto sembrare assurdo, anche «chiaro e confuso» sono stati messi insieme e usati come sinonimi, quando si è inteso spiegare la conoscenza intuitiva come una confusa conoscenza astratta, dato infatti che quest'ultima sarebbe solamente una conoscenza distinta. Questo lo ha fatto per primo Duns Scot<sup>7</sup>, ma anche Leibniz in fondo aveva la stessa opinione, sulla quale si basava la sua *identitas indiscernibilis*<sup>8</sup>; si veda la confu-

<sup>6</sup> [La geognosia è una branca della geologia che studia le caratteristiche e la composizione mineralogica della crosta terrestre.]

<sup>7</sup> [Il filosofo scolastico Giovanni Duns Scot (1266-1308) distingueva la conoscenza intuitiva da quella astrattiva: solo quest'ultima, prescindendo dall'esistenza attuale degli oggetti, è conoscenza dell'universale, ed è perciò propria della scienza, mentre la conoscenza intuitiva coglie l'oggetto in quanto è attualmente presente e costituisce l'analogo della sua visione diretta.]

<sup>8</sup> [Cfr. per esempio G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, a cura di R. E. Raspe, Amsterdam-Leipzig 1765, II, 27, § 1: «Noi non troviamo mai, e neppure possiamo concepire che sia possibile, che due cose della medesima specie esistano nel medesimo



tazione di Kant a p. 275 della prima edizione della *Critica della ragione pura*.<sup>9</sup>

Lo stretto collegamento, cui si è accennato sopra, del concetto con la parola, e dunque del linguaggio con la ragione, si basa, in ultima analisi, su quanto segue. Tutta quanta la nostra coscienza, con la sua percezione interna ed esterna, ha sempre il tempo come forma. Invece i concetti, come rappresentazioni che sorgono attraverso l'astrazione, completamente universali e differenti da tutte le singole cose, hanno, in questa loro qualità, un'esistenza che, in effetti, è in certo qual modo oggettiva, ma che non appartiene però ad alcuna successione temporale. Essi perciò, per fare la loro comparsa nella presenza immediata di una coscienza individuale, e per poter quindi venire inseriti in una successione temporale, devono in certo qual modo venire nuovamente abbassati alla natura delle cose singole, devono venire individualizzati, e perciò connessi a una rappresentazione sensibile: e questa è la parola. Essa è perciò il segno sensibile del concetto e, in quanto tale, il mezzo necessario per fissarlo, vale a dire per farlo presente alla coscienza legata alla forma temporale e stabilire, in questo modo, un collegamento tra la ragione, i cui oggetti sono semplicemente degli *universalia* generali, che non conoscono né luogo né collocazione temporale, e la coscienza legata al tempo, sensibile e, in quanto tale, meramente animale. Questo è l'unico mezzo che ci rende possibile e disponibile la riproduzione ad arbitrio dei concetti, e dunque il loro ricordo e la loro conservazione, come pure le operazioni che devono essere effettuate con essi, come giudicare, trarre conclusioni, confrontare, delimitare, e via dicendo. È vero che |  
71 capita a volte che dei concetti occupino la coscienza anche se sono privi dei loro contrassegni, in quanto noi talvolta percorriamo una catena argomentativa così rapidamente da non essere in grado di pensare nello stesso tempo le parole. Solo che casi di questo genere sono eccezioni che presuppongono appunto una grande pratica, che la ragione ha potuto acquisire solo per mezzo del linguaggio. Quanto l'impiego della ragione sia legato al linguaggio lo vediamo nei sordomuti, i quali, se non hanno imparato alcun genere di linguaggio, mostrano un'intelligenza di poco superiore a quella degli

tempo e nel medesimo luogo» (trad. it. a cura di M. Mugnai, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 218): due individui che fossero assolutamente e da ogni punto di vista «indistinguibili» non sarebbero due, ma sarebbero il medesimo individuo.]

<sup>9</sup> [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro II, *Nota alla anfibia dei concetti della riflessione*, pp. 285 sgg.]

orangi e degli elefanti, giacché possiedono la ragione quasi solo in potenza e non in atto.

Parola e linguaggio sono dunque i mezzi indispensabili per pensare in modo intelligibile. Come però ogni mezzo, ogni macchina, ingombra e intralcia, così è per il linguaggio, poiché esso fa entrare a forza i pensieri, che hanno un'infinità di sfumature, che sono mobili e modificabili, in certe forme ferme, stabili, e, fissandoli, nello stesso tempo li incatena. Questo impedimento viene parzialmente eliminato dall'apprendimento di parecchie lingue diverse: in questo modo infatti il pensiero, venendo travasato da una forma nell'altra e cambiando però in ciascuna di esse qualcosa della propria figura, si scioglie sempre di più da ogni forma e da ogni rivestimento; con il che l'essenza che gli appartiene costitutivamente entra con chiarezza nella coscienza, ed esso ottiene nuovamente anche la sua modificabilità originaria. Le lingue antiche, però, adempiono a questo compito davvero molto meglio di quelle moderne, poiché, in forza della loro grande differenza da queste ultime, lo stesso pensiero deve venire espresso invece in tutt'altra maniera, e deve dunque assumere una forma notevolmente diversa; si aggiunga a ciò che la grammatica delle lingue antiche, che ha una compiutezza maggiore, rende possibile una costruzione più ingegnosa e più completa dei pensieri e della loro connessione. Perciò a un Greco o a un Romano poteva forse essere sufficiente la propria lingua. Ma chi non capisce nient'altro che uno solo dei dialetti moderni tradirà subito, nello scrivere come nel parlare, questa povertà, in quanto il suo pensare, saldamente legato a forme così carenti e stereotipate, non può che riuscire impacciato e monotono. Come è naturale il genio, che supplisce a tutto, supplisce anche a questo; basti pensare, per esempio, al caso di Shakespeare.

Di quello che ho spiegato nel § 9 del primo volume, vale a dire del fatto che le parole di un discorso vengono comprese in modo completo senza provocare delle rappresentazioni intuitive, delle immagini nella nostra testa, | ha già fornito un'esposizione del tutto corretta e molto estesa Burke, nel suo *Inquiry into the Sublime and Beautiful*, parte 5, sezioni 4 e 5<sup>10</sup>; solo che egli ne ricava la conclusione del tutto falsa che noi udiamo, distinguiamo e utilizziamo le parole senza collegare ad esse alcuna rappresentazio-

<sup>10</sup> [Cfr. E. BURKE, *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* («Indagine filosofica sull'origine delle nostre idee del sublime e del bello»), 1757. Schopenhauer ne possedeva un'edizione successiva (Basil 1792); cfr. HN, V, n. 96, p. 23. Se ne veda la trad. it., a cura di G. Sertoli e G. Maglietta, *Inchiesta sul bello e il sublime*, Aesthetica, Palermo 2002.]

ne (idea); egli avrebbe dovuto invece concludere che non tutte le rappresentazioni (*ideas*) sono immagini intuitive (*images*), ma che proprio quelle che debbono venire contrassegnate dalle parole sono semplici concetti (*abstract notions*) e questi ultimi, in conformità alla loro natura, non sono intuitivi. – Proprio perché le parole comunicano solamente dei concetti universali, che sono del tutto diversi dalle rappresentazioni intuitive, accade, per esempio, che al racconto di un avvenimento tutti gli ascoltatori ricevano in effetti gli stessi concetti; solo che quando, più tardi, costoro vogliono farsi una raffigurazione delle circostanze, ciascuno se ne farà nella propria fantasia un'altra immagine, che avrà una notevole differenza da quella vera, che è posseduta soltanto dal testimone oculare. Sta qui anche la ragione più prossima (alla quale se ne potrebbero comunque aggiungere anche altre) del perché ogni fatto, se viene raccontato ripetutamente, viene necessariamente alterato; questo perché il secondo narratore comunica dei concetti che ha ricavato per astrazione dall'immagine della propria fantasia, e a partire dai quali il terzo si forma un'altra immagine ancora più diversa da quella originaria, che egli trasforma poi nuovamente in concetti; e tutto questo si ripete sempre di nuovo. Una persona abbastanza arida da attenersi esclusivamente ai concetti che le sono stati comunicati e da trasmetterli così come sono riuscirà a essere il cronista più fedele dell'accaduto.

La migliore e più razionale esposizione dell'essenza e della natura dei concetti che io sia stato capace di scovare si trova negli *Essays on the powers of human mind* (vol. II, saggio 5, cap. VI) di Thomas Reid<sup>11</sup>. – La sua esposizione è stata poi criticata da Dugald Stewart nella sua *Philosophy of the human mind*<sup>12</sup>; di lui, per non sprecare carta inutilmente, voglio dire solo brevemente che apparteneva a quei molti che, attraverso favoritismi e amicizie, hanno raggiunto una fama immeritata; perciò io posso soltanto consigliare di non stare a perdere neanche un'ora con gli scarabocchi di una mente così insulsa.

Che del resto la ragione sia la facoltà delle rappresentazioni astratte e l'intelletto invece quella delle rappresentazioni in-

<sup>11</sup> [Cfr. REID, *Essays on the intellectual powers of man* cit., sesto saggio, cap. v; trad. it. cit., pp. 335 sgg.]

<sup>12</sup> [Cfr. STEWART, *Elements of the Philosophy of Human Mind* cit. L'opera di Stewart è composta in effetti di tre volumi; il secondo uscì nel 1814, il terzo nel 1827. La si legge oggi nei *Collected Works of Dugald Stewart*, 11 voll., a cura di W. Hamilton, Thoemmes Press, Bristol 1994.]

tuitive lo aveva in precedenza riconosciuto il principesco scolastico Pico della Mirandola, | in quanto, nell'undicesimo capitolo del suo libro *De imaginatione*, distingue in modo scrupoloso intelletto e ragione, e descrive quest'ultima come la facoltà discorsiva caratteristica dell'uomo, quell'altro come la facoltà intuitiva, simile alla modalità conoscitiva degli angeli e addirittura di Dio<sup>13</sup>. – Anche Spinoza caratterizza, in modo del tutto corretto, la ragione come la facoltà di costruire concetti universali (*Etica*, II, prop. 40, *scolio 2*)<sup>14</sup>. – Non varrebbe nemmeno la pena di ricordare qui queste cose se non fosse per le buffonate che negli ultimi cinquant'anni tutti i filosofastri tedeschi hanno fatto con il concetto di ragione, in quanto, con una sfrontata faccia tosta, hanno voluto contrabbandare sotto questo nome una facoltà, del tutto inventata, delle conoscenze immediate, metafisiche, le cosiddette conoscenze soprasensibili, e hanno invece chiamato intelletto la ragione vera e propria, ignorando però del tutto, come se fosse loro estraneo, l'autentico intelletto, attribuendo alla sensibilità le sue funzioni intuitive.

Come in tutte le cose di questo mondo a ogni espediente, a ogni vantaggio, a ogni privilegio si aggiungono subito anche nuovi svantaggi, così anche la ragione, che dà all'uomo così grandi privilegi sugli animali, reca con sé i propri svantaggi specifici, e porta l'uomo fuori strada in modi che all'animale non possono mai capitare. Attraverso la ragione, una specie del tutto nuova di motivi, che all'animale è inaccessibile, acquista potere sulla sua volontà: sono i motivi astratti, i puri pensieri, che non sono in alcun modo ricavati sempre dall'esperienza personale, ma che spesso invece giungono a lui solo attraverso il discorso e gli esempi altrui, attraverso la tradizione e la scrittura. Divenuto disponibile al pensiero, l'uomo si è subito esposto anche all'errore. Solo che ogni errore è destinato, presto o tardi, a provocare dei danni, e tanto più gravi quanto più grave è stato l'errore. L'errore individuale deve una volta o l'altra essere scontato da chi lo difende, e spesso viene pagato a caro prezzo; e la stessa cosa vale anche, su grande scala,

<sup>13</sup> [Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Liber de imaginatione*, Aldo Manuzio, Venezia 1501. Una copia di questa prima edizione era presente nella biblioteca di Schopenhauer (cfr. HN, V, n. 408, p. 125). Dell'opera si veda oggi l'edizione latino-tedesca a cura di E. Kessler, *Über die Vorstellung*, Fink, München 1977.]

<sup>14</sup> [Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, II, prop. 40, scolio II: «Da tutte le cose dette sin qui risulta chiaramente che noi percepiamo molte cose e che formiamo nozioni universali» (trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 156).]

per gli errori che sono comuni a interi popoli. Perciò non si ripeterà mai abbastanza che ogni errore, ovunque ci si imbatta in esso, deve essere perseguito ed estirpato come un nemico dell'umanità, e che non si possono dare errori privilegiati, o addirittura ratificati. Il pensatore autentico li deve attaccare, anche se l'umanità, come un malato al quale il medico tocchi una piaga, si mette a gridare | forte. – L'animale non può mai smarrire più di tanto il sentiero della natura, giacché i suoi motivi si trovano solamente nel mondo *i n t u i t i v o*, nel quale trova spazio solo il possibile, anzi, solo il reale; viceversa, nei concetti astratti, nei pensieri e nelle parole, rientra tutto ciò che è solo immaginabile, e quindi anche il falso, l'impossibile, l'assurdo, l'insensato. Ora, dato che la ragione è toccata in sorte a tutti, la capacità di giudizio a pochi, ne consegue che l'uomo resta esposto all'illusione, in quanto è in balia di tutte le chimere, solo pensabili, che gli vengono fatte credere e che, operando come motivi del suo volere, possono spingerlo ad absurdità e follie di ogni genere, alle più inaudite stravaganze, come anche ad azioni del tutto contrarie alla sua natura animale. La vera educazione, nella quale conoscenza e giudizio procedono mano nella mano, può essere rivolta solo a pochi, e ancora meno sono quelli che sono capaci di accoglierla. Per la grande massa, al posto di essa c'è dovunque una specie di ammaestramento che viene realizzato attraverso l'esempio, l'abitudine, e inculcando molto precocemente e molto saldamente certi concetti, prima che una qualche esperienza, intelletto e capacità di giudizio intervengano a disturbare l'opera. Così vengono inoculati dei pensieri che più tardi, dato che si attaccano così saldamente e non vengono scossi da nessun insegnamento, sembrano essere *i n n a t i*, e come tali sono anche spesso stati considerati dagli stessi filosofi. Per questa via si può, facendo ugualmente poca fatica, inculcare negli uomini ciò che è giusto e ragionevole, o anche ciò che è del tutto assurdo, per esempio abituarli ad avvicinarsi a questo o a quell'idolo solo pervasi da un sacro terrore, e a gettarsi nella polvere, al risuonare del suo nome, non solo con il corpo, ma anche con tutto il loro animo; a rischiare volontariamente i propri averi e la propria vita per parole, per nomi, per la difesa dei grilli più bizzarri; a legare ad arbitrio l'onore più grande e la vergogna più bassa a questo o a quello, e quindi a stimare o a disprezzare chiunque con profondo convincimento; a rinunciare a ogni nutrimento animale, come accade nell'Indostan, o a mangiare pezzi di carne ancora caldi e palpitanti strappati agli animali vivi, come in Abissinia; a divorare uomini, come in Nuova

Zelanda, o a sacrificare i propri figli a Moloch; a castrare se stessi e a gettarsi di propria volontà sul rogo | dei defunti – in una parola, si può inculcare negli uomini ciò che si vuole. Di qui le Crociate, gli eccessi delle sette fanatiche, di qui i chiliasti<sup>15</sup> e i flagellanti<sup>16</sup>, le persecuzioni degli eretici, gli auto da fé<sup>17</sup> e tutto ciò che ci offre ancora il lungo registro dell'umana follia. Perché non si pensi che esempi di questo genere ci vengano offerti solo dai secoli bui, ne aggiungo ancora un paio relativi ai tempi moderni. Nell'anno 1818 settemila chiliasti si spostarono dal Württemberg a un luogo nelle vicinanze dell'Ararat, poiché, come era stato annunciato in particolare da Jung-Stilling<sup>18</sup>, era là che avrebbe dovuto avere inizio il nuovo regno di Dio<sup>19</sup>. Gall<sup>20</sup> riferisce che ai suoi tempi una madre uccise e arrostì il proprio figlio per curare, con il suo grasso, i reumatismi del marito<sup>21</sup>. Il lato tragico dell'errore e del pregiudizio si trova nella realizzazione pratica, quello comico è riservato alla dimensione teorica; se, per esempio, si riuscisse a convincere a fondo anche solo tre uomini che il sole non è la causa della luce del giorno, si potrebbe sperare di vedere presto questa idea valere come convinzione generale. Un disgustoso, insulso ciarlatano, uno scribacchino scialbo come pochi, Hegel, ha potuto, in Germania, essere proclamato il più grande filosofo di tutti i tempi, e molte migliaia di persone, per vent'anni<sup>22</sup>, ci hanno creduto fermamente e saldamente persino fuori della Germania: l'Accademia Danese, per esempio, è scesa in campo contro di me per difendere la sua gloria e lo ha voluto far valere come un *summus philosophus* (si veda in proposito l'introduzione ai miei *Pro-*

<sup>15</sup> [I chiliasti (o millenaristi) sono coloro i quali credono nella durata millenaria del regno di Cristo sulla terra, prima del giudizio universale.]

<sup>16</sup> [Flagellanti erano detti i membri di diverse sette religiose, i quali, in segno di mortificazione, usavano flagellarsi pubblicamente.]

<sup>17</sup> [Gli «atti di fede», ossia le professioni collettive di fede che, soprattutto nella Spagna del Cinque e del Seicento, culminavano nella lettura delle sentenze dell'Inquisizione contro gli eretici.]

<sup>18</sup> [Lo scrittore e oculista Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817), autore di uno dei testi più celebri del pietismo, *Giovinetza di Enrico Stilling* (se ne veda la trad. it. di O. Ferrari, Ricciardi, Napoli 1949). Jung si faceva chiamare Jung-Stilling in omaggio alla tradizione pietista degli *Stillen im Lande*.]

<sup>19</sup> «Illgens Zeitschrift für historische Theologie», 1839, primo fascicolo, p. 182.

<sup>20</sup> [Il frenologo Franz Joseph Gall (1758-1828).]

<sup>21</sup> Gall e Spurzheim, *Des dispositions innées*, 1811, p. 253. [Cfr. F. J. GALL e G. SPURZHEIN, *Des dispositions innées de l'ame et de l'esprit, du matérialisme, du fatalisme et de la liberté morale avec des réflexions sur l'éducation et sur la législation criminelle*, Schoell, Paris 1811.]

<sup>22</sup> [L'inciso viene omissso da *Supplementi* 1930, tomo I, p. 74.]

*blemi fondamentali dell'etica*<sup>23</sup>. – Questi dunque sono gli svantaggi che, data la rarità della capacità di giudizio, sono connessi all'esistenza della ragione. Ad essi si aggiunge ancora la possibilità della pazzia: gli animali non diventano pazzi, sebbene i carnivori siano soggetti alla rabbia e gli erbivori a una specie di furia.

<sup>23</sup> [Cfr. *Etica, Prefazione alla prima edizione*, pp. 43-44: «La Reale Società Danese mi rivolge un'altra grossa accusa, della quale, anche se il suo contenuto fosse fondato, non vedo alcuna giustificazione. Essa dice: "plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat". Questi *summi philosophi* sono – Fichte ed Hegel! Infatti solo su questi mi sono espresso con forti e severe parole, per cui la frase usata dall'Accademia Danese potrebbe riferirsi soltanto ad essi; anzi, il rimprovero espressovi sarebbe giustificato se questi fossero *summi philosophi*.»]

## | Capitolo 7<sup>1</sup>

La relazione della conoscenza intuitiva con quella astratta

Il fatto che, come abbiamo mostrato, i concetti prendano a prestito il loro materiale dalla conoscenza intuitiva, e che perciò l'intero edificio del nostro mondo del pensiero si basi sul mondo delle intuizioni, implica che da ogni concetto si debba poter ritornare, sia pure attraverso gradi intermedi, alle intuizioni dalle quali esso è stato ricavato immediatamente o dalle quali sono stati ricavati i concetti di cui esso è a sua volta astrazione; vale a dire che noi lo dobbiamo poter giustificare con delle intuizioni che per le astrazioni, sono una sorta di esempi. Queste intuizioni forniscono dunque il contenuto reale di tutti i nostri pensieri e, in tutti i casi in cui mancano, quelli che abbiamo in testa non sono veri e propri concetti, ma mere parole. Da questo punto di vista il nostro intelletto è simile a una banca di emissione che, se vuole essere solida, deve avere in cassa contanti sufficienti a rimborsare, in caso di bisogno, tutte le note di credito che ha emesso: le intuizioni sono il contante, i concetti le note di credito. – In questo senso, le intuizioni potrebbero essere chiamate, in modo molto calzante, rappresentazioni *p r i m a r i e*, i concetti invece rappresentazioni *s e c o n d a r i e*; in modo non altrettanto appropriato gli Scolastici, sulla scorta di Aristotele (*Metafisica*, VI, 111; XI, 1)<sup>2</sup>, chiamarono le cose reali *substantia prima* e i concetti *substantia secunda*. – I libri comunicano solo rappresentazioni secondarie. Semplici concetti di una cosa, senza l'intuizione, ci danno di essa una conoscenza puramente universale. Una comprensione che vada davvero al fondo delle cose e delle loro relazioni si ha solo se si è in grado di rappresentarsele in intuizioni limpide e chiare, senza l'aiuto delle parole. Spiegare parole con parole, confrontare concetti con concetti, nella qual cosa consiste per lo più il filosofare, è in fondo un gioco in cui si spostano di qua e di là le sfere dei concetti per

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 12 del primo volume.

<sup>2</sup> [Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Z, 1036a26 sgg. e Λ, 1069a15 sgg.]

77 vedere quale di esse rientri nell'altra e quale no. Nel migliore dei casi in questo modo avremo per le mani dei sillogismi; gli stessi sillogismi non forniscono proprio | nessuna conoscenza nuova, ma ci mostrano solo tutto ciò che nella conoscenza era già presente e disponibile e ciò che di essa può essere applicabile nei diversi casi che si possono presentare. Viceversa, intuire, lasciare che siano le cose stesse a parlarci, afferrare di esse nuove relazioni, ma poi riporre e depositare tutto questo in concetti per possederlo con sicurezza: è questo a fornire nuova conoscenza. Solo che, mentre pressappoco chiunque ha la capacità di mettere a confronto i concetti con i concetti, quella di mettere a confronto i concetti con le intuizioni è un dono che possiedono soltanto pochi eletti e che determina, a seconda del suo grado di perfezione, arguzia, capacità di giudizio, acume, genio. Da quella prima capacità, viceversa, non si ricava mai niente di più di qualche considerazione ragionevole. – Il nocciolo profondo di ogni conoscenza autentica e genuina è un'intuizione; e anche ogni nuova verità è il guadagno di un'intuizione. Ogni pensiero originale si realizza in forma di immagini: è per questo che la fantasia è per esso uno strumento così necessario, e che le teste prive di fantasia non produrranno mai qualcosa di significativo (a eccezione, forse, che nella matematica). – Viceversa, i pensieri puramente astratti, che non hanno un nocciolo intuitivo, sono simili alle figure prive di realtà disegnate dalle nubi. Lo scritto e il discorso stessi, siano essi teoria o poesia, hanno come scopo ultimo quello di instradare il lettore a quella stessa conoscenza intuitiva dalla quale aveva preso le mosse l'autore; se non hanno questo fine, non sono davvero di buona qualità. Proprio per questo l'esame e l'osservazione di ciò che è effettivamente reale, non appena offre qualcosa di nuovo all'osservatore, è più istruttivo di qualsiasi cosa si possa leggere e ascoltare. Giacché, se andiamo a fondo, in ogni cosa effettivamente reale è contenuta tutta la verità e tutta la sapienza, anzi, addirittura il segreto ultimo delle cose, seppure solo in concreto e al modo in cui l'oro sta nascosto nel minerale: si tratta soltanto di estrarlo. Da un libro, invece, si ricava nel migliore dei casi solo una verità di seconda mano, e il più delle volte nemmeno quella.

Nella maggior parte dei libri, a eccezione di quelli davvero cattivi, l'autore, se essi non hanno alcun contenuto empirico, ha in effetti pensato, ma non ha visto: ha scritto in base alla riflessione, non in base all'intuizione; ed è proprio questo a renderli mediocri e noiosi, giacché ciò che l'autore ha pensato lo avrebbe comunque potuto pensare, sia pure con un certo sforzo, anche il

78 lettore; si tratta infatti appunto di pensieri | razionali, esposizioni più precise di ciò che è contenuto *implicitamente* nel tema. Da questo però non viene al mondo alcuna effettiva nuova conoscenza: quest'ultima si genera solo nell'istante dell'intuizione, della comprensione immediata di un nuovo aspetto delle cose. Per questo dove, al contrario, a fondamento del pensiero di un autore si trova una visione, lì è come se egli scrivesse da una terra nella quale il lettore non è ancora mai stato, nella quale tutto è fresco e nuovo, giacché è stato attinto immediatamente dalla fonte originaria di tutte le conoscenze. Io voglio spiegare la differenza cui ho appena accennato con un esempio del tutto semplice e facile. Qualunque scrittore ordinario descriverà agevolmente la fissità di chi è profondamente assorto nei propri pensieri, o lo stupore che pietrifica, dicendo: «Stava lì come una statua»; ma Cervantes dice: «Come una statua vestita, poiché il vento muoveva le sue vesti» (*Don Chisciotte*, vol. VI, cap. XIX)<sup>3</sup>. E così, tutte le menti elevate hanno sempre pensato alla presenza dell'intuizione e, nel loro pensare, hanno tenuto costantemente lo sguardo fisso su di essa. Questo lo si riconosce, tra l'altro, dal fatto che anche quelli più eterogenei tra di loro tuttavia molto spesso concordano e si incontrano nei singoli particolari, proprio perché parlano tutti della stessa cosa, che hanno perfettamente dinanzi agli occhi: il mondo, la realtà intuitiva; anzi, in un certo senso essi parlano tutti della stessa cosa, e gli altri a loro non credono mai. Lo si riconosce inoltre dall'espressione che, essendo stata suggerita dall'intuizione, si rivela azzeccata, originale e sempre perfettamente adatta alla cosa, dall'ingenua semplicità delle affermazioni, dalla novità delle immagini e dall'efficacia delle metafore: tutto questo, senza eccezione, caratterizza l'opera delle menti elevate, mentre manca sempre a quelle degli altri; ragion per cui costoro hanno a disposizione solo modi di dire banali e immagini logore, e non si possono mai permettere di essere spontanei, a rischio di mostrare la loro trivialità in tutta la sua triste nudità; e invece sono solo pretenziosi. Perciò Buffon ha detto: «Le style est l'homme même»<sup>4</sup>. Quando le teste ordinarie fanno poesia, hanno degli stati

<sup>3</sup> [Cfr. M. DE CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancia*, Parte II, cap. XIX: «Guarda di tanto in tanto il cielo, e altre volte invece fissa gli occhi in terra, e riman così in estasi, che pare un fantoccio vestito a cui il vento faccia svolazzare i panni» (trad. it. di F. Carlesi, a cura di C. Segre e D. Moro Pini, Mondadori, Milano 1979, p. 749).]

<sup>4</sup> [«Lo stile è l'uomo stesso». Il celebre motto è tratto da un discorso, noto come *Discours sur le style* (trad. it. a cura di D. Galateria, *Discorso sullo stile*, Studio Tesi, Porde-

d'animo, delle passioni, dei nobili sentimenti, eccetera, che sono tradizionali, anzi, convenzionali: li hanno ricevuti solo *in abstracto* e li attribuiscono agli eroi delle loro poesie, i quali diventano così delle mere personificazioni di quegli stati d'animo e sono dunque, in certo qual modo, essi stessi delle astrazioni, ed è per questo che sono così mediocri | e noiosi. Quando fanno filosofia, hanno ricevuto alcuni ampi concetti astratti, che applicano un po' dovunque, come se si trattasse di equazioni algebriche, e sperano che ne risultino qualcosa di buono: al massimo si può vedere che hanno letto tutti quanti la stessa cosa. Ma questa applicazione generalizzata dei concetti astratti, simile alle equazioni algebriche, che al giorno d'oggi si chiama dialettica, non fornisce dei risultati sicuri come quelli dell'algebra vera e propria; qui infatti il concetto che viene rappresentato dalla parola non è una quantità stabile e determinata con precisione com'è quella che viene indicata con le lettere dell'algebra, bensì un che di fluttuante, di ambiguo, capace di estendersi e di contrarsi. Parlando in senso stretto, ogni pensare, ossia ogni combinazione di concetti astratti, ha come materiale tutt'al più dei ricordi di ciò che è stato intuito in precedenza, e pure indirettamente, in quanto cioè ciò che è stato intuito costituisce la base di tutti i concetti; viceversa, solo l'intuire, la percezione nuova e fresca presa per sé, è un conoscere effettivamente reale, ossia un conoscere immediato. Ora, però, i concetti che la ragione ha costruito e la memoria ha conservato non possono mai essere presenti tutti insieme alla coscienza: solo un numero molto piccolo di essi può essere presente contemporaneamente. Viceversa, l'energia con la quale viene afferrato ciò che è intuitivamente presente, e in cui è sempre compreso e rappresentato *virtualiter* l'essenziale di tutte le cose in generale, riempie in un solo momento, con tutta quanta la sua potenza, la coscienza. Si basa su questo l'infinita preponderanza che ha il genio rispetto all'erudizione: l'uno sta all'altra come il testo di un classico antico sta al suo commentario. In effetti tutta la verità e tutta la sapienza si trovano in ultima analisi nell'intuizione. Purtroppo però quest'ultima non può essere né tenuta ferma né comunicata; tutt'al più agli altri se ne possono esibire, purificate e chiarificate, le condizioni oggettive per

none 1994), che Buffon pronunciò all'Académie française il 25 agosto 1753. Georges-Louis Leclerc, conte di Buffon (1707-88), fu un celebre naturalista francese, fondatore del Museo di storia naturale di Parigi, il quale abbandonò il metodo classificatorio per quello evoluzionistico.]

mezzo delle arti figurative e, in modo già molto più mediato<sup>5</sup>, attraverso la poesia; l'intuizione, però, si fonda in egual misura su condizioni soggettive, le quali non sono a disposizione di chicchessia in qualsiasi momento, ma che anzi, nei gradi più alti della perfezione, sono solo privilegio di pochi. Comunicabile in modo incondizionato è solo la conoscenza peggiore, quella astratta, quella secondaria, il concetto, la mera ombra della conoscenza autentica. Se le intuizioni fossero comunicabili, allora sí esisterebbe una comunicazione che varrebbe la pena | mettere in opera; esse però non lo sono, così che, alla fine, ciascuno deve rimanere nella propria pelle e nella propria scatola cranica, e nessuno può aiutare gli altri. Poesia e filosofia si sono date incessantemente da fare per arricchire il concetto con l'intuizione. – Ma intanto gli scopi essenziali dell'uomo sono pratici; per realizzarli, però, basta che ciò che è stato colto intuitivamente lasci in eredità all'uomo delle tracce, grazie alle quali lo riconosca al prossimo presentarsi di un caso simile: è così che egli diventa pratico del mondo. Di regola, perciò, l'uomo di mondo non può insegnare la verità e la saggezza che ha acquisite, ma solamente esercitarle in prima persona; egli comprende con esattezza ogni accadimento e prende le sue decisioni in modo conforme ad esso. – I libri non possono sostituire l'esperienza e l'erudizione non può sostituire il genio: si tratta di due circostanze affini, il cui comune fondamento sta nell'impossibilità che l'astratto riesca a sostituire l'intuitivo. I libri perciò non sostituiscono l'esperienza perché i concetti rimangono sempre universali e perciò non scendono sino al singolo caso, il quale però è proprio ciò che deve essere affrontato nella vita; a ciò si aggiunga che tutti i concetti sono astratti proprio dal singolo caso e dall'intuizione dell'esperienza, sí che anche solo per comprendere convenientemente quanto di universale i libri comunicano si deve avere prima già imparato a conoscerli. L'erudizione non sostituisce il genio, poiché anch'essa fornisce solamente dei concetti, mentre la conoscenza geniale consiste nella comprensione delle idee (platoniche) delle cose, ed è perciò essenzialmente intuitiva. Nel primo fenomeno manca perciò la condizione oggettiva per la conoscenza intuitiva, nel secondo quella soggettiva: quella può essere ottenuta, questa no.

Sapienza e genio, queste due vette del Parnaso della conoscenza

<sup>5</sup> [Non «immediatamente», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 78, rovesciando il senso del passo.]

za umana, non si radicano nella facoltà astratta, discorsiva, bensì in quella intuitiva. L'autentica sapienza è qualcosa di intuitivo, non di astratto. Essa non consiste in principî e pensieri che uno porti in giro belli e fatti nella propria testa come risultati della ricerca propria o altrui, ma è piuttosto la modalità completa secondo la quale il mondo si presenta nella sua testa. Un mondo che è talmente vario, da far sí che il saggio viva in un mondo del tutto diverso rispetto a quello in cui vive lo stolto, e che il genio veda un mondo che è diverso rispetto a quello che vede uno stupido. Che le opere del genio siano cosí infinitamente superiori a quelle di tutti gli altri dipende semplicemente dal fatto che il mondo | che egli vede, e dal quale ricava le sue affermazioni, è talmente piú chiaro, si potrebbe dire elaborato in modo piú profondo, di quello che è contenuto nelle teste degli altri: quest'ultimo contiene sí, in effetti, gli stessi oggetti, ma sta a quello come un quadro cinese, privo di ombre e di prospettiva, sta a un dipinto a olio perfetto in tutti i particolari. Il materiale è lo stesso in tutte le teste, ma è nella perfezione della forma che assume in ciascuna di esse che sta la differenza, sulla quale si basa, in ultima analisi, l'articolata gradazione delle intelligenze; essa è dunque già presente nella radice, nella comprensione *i n t u i t i v a*, e non si produce solo in quella astratta. Proprio per questo l'originaria superiorità spirituale si mostra cosí facilmente in ogni occasione e viene istantaneamente sentita e odiata dagli altri.

Nella pratica, la conoscenza intuitiva dell'intelletto riesce a guidare immediatamente il nostro agire e la nostra condotta, mentre la conoscenza astratta della ragione può farlo solo grazie alla mediazione della memoria. Deriva da qui il vantaggio che la conoscenza intuitiva ha per tutti quei casi in cui non c'è tempo per riflettere, come accade nei rapporti quotidiani, nei quali, proprio per questo, sono le donne a eccellere. Solo chi ha riconosciuto intuitivamente l'essenza degli uomini, come essa è di regola, e sa cosí comprendere l'individualità del singolo caso particolare che si presenta, lo saprà trattare con sicurezza e nel modo corretto. Un altro potrà anche conoscere a memoria tutte le trecento massime prudenziali di *G r a c i á n*<sup>6</sup>, ma questo, se gli manca quella conoscenza intui-

<sup>6</sup> [Schopenhauer allude qui all'*Oráculo manual y arte de prudencia* (1647, 1653) dello scrittore spagnolo Baltasar Gracián (1601-58). Tra il 1825 e il 1832 il filosofo ne curò una traduzione tedesca che uscì postuma: *Balthasar Gracián's Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*, aus dessem Werken gezogen von D. Vincencio Juan de Lastanosa und aus dem Spanischen Original treu und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer, Brockhaus, Leipzig 1862). Cfr. HN, IV, 2, pp. x-xix e 131-284.]

tiva, non lo proteggerà certo dal rischio di commettere degli errori e delle stupidaggini. Infatti ogni *c o n o s c e n z a a s t r a t t a* ci dà anzitutto solo principî e regole universali, ma il caso singolo non è quasi mai confezionato esattamente secondo la regola; quest'ultima deve quindi essere richiamata alla memoria preventivamente, al momento opportuno, il che solo di rado si verifica puntualmente; poi, a partire dal caso che ci è presente, deve formarsi la *propositio minor*, e infine se ne deve trarre la conclusione<sup>7</sup>. Prima che tutto questo accada, l'occasione, il piú delle volte, ci sarà già sfuggita, e allora quei principî e quelle regole eccellenti ci potranno servire, tutt'al piú, a farci valutare l'entità dell'errore commesso. Certo, con il tempo, l'esperienza e l'esercizio, errori di questo genere potranno lentamente contribuire ad accrescere la nostra pratica del mondo, ragion per cui, in relazione ad essa, le regole *i n a b s t r a c t o* possono senz'altro diventare fruttuose. Viceversa, la *c o n o s c e n z a i n t u i t i v a*, che coglie sempre solo il caso particolare, si trova in una relazione immediata con il caso presente: regola, caso e applicazione sono per essa una cosa sola, alla quale segue immediatamente l'azione. Si spiega cosí perché l'intellettuale, il cui vantaggio sta nel possedere conoscenze astratte in abbondanza, sia, nella vita reale, cosí inferiore all'uomo di mondo, il cui vantaggio consiste nella perfetta conoscenza intuitiva che gli è stata fornita dalla sua originaria disposizione e che è stata elaborata da una ricca esperienza. Tra le due modalità di conoscenza – quella astratta e quella intuitiva – sembra sempre di scorgere la relazione che c'è tra la carta moneta e il denaro contante; e come in taluni casi e in talune situazioni la prima è preferibile alla seconda, cosí si danno anche cose e circostanze per le quali la conoscenza astratta è utilizzabile piú di quella intuitiva. Quando infatti, in una determinata questione, è un concetto a guidare il nostro agire, esso ha il vantaggio, una volta che lo si sia afferrato, di essere immodificabile; noi perciò, sotto la sua guida, ci mettiamo all'opera con una sicurezza e una fermezza totali. Solo che questa sicurezza, che il concetto presta al lato soggettivo, viene controbilanciata dall'insicurezza che l'accompagna dal lato oggettivo; l'intero concetto può infatti essere falso e privo di fondamento, oppure l'oggetto da trattare può anche non competere ad esso, in quanto non è affatto, o non è del tutto, della sua specie. Se noi, in un caso particolare, all'improv-

<sup>7</sup> [Come è noto, il sillogismo, nella sua forma classica, è costituito da tre proposizioni dichiarative: due premesse (maggiore e minore), dalle quali si ricava una e una sola conclusione.]

viso ce ne accorgiamo, ecco che subito ne rimaniamo sconcertati; se noi non ce ne accorgiamo, è il risultato che ce lo insegna. Perciò Vauvenargues dice: «Personne n'est sujet à plus de fautes, que ceux qui n'agissent que par réflexion»<sup>8</sup>. – Se, viceversa, ciò che guida il nostro agire è l'intuizione immediata degli oggetti da trattare e delle loro relazioni, allora è facile che noi esitiamo a ogni passo, giacché l'intuizione è interamente modificabile, è ambigua, ha in sé inesauribili particolarità, e mostra, uno dopo l'altro, molti aspetti diversi: noi agiamo perciò senza una completa fiducia nelle nostre azioni. Solo che questa insicurezza soggettiva viene compensata dalla sicurezza oggettiva: poiché qui non c'è nessun concetto tra noi e l'oggetto, noi non lo perdiamo di vista; se perciò noi guardiamo precisamente solo ciò che abbiamo dinanzi a noi e ciò che facciamo, allora colpiremo senz'altro nel segno. – Ne segue che il nostro agire è perfettamente sicuro solo quando è guidato da un concetto del quale siano del tutto certi il giusto fondamento, la completezza | e l'applicabilità al caso presente. L'agire secondo concetti può trasformarsi in pedanteria, quello che segue l'impressione intuitiva in leggerezza e in stoltezza.

83

L'intuizione non è solo la fonte di tutte le conoscenze, ma è anche essa stessa la conoscenza κατ' ἔξοχήν<sup>9</sup>, la sola incondizionatamente vera, genuina, pienamente degna del suo nome; essa sola, infatti, consente una comprensione autentica, essa sola viene effettivamente assimilata dall'uomo, penetra nella sua essenza e può essere detta su a fino in fondo; i concetti invece non fanno che attaccargli in superficie. Nel quarto libro abbiamo visto come persino la virtù, propriamente, scaturisca dalla conoscenza intuitiva; infatti, solo le azioni che vengono provocate immediatamente da essa, e che quindi accadono in forza del puro impulso della nostra natura, sono i sintomi autentici del nostro vero e imm modificabile carattere; non così quelle che derivano dalla riflessione e dai suoi dogmi, che spesso sono state strappate a forza al carattere, e che perciò non trovano in noi alcun fondamento e alcun terreno sicuro. Ma anche la sapienza, la vera compren-

<sup>8</sup> [«Nessuno è soggetto a un maggior numero di errori di chi non agisce che seguendo la riflessione» (VAUVENARGUES, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain, suivie de réflexions et de maximes*, A.-C. Briasson, Paris 1746, 131). Il moralista francese Luc de Clapiers, marchese di Vauvenargues (1715-47), autore de *La conoscenza dello spirito umano* (trad. it. di R. Campi, Medusa, Milano 2006), alla quale fecero seguito una raccolta di *Riflessioni critiche su alcuni poeti* e una di *Riflessioni e massime* (trad. it. di P. Serini, Sansoni, Firenze 1949; trad. it. di U. Bernasconi, Tea, Milano 1989).]

<sup>9</sup> [Per eccellenza.]

sione della vita, lo sguardo giusto e il giudizio che coglie nel segno derivano dal modo in cui l'uomo coglie il mondo intuitivo, ma non dal suo mero sapere, vale a dire non dai concetti astratti. Come il capitale, o il contenuto fondamentale, di ogni scienza non consiste né nel dimostrare né nel dimostrato, bensì nell'indimostrato, sul quale si reggono tutte le dimostrazioni e che, da ultimo, viene colto solo intuitivamente; così anche il capitale della sapienza autentica e delle effettive cognizioni di ogni uomo non consiste nei concetti e nel sapere *in abstracto*, bensì in ciò che è stato intuito e nel grado di acutezza, di correttezza e di profondità con cui esso viene colto. Chi eccelle in questo riconosce le idee (platoniche) del mondo e della vita; ogni singolo caso che vede ne rappresenta per lui innumerevoli altri; egli coglie sempre di più ogni essere secondo la sua vera natura, e la sua azione, come la sua capacità di giudizio, corrisponde alla sua cognizione. A poco a poco anche il suo volto assume l'espressione dello sguardo giusto, della razionalità autentica, e, se si spinge oltre, della sapienza. La superiorità nella conoscenza intuitiva, infatti, è la sola che imprime la propria impronta anche sui tratti del | volto, mentre la superiorità nella conoscenza astratta non è in grado di farlo. Conformemente a ciò che abbiamo detto, noi troviamo in tutti gli strati sociali uomini intellettualmente superiori, e spesso del tutto privi di erudizione. L'intelligenza naturale può infatti sostituire quasi ogni grado di istruzione, mentre non c'è istruzione che possa sostituire l'intelligenza naturale. L'uomo colto ha senza dubbio su uomini di questo genere il vantaggio di conoscere un numero sovrabbondante di casi e fatti (conoscenza storica) e di determinazioni causali (scienza naturale), il tutto organicamente connesso e facilmente riconoscibile; ma con questo egli non ha ancora una visione corretta e profonda di ciò che in tutti quei casi, fatti e rapporti causali è veramente essenziale. L'ignorante perspicace e acuto sa fare a meno di quell'abbondanza: chi ha molto può metter su casa, chi ha poco può trovare ugualmente di che vivere. Costui apprende da un solo caso della propria esperienza più di quanto possa imparare un qualunque intellettuale da mille casi che conosce senza averli però compresi veramente: il poco sapere di quell'ignorante, infatti, è un sapere vivo, in quanto ogni fatto a lui noto è sostenuto da un'intuizione corretta e compresa fino in fondo, ragion per cui quel singolo fatto ne può sostituire per lui mille altri simili. Viceversa, il sapere sovrabbondante dei comuni eruditi è un sapere morto, poiché, quand'anche non sia costituito, come peraltro

84



spesso capita, di mere parole, consiste comunque soltanto di conoscenze astratte; queste ultime ricevono però il loro valore solo dalla conoscenza *i n t u i t i v a* dell'individuo, alla quale esse si riferiscono e che deve da ultimo dare concretezza a tutti i concetti. Ora, se tale conoscenza è davvero insufficiente, ci troveremo di fronte a una testa che è nella condizione di una banca i cui ordini di pagamento siano dieci volte superiori al capitale in denaro liquido di cui dispone, ragion per cui presto o tardi sarà costretta a dichiarare bancarotta. Perciò, mentre a più di un ignorante la corretta comprensione del mondo intuitivo ha impresso sulla fronte il marchio della perspicacia e della saggezza, il viso di non pochi studiosi non porta altra traccia dei loro lunghi studi che quella dell'esaurimento e del logoramento dovuti all'eccessivo, forzato impegno della memoria, impegnata ad accumulare in modo innaturale dei concetti morti; costoro, inoltre, hanno spesso un aspetto talmente idiota, sciocco e beota, da far credere che l'eccessivo affaticamento della capacità di conoscere per via di mediazione, rivolta all'astratto, produca direttamente un indebolimento della capacità di conoscere in modo immediato e intuitivo, e che la vista giusta, quella secondo natura, venga sempre più offuscata dalla luce dei libri. Non c'è dubbio che l'afflusso | ininterrotto dei pensieri altrui non possa che ostacolare e soffocare i nostri, anzi, alla lunga non può che paralizzare la forza stessa del pensiero, se essa non possiede quell'elevato grado di elasticità che le può consentire di resistere a quella corrente innaturale. E certo perciò che leggere e studiare senza sosta guasta la mente, anche perché, oltre a quel che s'è detto, il sistema dei pensieri che ci sono propri e delle conoscenze che ci appartengono, se lo interrompiamo volontariamente così spesso per lasciare spazio a una sequela di pensieri che ci sono del tutto estranei, perde la propria interezza e la stabilità della propria struttura. Scacciare i miei pensieri per far posto a quelli contenuti in un libro mi sembrerebbe come fare quello che Shakespeare rimprovera ai turisti del suo tempo, che vendevano le loro terre per andare a vedere quelle degli altri<sup>10</sup>. Tuttavia questa mania di leggere è, nella maggior parte degli intellettuali, una specie di *fuga vacui*, una fuga dal vuoto di pensiero delle loro teste

85

che, così facendo, tira dentro a forza ciò che è estraneo; per avere qualche pensiero, essi debbono leggere, come i corpi inanimati che ricevono il movimento solo dall'esterno, mentre coloro i quali pensano autonomamente sono simili ai corpi viventi, che si muovono di moto proprio. È addirittura pericoloso leggere qualcosa a proposito di un certo oggetto, prima di averci riflettuto da sé. Giacché, insieme al nuovo materiale, si introducono contemporaneamente nella nostra testa, di soppiatto, anche un punto di vista e un modo di procedere che ci sono estranei; e questo è tanto più vero quanto più la pigrizia e l'apatia ci suggeriscono di risparmiare la fatica del pensare e di lasciar valere per buono ciò che è stato già pensato. Il già pensato adesso si annida in noi, sí che d'ora in avanti i nostri pensieri, come ruscelli che siano stati convogliati entro canali artificiali, imboccheranno sempre la via consueta: trovarne una propria, una nuova, diventa così doppiamente difficile, il che contribuisce non poco alla mancanza di originalità degli intellettuali. E si aggiunga ancora che essi, come ogni altra persona, ritengono di dover suddividere il loro tempo tra il piacere e il lavoro. Ora, dato che sono convinti che il leggere sia il loro lavoro e la loro autentica professione, se ne cibano in modo così smodato che alla fine non lo riescono più a digerire. Ecco che il leggere non gioca più soltanto il ruolo di prevenire il pensiero, ma ne prende senz'altro il posto, giacché costoro pensano alle questioni solo per il tempo in cui ne leggono qualcosa, e dunque ci pensano con la testa di un altro, non con la propria. Ma non appena il libro è stato messo da parte, ecco che cose del tutto diverse accampano più vivacemente dei diritti sul loro interesse, vale a dire le faccende personali, e poi ancora gli spettacoli, i giochi di carte, | il gioco delle bocce, gli avvenimenti del giorno, i pettegolezzi. La testa pensante è tale perché per lei cose di questo genere non rivestono alcun interesse, mentre ce l'hanno i suoi problemi, nei quali è assorta in ogni circostanza, in prima persona e senza bisogno di alcun libro; acquisire questo interesse, ove già non lo si possieda, è impossibile. Di qui la differenza. E di qui anche il fatto che quelli parlano sempre e solo di ciò che hanno letto, costui, viceversa, sempre e solo di ciò che ha pensato; e che quelli, come dice P o p e ,

for ever reading, never to be read<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> «Leggono continuamente, per non venire mai letti». [A. POPE, *The Dunciad* (1728), III, 194. Si tratta del poeta inglese Alexander Pope (1688-1744), delle cui opere Schopenhauer possedeva un'edizione completa: *The Works in Nine Volumes*, with notes and illustrations by Joseph Warton, D. D. and others, Basil 1803.]

<sup>10</sup> [Cfr. W. SHAKESPEARE, *Come vi piace*, atto IV, scena I: «Un viaggiatore! Sulla mia parola avete una grande ragione di essere triste. Temo che abbiate vendute le vostre terre per vedere quelle di altra gente; quindi l'aver visto molto e non aver più nulla è come avere degli occhi ricchi e delle mani povere» (trad. it. di G. S. Gargano, in *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, Sansoni, Firenze 1977, p. 639).]

Lo spirito è per sua natura un libero, non un servo: solo ciò che fa di propria iniziativa e volentieri gli riesce. Viceversa, quando una mente è costretta ad applicarsi a studi che non sono alla sua portata, oppure quando è stanca, oppure quando vi si applica senza un attimo di respiro e invita Minerva<sup>12</sup>, ecco che il cervello si intorpidisce, così come quando leggiamo alla luce della luna i nostri occhi si indeboliscono. E questo accade soprattutto quando a essere sforzato oltre misura è un cervello ancora immaturo, nei primi anni dell'infanzia; io credo che l'apprendimento della grammatica greca e latina tra i sei e i dodici anni di età sia la ragione dell'ottusità dimostrata più tardi dalla maggior parte degli intellettuali. A ogni modo, non c'è dubbio che lo spirito abbia bisogno di alimentarsi, di ricevere materiale dal di fuori. Solo che, così come l'organismo non incorpora immediatamente tutto ciò che mangiamo, ma soltanto quello che è stato digerito, solo una piccola parte del quale viene effettivamente assimilata, mentre il resto viene nuovamente espulso, ragion per cui mangiare più di quanto si può assimilare è inutile se non addirittura dannoso; esattamente la stessa cosa si verifica con ciò che noi leggiamo: ciò che leggiamo accresce la nostra comprensione e il nostro sapere autentico solo in quanto ci dà da pensare. È per questo che già Eraclito diceva: «πολυμάθεια νοῦν οὐ διδάσκει» (*multiscitia non dat intellectum*)<sup>13</sup>; a me sembra però che l'erudizione possa essere paragonata a una pesante armatura, la quale rende certo assolutamente invincibile chi è già forte, ma che per il debole è viceversa solo un peso sotto il quale quest'ultimo finisce per crollare. –

La presentazione, ampiamente esposta nel nostro quarto libro, della conoscenza delle idee (platoniche) come la più elevata che l'uomo possa conseguire, e, a un tempo, come una conoscenza in tutto e per tutto intuitiva, è per noi una prova del fatto che  
87 la fonte della vera sapienza non si trova nel sapere astratto, | bensì nella corretta e profonda comprensione intuitiva del mondo. È per questo, inoltre, che i sapienti possono vivere in ogni tempo, e che i sapienti del passato rimangono tali anche per tutte le generazioni a venire. L'erudizione, al contrario, è relativa: gli eruditi

<sup>12</sup> [«Contro il volere di Minerva» (ORAZIO, *Ars poetica*, 385). Poiché Minerva era dea della sapienza, l'espressione indica mancanza di estro, d'ispirazione e, più ampiamente, allude a quanti si dedicano a studi per i quali non sono naturalmente predisposti.]

<sup>13</sup> [«L'erudizione [alla lettera: la multiscienza] non insegna ad avere intelligenza». Il detto è attribuito a Eraclito da Diogene Laerzio (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, libro IX, I, 1; trad. it. a cura di M. Gigante, Tea, Milano 1991, p. 353).]

del passato sono per lo più dei bambini in confronto a noi, e hanno bisogno della nostra indulgenza.

Per chi però studia per comprendere, i libri e gli studi sono semplicemente i pioli della scala con la quale sale sino al vertice della conoscenza: non appena un piolo lo ha sollevato di un passo, egli lo abbandona al suo destino. La massa, invece, quelli che studiano solo per riempire la loro memoria, non utilizzano i pioli della scala per salire, ma li prendono e se li caricano sulle spalle per portarli con sé, rallegrandosi per di più del peso sempre crescente del loro carico. Costoro rimangono sempre in basso, dato che portano ciò che, sostenendoli, avrebbe dovuto consentir loro di salire.

Sulla verità che qui è stata esposta, ossia che il nocciolo di ogni conoscenza è costituito dalla comprensione intuitiva, si basa anche la giusta e profonda osservazione di Helvétius<sup>14</sup>, secondo la quale le concezioni fondamentali effettivamente personali e originali di cui un individuo ben dotato è capace – l'elaborazione, lo sviluppo e il vario utilizzo delle quali è costituito da tutte le sue opere, anche se sono state prodotte molto più tardi – sorgono in lui solo fino al trentacinquesimo, tutt'al più fino al quarantesimo anno di età; anzi, propriamente sono la conseguenza delle combinazioni di pensiero della prima giovinezza. Proprio perché esse non sono mere concatenazioni di concetti astratti, bensì la sua personale, intuitiva comprensione del mondo oggettivo e dell'essenza delle cose. Ora, che questa comprensione debba aver compiuto la sua opera entro quella determinata età dipende in parte dal fatto che a quel punto si sono già presentate in lui le immagini di tutte le idee (platoniche)<sup>15</sup>, sí che nessun'altra potrà presentarsi più tardi con tanta forza quanta ne aveva la prima impressione; in parte proprio dal fatto che per questa quintessenza di tutte le conoscenze, per questa impronta *avant la lettre* della comprensione, è necessaria la massima energia dell'attività cerebrale, la quale dipende dalla freschezza e dall'elasticità delle sue fibre oltre che dall'intensità con la quale il sangue affluisce al cervello; la quale ha però la sua massima forza solo sino a che il sistema arterioso ha una decisa prevalenza su quello venoso, prevalenza che comincia a diminuire dopo

<sup>14</sup> [Cfr. HELVÉTIUS, *De l'esprit* cit., III discorso, cap. VIII, Durand, Paris 1758, vol. I, pp. 314 sgg. ora in *Œuvres complètes*, Olms, Hildesheim 1967, vol. III, pp. 30-31.]

<sup>15</sup> [Il testo tedesco ha qui la parola «Ektypen aller (Platonischen) Ideen». «Ectipo» indica, nel linguaggio filosofico, un oggetto che corrisponde, pur distinguendosi, a un modello; in questo senso, esso – per quel che riguarda il contesto del discorso di Schopenhauer – è «immagine» dell'archetipo ideale.]

88 i primi | trent'anni, sino a che, dopo il quarantaduesimo anno di età, il sistema venoso diventa predominante; come C a b a n i s ha spiegato in modo davvero eccellente e istruttivo<sup>16</sup>. Perciò i venti e i primi trent'anni sono per l'intelligenza quello che è maggio per i fiori: solo allora sbocciano i fiori, il cui successivo sviluppo darà i frutti. Il mondo intuitivo<sup>17</sup> ha prodotto la sua impressione e, così facendo, ha costituito il capitale sul quale si fonderanno tutti i pensieri successivi dell'individuo. Costui può, riflettendo su ciò che ha afferrato, renderselo più chiaro; può certo acquisire molte cognizioni che servano da nutrimento al frutto che si sta sviluppando; può ampliare le proprie vedute, rettificare i propri concetti e i propri giudizi; diventare, grazie a infinite combinazioni, davvero padrone del materiale che ha acquisito; anzi, potrà magari il più delle volte produrre solo molto più tardi le proprie opere migliori, così come il gran caldo incomincia quando le giornate iniziano già ad accorciarsi<sup>18</sup>; ma egli non può più sperare in conoscenze nuove e originali, provenienti dalla sola fonte vivente dell'intuizione. Fu il sentimento di tutto questo che fece prorompere B y r o n nello splendido lamento:

No more – no more – Oh! Never more on me  
The freshness of the heart can fall like dew,  
Which out of all the lovely things we see  
Extracts emotions beautiful and new,  
Hived in our bosoms like the bag o' the bee:  
Thinkst thou the honey with those objects grows?  
Alas! 'twas not in them, but in thy power  
To double even the sweetness of a flower<sup>19</sup>.

Con tutto quello che è stato detto sino a qui, spero di avere messo pienamente in luce l'importante verità consistente nel fatto che

<sup>16</sup> [Si tratta del medico e filosofo francese Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808). Schopenhauer si riferisce qui a P. J. G. CABANIS, *De l'influence des âges sur les idées et sur les affections morales* («L'influenza dell'età sulle idee e sulle affezioni morali»), in *Rapports du Physique et du Moral dans l'homme*, Crapart & Ravia, Paris 1805, IV, 1, pp. 237-314 (trad. it. a cura di S. Moravia, *Rapporti tra il fisico e il morale nell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 1973).]

<sup>17</sup> [Non «obiettivo», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 85.]

<sup>18</sup> [*Ibid.* viene omissa l'ultima parte del passo.]

<sup>19</sup> «Non più, – non più – Oh! Mai più su di me | potrà cadere come rugiada la freschezza del cuore, | che dalle dolci cose che vediamo | estrae emozioni bellissime e nuove, | chiuse nei nostri petti come nel favo d'un'ape: | pensi tu che il miele si sia prodotto con quelle cose? | Ahi! Era non in esse, ma in te il potere | di raddoppiare persino la dolcezza di un fiore». [G. G. BYRON, *Don Juan*, canto I, strofa 214, vv. 1705-12. Si tratta, come è chiaro, del grande poeta inglese George Gordon Byron (1788-1824). Dell'opera si veda la trad. it. contenuta in *ID.*, *Opere scelte*, a cura di T. Kemney, Mondadori, Milano 1993. *Supplementi* 1930, tomo I, p. 85, colloca alla fine della citazione i primi tre versi].

tutta la conoscenza astratta, in quanto scaturita da quella intuitiva, riceve per intero il proprio valore solo dal suo riferimento a quest'ultima, e dunque dal fatto che i suoi | concetti, o le loro rappresentazioni parziali, abbiano un contenuto reale, ossia vengano provati; come pure che la cosa più importante è la qualità di queste intuizioni. Concetti e astrazioni che non conducano da ultimo a intuizioni sono come sentieri che, inoltrandosi nel bosco, si perdono senza condurci da nessuna parte. I concetti sono molto utili perché, per loro tramite, la materia originaria della conoscenza può essere maneggiata, esaminata e messa in ordine più agevolmente; ma, per quante svariate operazioni logiche e dialettiche siano possibili con essi, da queste ultime non sarà mai possibile ricavare una conoscenza del tutto originale e nuova, vale a dire una conoscenza tale che il materiale di cui è costituita non si trovi già nell'intuizione, o non sia già stato attinto dall'autocoscienza. È questo il vero significato della dottrina attribuita ad Aristotele, secondo la quale «nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu»<sup>20</sup>; e questo è anche il senso della filosofia lockiana, la quale, avendo finalmente affrontato con serietà, una volta per tutte, la questione dell'origine delle nostre conoscenze, ha costituito una svolta epocale nella filosofia. Ed è anche, nelle linee fondamentali, ciò che insegna la *Critica della ragione pura*. Anch'essa, infatti, vuole che non si rimanga fermi ai c o n c e t t i, bensì che si risalga alla loro o r i g i n e, e dunque all' i n t u i z i o n e; aggiunge però una verità importante, vale a dire che ciò che vale nell'intuizione come tale si estende anche alle sue condizioni soggettive, e dunque alle forme che si trovano predisposte, come sue funzioni naturali, nel cervello intuente e pensante; sebbene queste forme siano, quanto me-

<sup>20</sup> [«Non c'è nulla nell'intelletto che prima non sia stato nel senso». Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 8, 432a4 sgg.: «Ora poiché nessuna cosa, come sembra, esiste separata dalle grandezze sensibili, è nelle forme sensibili che esistono gli intelligibili e quelli che si dicono per astrazione e quanti sono qualità e proprietà dei sensibili. Per questo chi non avesse sensazione alcuna non apprenderebbe né comprenderebbe niente, e quando l'uomo pensa una cosa, di necessità pensa insieme una qualche immagine, perché le immagini sono come sensazioni, solo che mancano di materia» (trad. it. di R. Laurenti, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973, vol. IV, p. 183). Il commentario alla già citata traduzione Gallimard dei *Supplementi* (p. 2189, nota 157) sottolinea il contrasto fra questa tesi (e, più in generale, tra l'empirismo e il criticismo kantiano, osservando che «per Schopenhauer, da ultimo, la conoscenza non può avere due fonti, diversamente da quel che pensava Kant, secondo il quale «la nostra conoscenza trae origine da due sorgenti fondamentali dell'animo, di cui la prima consiste nel ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), e la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto per mezzo di queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti)» (il passo di Kant qui citato appartiene al primo paragrafo della *Introduzione alla Logica trascendentale; Critica della ragione pura*, p. 125).]

no *virtualiter*, precedenti rispetto all'intuizione sensibile vera e propria, vale a dire *a priori*, e sebbene dunque non siano loro a dipendere da essa, ma quest'ultima da quelle; anche queste forme, infatti, non hanno in effetti nessun altro scopo né altra capacità se non il produrre l'intuizione empirica quando vengono stimolati i nervi sensibili; come dal materiale dell'intuizione altre forme sono poi determinate a costruire dei pensieri *in abstracto*. La *Critica della ragione pura* sta perciò alla filosofia lockiana come l'analisi infinitesimale sta alla geometria elementare; e tuttavia deve essere considerata come la prosecuzione della filosofia lockiana. – Il materiale dato di ogni filosofia non è dunque altro che la coscienza empirica, la quale si scompone nella coscienza del proprio sé (autocoscienza) | e nella coscienza delle altre cose (intuizione<sup>21</sup> esterna). Solo essa è infatti l'immediato, ciò che è effettivamente dato<sup>22</sup>. Ogni filosofia che, invece di prendere le mosse da ciò, prende come punto di partenza dei concetti astratti scelti a piacere, come per esempio quello dell'assoluto, della sostanza assoluta, di Dio, dell'infinito, del finito, dell'assoluta identità, dell'essere, dell'essenza, eccetera eccetera, resta sospesa nell'aria senza alcun punto d'appoggio, e non può perciò condurre a nessun risultato effettivo. Eppure i filosofi hanno fatto in ogni tempo tentativi di questo genere; è per questo che persino Kant, alle volte, in ossequio alla tradizione e più per abitudine che per coerenza, definisce la filosofia come una scienza per semplici concetti<sup>23</sup>. Una scienza di tal fatta, tuttavia, avrebbe propriamente il compito di produrre, a partire da semplici rappresentazioni parziali (poiché questo sono le astrazioni), ciò che non si trova nelle rappresentazioni complete (le intuizioni), dalle quali le prime vengono ricavate per eliminazione. È la possibilità di trarre delle conclusioni per via sillogistica a portare fuori strada, poiché qui la concatenazione dei giudizi fornisce un risultato nuovo, anche se si tratta di un risultato più apparente che effettivamente reale, in quanto la conclusione, nel sillogismo, non fa che mettere in evidenza ciò che era già presente nei giudizi dati; anzi, la conclusione non può in effetti contenere niente di più di ciò che è già contenuto nelle premesse. I concetti sono senza dubbio il materiale del-

<sup>21</sup> [Non «coscienza», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 87.]

<sup>22</sup> [*Supplementi* 1930, tomo I, p. 87, omette quest'ultima proposizione.]

<sup>23</sup> [Cfr. per esempio, *Critica della ragione pura*, *Dottrina trascendentale del metodo*, cap. I, sez. I, p. 551: «La conoscenza filosofica è conoscenza razionale per concetti». Cfr. anche quel che Schopenhauer scrive in proposito nei capp. 4 e 17 di questi *Supplementi*.]

la filosofia, ma lo sono solo al modo in cui il marmo è il materiale dello scultore: essa non deve operare *partendo* da essi, bensì *in* essi, vale a dire che la filosofia deve deporre i propri risultati nei concetti, e non prendere le mosse da questi ultimi, come se fossero un che di dato. Chi vuole avere un esempio davvero calzante di questo modo rovesciato di procedere, prendendo le mosse da semplici concetti, dia un'occhiata alla *Institutio theologica* di Proclo<sup>24</sup>, e gli sarà chiaro che quel metodo non porta da nessuna parte. Vi si trovano, raccolte alla bell'e meglio, astrazioni come ἔν, πλήθος, ἀγαθόν, παράγον και παραγόμενον, αὐταρκες, αἴτιον, κρείττον, κινητόν, ἀκινήτόν, κινούμενον (*unum, multa, bonum, producens et productum, sibi sufficiens, causa, melius, mobile, immobile, motum*)<sup>25</sup>, eccetera, mentre le intuizioni, unicamente alle quali quelle astrazioni debbono la loro origine e tutto il loro contenuto, vengono ignorate e guardate sdegnosamente dall'alto in basso; da questi concetti, poi, viene costruita una teologia, nella quale lo scopo, il θεός, viene tenuto nascosto, in modo da dare l'apparenza di procedere in modo del tutto privo di pregiudizi, come se il lettore, sin dalla prima pagina, non sapesse bene tanto quanto l'autore dove tutto deve andare a finire. Un frammento di tutto questo l'ho già | menzionato più sopra. In effetti le parole di Proclo sono particolarmente adatte a chiarire come questo genere di combinazioni di concetti astratti sia del tutto inutile e illusorio, in quanto con esse si può fare ciò che si vuole, in particolar modo se si utilizza l'ambiguità di talune parole, come per esempio la parola κρείττον<sup>26</sup>. Se uno di questi architetti concettuali fosse presente di persona, sarebbe sufficiente chiedergli, innocentemente, dove diavolo siano tutte le cose delle quali ha così tanto da riferire, e dove mai abbia conosciuto quelle leggi dalle quali ricava le relative conseguenze. Ebbene, ben presto costui sarebbe costretto a rinviare all'intuizione empirica, nella quale soltanto si presenta il mondo reale dal quale quei concetti vengono ricavati. Dopo di che gli si dovrebbe chiedere ancora perché non abbia preso onestamente le mosse dall'intuizione data di un mondo di quel genere, con il che egli avrebbe potuto a ogni passo provare con essa le proprie affermazioni, invece di operare con concetti che sono comunque

<sup>24</sup> [*L'Istituzione teologica* è uno scritto sistematico del neo-platonico Proclo. Se ne veda la trad. it. curata da E. Di Stefano, La Nuova Italia, Firenze 1994.]

<sup>25</sup> [Uno, molti, buono, produttore e prodotto, autosufficiente, causa, meglio, mobile, immobile, mosso.]

<sup>26</sup> [Il migliore.]

stati ricavati solo da essa e che perciò non possono avere alcun valore al di là di quello che essa conferisce loro. Ma, in effetti, il suo trucco è proprio questo: egli, attraverso tali concetti – nei quali, grazie all'astrazione, l'inseparabile viene pensato come separato e ciò che non è unificabile come unificato<sup>27</sup> – va ben al di là dell'intuizione che ha dato loro origine, e perciò eccede i limiti della sua applicabilità, per passare in un altro mondo, del tutto diverso da quello che ha fornito il materiale di costruzione, un mondo che, proprio per questo, è chimerico. Ho citato qui *Proclo* proprio perché in lui questo modo di procedere si presenta con particolare evidenza in ragione della disinvoltura e della faccia tosta con cui egli lo applica; nello stesso *Platone*, a ogni modo, si ritrovano alcuni esempi di questo genere, anche se meno penetranti; e, in generale, la letteratura filosofica di ogni tempo ci offre una quantità di esempi analoghi. Quella dei giorni nostri ne è ricca: si considerino, per esempio, gli scritti della scuola *schellingiana*, e si vedano le costruzioni che vengono edificate su nozioni astratte come quelle di finito e infinito; essere, non-essere, esser-altro; attività, ostacolo, prodotto; determinare, essere-determinato, determinatezza; limite, limitare, esser-limitato; unità, molteplicità, varietà; identità, diversità, indifferenza; pensare, essere, essenza; e così via. Quanto abbiamo detto sopra non vale solo per le costruzioni edificate con materiali | di tal fatta; ma, poiché *mediante* ampie astrazioni del genere si possono pensare un'infinità di cose, in esse si può pensare solo pochissimo: sono dei gusci vuoti. Ora però, in questo modo, il materiale di tutto il filosofare diventa sorprendentemente scarso e povero, e ne scaturisce quella noia indicibile e tormentosa che caratterizza tutti questi scritti. Se ora io volessi ricordare l'abuso che di questo genere di ampie e vuote astrazioni hanno fatto *Hegel* e i suoi compari, allora mi dovrei preoccupare che il lettore si sentisse male, e io con lui, giacché sugli sproloqui di questi filosofastri stomachevoli aleggia la noia più disgustosa.

Che, parimenti, anche nella filosofia *pratica* da meri concetti astratti non emerga alcuna sapienza, è forse la sola cosa che si può ricavare dalle dissertazioni morali del teologo *Schleiermacher*, le cui lezioni hanno annoiato per molti anni l'Accademia di Berlino, e che sono state raccolte e pubblicate di recente<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> [*Supplementi* 1930, tomo I, p. 89, traduce, con qualche imprecisione, «separabile» anziché «separato», e «conciliabile» anziché «conciliato».]

<sup>28</sup> [Il filosofo Friedrich Schleiermacher (1768-1834), del quale Schopenhauer, tra il 1811 e il 1812, aveva ascoltato in prima persona le lezioni (peraltro, come ben si evince dal prosie-

In esse vengono assunti come punto di partenza dei concetti puramente astratti, come dovere, virtù, sommo bene, legge morale, e così via, che vengono introdotti senz'altro motivo se non appunto quello che essi di solito si trovano nei sistemi morali, e ora vengono trattati come delle realtà fattuali. Su di essi, poi, si discute in lungo e in largo in modo cavilloso, senza mai rivolgersi all'origine di quei concetti, alla cosa stessa, alla realtà effettiva della vita umana, alla quale soltanto quei concetti si riferiscono, dalla quale soltanto devono essere attinti, e che è ciò con cui la morale ha propriamente a che fare. Appunto per questo, diatribe di tal genere sono tanto sterili e inutili quanto noiose; e, dicendo così, abbiamo già concesso molto. Gente come questo teologo che filosofeggia un po' troppo volentieri se ne trova in tutte le epoche: celebri mentre sono in vita, dimenticati subito dopo. Io suggerisco invece di leggere piuttosto coloro ai quali è capitato l'opposto, poiché il tempo è breve e prezioso.

Se ora, stando a tutto quello che abbiamo detto sin qui, concetti estesi, astratti, ma soprattutto non riconducibili alla realtà di alcuna intuizione, non possono essere la fonte della conoscenza, il punto di partenza, o il vero e proprio materiale del filosofare, tuttavia a volte taluni singoli risultati del filosofare possono riuscire tali da poter essere pensati solo *in abstracto*, ma da non lasciarsi però confermare da una qualche | intuizione. Non c'è dubbio che conoscenze di questo genere non potranno essere che conoscenze a metà: sembra quasi che non facciano altro che indicare il luogo in cui si trova la realtà da conoscere, luogo che però rimane celato. Perciò solo in casi estremi, e una volta che siano stati raggiunti i limiti della conoscenza cui le nostre capacità possono accedere, ci si può accontentare di concetti di tal fatta. Un esempio del genere potrebbe forse essere il concetto di un essere al di fuori del tempo; come anche la proposizione: l'indistruttibilità della nostra vera essenza da parte della morte non è affatto una continuazione di essa. Nei concetti di questo genere è come se la terraferma, che sostiene tutto il nostro conoscere – l'intuibile – si mettesse a tremare. Perciò si può in effetti talvolta e in caso di necessità far finire il filosofare in concetti di questo genere, mai però incominciare con essi.

Il modo di operare che è stato criticato poc'anzi, che procede per ampie astrazioni, abbandonando completamente la conoscenza intuitiva dalla quale esse sono state ricavate e che quindi ne co-

guo, senza alcun entusiasmo). L'opera alla quale qui si riferisce è *Philosophische und vermischte Schriften*, Reimer, Berlin 1838, del quale possedeva una copia (cfr. HN, V, n. 491, p. 149).]

stituisce il controllo permanente e conforme a natura, ha costituito in ogni tempo la fonte fondamentale degli errori del filosofare dogmatico. Una scienza fondata sul mero confronto dei concetti, ossia su principî universali, potrebbe essere sicura solo se tutti i suoi principî fossero sintetici *a priori*, come accade nel caso della matematica: solo principî di questo genere, infatti, non ammettono eccezioni. Se viceversa i principî contengono un qualche materiale empirico, allora quest'ultimo lo si deve tenere sempre a portata di mano, per controllare i principî universali. Questo perché tutte le verità ricavate in qualsiasi modo dall'esperienza non sono mai incondizionatamente certe, e hanno perciò un valore universale solo approssimativo: nell'esperienza, infatti, non vi è alcuna regola priva di eccezione. Ora, se io connetto l'uno all'altro dei principî di questo genere intersecando le loro sfere concettuali, allora sarà facile che un concetto ne incontri un altro precisamente nel punto in cui si trova l'eccezione; se però questo è accaduto anche una volta sola in una lunga catena sillogistica, l'intero edificio ne risulterà strappato alle sue fondamenta e sospeso per aria. Se, per esempio, dico: «I ruminanti sono privi degli incisivi anteriori» e applico questa proposizione e quel che ne consegue ai cammelli, allora tutto diventa falso, giacché essa vale soltanto per i ruminanti con le corna. – È proprio questo il caso di quello che Kant chiama *sottilizzare*, e che biasima così spesso, poiché

94 consiste proprio in una sussunzione di | concetti sotto concetti, senza riguardo alla loro origine e senza un esame della correttezza e dell'esclusività di un tal genere di sussunzione, con il che si può conseguire, con deviazioni più o meno lunghe, qualunque risultato che ci si sia arbitrariamente prefisso come scopo; perciò questo sottilizzare differisce solo nel grado dalla vera e propria sofisteria. Ora però, la sofisteria è nella teoria ciò che uno stratagemma è nella pratica. E tuttavia Platone stesso si è molto spesso permesso questo genere di sottigliezze; e Proclo, come abbiamo già detto, si è spinto molto più avanti nell'errore del suo maestro, come capita a tutti gli imitatori. E anche Dionigi l'Areopagita, nel *De divinis nominibus*<sup>29</sup>, ne ha fatto ampio uso. Ma an-

<sup>29</sup> [Lo scritto *Sui nomi divini* (cfr. PSEUDO-DIONIGI, *Tutte le opere*, trad. it. a cura di P. Scazzoso e di E. Bellini, Rusconi, Milano 1999) è una delle opere che, a partire dal VI secolo, cominciano a essere conosciute e attribuite al Dionigi che, stando agli Atti degli Apostoli (XVII, 34), sarebbe stato convertito al cristianesimo dalle parole pronunciate dall'apostolo Paolo dinanzi all'Areopago. È stato comunque stabilito – per ragioni interne ed esterne – che tali scritti non possono essere antecedenti la fine del V secolo, e che perciò non pos-

che nei frammenti di Melisso l'Eleate troviamo già dei chiari esempi di sottigliezze di questo genere (soprattutto nei §§ 2-5 del *Comment. Eleat.* del Brandis<sup>30</sup>): il suo procedere per mezzo di concetti che non toccano mai la realtà, dalla quale ricevono il loro contenuto, ma che invece le passano al di sopra, librandosi nell'atmosfera dell'universalità astratta, è simile a dei colpi tirati al vento che non colpiscono mai nessuno. Un vero e proprio modello di un sottilizzare di questo genere è inoltre l'opuscolo del filosofo Salustio, *De Diis et mundo*, in particolare i capp. VII, XII e XVII<sup>31</sup>. Ma l'autentico pezzo forte delle sottigliezze filosofiche, trasformatosi in vera e propria sofisteria, è il seguente ragionamento del platonico Massimo di Tiro<sup>32</sup> (dato che è breve, lo voglio citare per intero): «Ogni ingiustizia è la sottrazione di un bene; non si dà altro bene che la virtù; la virtù, però, non può essere sottratta; dunque non è possibile che il virtuoso subisca ingiustizia dal malvagio. Non resta perciò che una di queste due possibilità, o che non si può affatto subire un'ingiustizia, oppure che la può subire solo il malvagio da parte di un altro malvagio. Solo che il malvagio non possiede alcun bene, dato che solo la virtù è un bene; dunque nessuno può sottrargli alcunché. E dunque nemmeno lui può subire alcuna ingiustizia. L'ingiustizia è dunque qualcosa di impossibile»<sup>33</sup>. – L'originale, meno conciso a causa delle ripetizioni, suona in questo modo: «Ἀδικία ἐστὶν ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ· τὸ δὲ ἀγαθὸν τί ἄν εἴη ἄλλο ἢ ἀρετή; – ἢ δὲ ἀρετὴ ἀναφαιρετόν. Οὐκ ἀδικήσεται τοῖνον ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων, ἢ οὐκ ἐστὶν ἀδικία ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ· οὐδὲν γὰρ ἀγαθὸν ἀφαιρετόν, οὐδ' ἀπόβλητον, οὐδ' ἐλετόν, οὐδὲ ληιστόν. Εἶεν οὖν, οὐδ' ἀδικεῖται ὁ χρηστός, οὐδ' ὑπὸ τοῦ μοχ-

95

sono essere opera di quel Dionigi. Il trattato dello Pseudo-Dionigi è stato accuratamente e splendidamente commentato da Tommaso d'Aquino: cfr. *Commento ai nomi divini di Dionigi*, a cura di L. Dietrich, 2 voll., Esd, Bologna 2004.]

<sup>30</sup> [Cfr. C. A. BRANDIS, *Xenophanis, Parmenidis et Melissi Doctrina e propriis philosophorum reliquiis veterumque auctorum testimoniis exposita* («Le dottrine di Senofane, Parmenide e Melisso, ricavate dagli scritti dei filosofi e dalle testimonianze degli autori antichi»), Hammerich, Altonae 1813.]

<sup>31</sup> [Non si tratta del grande storico latino, ma di un filosofo neoplatonico di Pergamo del IV secolo d.C., allievo di Giamblico. Schopenhauer leggeva il *Περὶ θεῶν καὶ zoουμῶν* di Salustio filosofo in quella che fu la prima edizione moderna dell'opera, corredata dalla traduzione latina (Joann. Maire, Leida 1639), della quale possedeva una copia (cfr. HN, V, n. 471, p. 142). L'edizione di riferimento è oggi *Des dieux et du monde*, a cura di G. Rochefort, Les Belles Lettres, Paris 1983. In italiano disponiamo di ben tre traduzioni *Sugli dei e il mondo*: a cura di C. Mutti, Edizioni di Ar, Padova 1978; a cura di V. Vacanti, Il leone verde, Torino 1998; a cura di R. Di Giuseppe, Adelphi, Milano 2000.]

<sup>32</sup> [Il retore neoplatonico Massimo di Tiro, vissuto nella seconda metà del II secolo d.C.]

<sup>33</sup> [*Supplementi* 1930, tomo I, p. 91, omette parte del passo, generando ambiguità.]

θηροῦ· ἀφαίρετος γάρ. Λείπεται τοίνυν ἢ μηδένα ἀδικεῖσθαι κα-  
θάπαξ, ἢ τὸν μοχθηρὸν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· ἀλλὰ τῷ μοχθηρῷ οὐδενὸς  
μέτεστιν ἀγαθοῦ· ἢ δὲ ἀδικία ἦν ἀγαθοῦ ἀφαιρέσεις· ὁ δὲ μὴ ἔχων ὅ,  
τι ἀφαιρεθῆ, οὐδὲ εἰς ὅ, τι ἀδικηθῆ ἔχει» (*Sermo 2*)<sup>34</sup>. Voglio riportare  
anche un esempio moderno di questo genere di dimostrazioni che  
prendono le mosse da concetti astratti, con cui viene stabilita come  
verità una proposizione manifestamente assurda, e lo ricavo dalle  
opere di un uomo illustre, G i o r d a n o B r u n o. Nel suo libro  
*De l'infinito, universo e mondi* (p. 87 dell'edizione di A. Wagner)<sup>35</sup>,  
egli fa dimostrare da un aristotelico (che utilizza ed estremizza il  
passo I, 5 del *De coelo* di Aristotele)<sup>36</sup> che al di là del mondo non  
ci può essere n e s s u n o s p a z i o. Il mondo, infatti, è rinchiuso  
nell'ottava sfera di Aristotele, al di là della quale non ci può però  
più essere n e s s u n o s p a z i o. Infatti: se si desse ancora un corpo  
al di là di essa, esso dovrebbe essere o semplice o composto. Ora,  
prendendo le mosse da principi arraffati in qualche modo<sup>37</sup>, a for-  
za di argomentazioni sofistiche si dimostra che non ci può essere  
alcun corpo s e m p l i c e, ma anche che non può essercene alcuno  
di c o m p o s t o, poiché quest'ultimo dovrebbe essere costituito  
da corpi semplici. Lì non c'è dunque, in generale, alcun corpo; e  
dunque non c'è neanche n e s s u n o s p a z i o, poiché lo spazio  
viene definito come «ciò in cui possono esistere dei corpi», e si è  
appena dimostrato che in quel luogo non ci può essere n e s s u n  
corpo; dunque non può esistere neanche n e s s u n o s p a z i o. È  
quest'ultimo il passaggio decisivo di questa dimostrazione per con-  
cetti astratti. In fondo si basa sul fatto che la proposizione «dove

<sup>34</sup> [«Ogni ingiustizia è la sottrazione di un bene; ma che altro possiamo concepire come bene se non la virtù? – La virtù però non può essere sottratta. Dunque o chi possiede la virtù non può subire ingiustizia, oppure si sarà costretti ad ammettere che l'ingiustizia non sia la sottrazione di un bene. Poiché nessun bene può essere sottratto o andare perduto o essere rimosso o rubato. Ora, come il virtuoso non può dunque subire alcuna ingiustizia, nemmeno dal malvagio, così non c'è nulla che gli possa essere sottratto. Non restano che due possibilità, o che in generale nessuno possa subire ingiustizia, o che solo il malvagio la possa subire da un altro malvagio; il malvagio però non potrà mai avere alcuna parte di un bene; ma l'ingiustizia, abbiamo detto, è la sottrazione di un bene; chi però non ha ciò che gli dovrebbe poter venire sottratto, a costui non può neanche capitare nulla di ingiusto» (MASSIMO DI TIRO, *Dissertationes*, 2, 11). Le *Dissertationes* si leggono nell'edizione curata da M. B. Trapp, Stuttgart-Liepzig 1994.]

<sup>35</sup> [Cfr. G. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, II, in *Dialoghi italiani* cit., vol. I, in particolare pp. 400 sgg. Schopenhauer si riferisce all'edizione delle *Opere di Giordano Bruno Nolano* curata da A. Wagner, Weidmann, Leipzig 1830, che era presente nella sua biblioteca (cfr. HN, V, n. 89).]

<sup>36</sup> [Cfr. ARISTOTELE, *De coelo*, I, 5, 271 b sgg.; trad. it. cit., vol. III, pp. 249 sgg.]

<sup>37</sup> [L'inciso manca in *Mondo* 1989, p. 847.]

non c'è spazio non ci possono essere corpi» viene assunta come una universale negativa e quindi convertita *simpliciter* in «dove non ci possono essere corpi, non c'è nemmeno spazio». Solo che quella proposizione, correttamente considerata, è una universale affermativa – vale a dire: «tutto ciò che è privo di spazio è privo di corpo» – e, come tale, non può venire convertita *simpliciter*. Tuttavia, non ogni dimostrazione per concetti astratti il cui risultato contraddica manifestamente l'intuizione (come in questo caso la finitezza dello spazio) si lascia ricondurre in questo modo a un errore logico. Poiché il sofisma non si nasconde sempre nella forma, ma spesso nella materia, nelle premesse e nell'indeterminatezza dei concetti e della loro ampiezza. Di ciò si trovano numerose conferme | in S p i n o z a, il cui metodo è appunto quello di dimostrare muovendo da concetti; si vedano per esempio i miseri sofismi che si trovano nella sua *Etica* (parte quarta, proposizioni 29-31), dove egli si serve dell'ambiguità di concetti incerti come *convenire* e *commune habere*<sup>38</sup>. Il che però non ha impedito ai neo-spinozisti dei nostri giorni di far valere come Vangelo tutto ciò che egli ha detto. Tra loro quelli più divertenti sono gli hegeliani – ce n'è ancora qualcuno in circolazione, effettivamente –, con la loro tradizionale venerazione per il principio spinoziano «omnis determinatio est negatio»<sup>39</sup>, davanti al quale essi, in conformità allo spirito da ciarlatani della loro scuola, fanno la faccia di chi abbia visto qualcosa che potrebbe scardinare e sollevare il mondo, mentre con quel principio non si riesce in effetti a cavare un ragno dal buco: anche la persona più ingenua, infatti, capisce da sola che, se limito qualcosa con delle determinazioni, proprio per questo escludo, e dunque nego, che vi sia qualcosa al di là dei suoi confini.

Dunque, in tutte le sottigliezze di questo genere si vede molto bene quali e quante vie sbagliate si aprano davanti a quell'algebra

<sup>38</sup> [Cfr. SPINOZA, *Etica*, Parte IV, propp. XXIX-XXXI, trad. it. cit., pp. 250-51, dove Spinoza mostra che qualcosa «può essere per noi buona o cattiva» solo a condizione di avere «qualcosa in comune con noi» (prop. XXIX, trad. it. cit., p. 250); che nulla può essere per noi cattivo «per ciò che ha in comune con la nostra natura» (prop. XXX, trad. it. cit., p. 251); che «in quanto una certa cosa concorda con la nostra natura, in tanto è necessariamente buona» (prop. xxxi, trad. it. cit., p. 251).]

<sup>39</sup> [Cfr. per esempio l'epistola 50 di Spinoza: «Poiché, allora, la figura non è che determinazione, e la determinazione è negazione, la figura, dunque, come si è detto, non può essere altro che negazione» (B. SPINOZA, *Epistolario*, trad. it. di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, p. 226, corsivo mio). Hegel, dal canto suo, scrive che «Il fondamento di ogni determinatezza è la negazione (*omnis determinatio est negatio* – come dice Spinoza)» (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, I. *La scienza della logica*, a cura di V. Verba, Utet, Torino 2010, p. 272, § 91).]

di semplici concetti che nessuna intuizione controlla, e quindi che l'intuizione è per il nostro intelletto ciò che per il nostro corpo è la terraferma sulla quale si appoggia: se la abbandoniamo, ecco che tutto diventa «instabilis tellus, innabilis unda»<sup>40</sup>. Stante il carattere istruttivo di queste spiegazioni e di questi esempi, mi si perdonerà se nell'esporsi sono stato un po' prolisso. Ho voluto, così facendo, mettere in evidenza e documentare la grande differenza, che sinora è stata notata troppo poco, anzi, il contrasto fra la conoscenza intuitiva e quella astratta o riflessa, la cui determinazione è un tratto fondamentale della mia filosofia, dato che molti fenomeni della nostra vita spirituale sono spiegabili solo con essa. L'anello di congiunzione tra quelle due modalità della conoscenza, così diverse l'una dall'altra, consiste, come ho mostrato nel § 14 del primo volume, nella capacità di giudizio. Anch'essa in effetti agisce nell'ambito del conoscere meramente astratto, dove mette a confronto i concetti solo con i concetti; perciò ogni giudizio, nell'accezione logica del termine, è certamente opera della capacità di giudizio, in quanto sempre in essa un concetto più limitato viene sussunto in uno più ampio. Tuttavia questa attività della capacità di giudizio, con la quale ci si limita a confrontare l'uno con l'altro semplici concetti, è meno significativa e più facile di quella con cui essa realizza il passaggio dall'assolutamente individuale, dall'intuitivo, a ciò che è essenzialmente universale, | il concetto. Dato che, infatti, nel primo caso, attraverso la scomposizione dei concetti nei loro predicati essenziali si deve poter decidere per via puramente logica la loro conciliabilità o inconciliabilità, compito per il quale è sufficiente la semplice ragione che si trova in ciascuno di noi, la capacità di giudizio agisce così qui solo per abbreviare quel processo, in quanto chi ne è dotato scorge rapidamente con un solo sguardo ciò che gli altri scoprono solo dopo una lunga serie di riflessioni. L'attività del giudicare in senso stretto, tuttavia, si presenta però solo dove ciò che è conosciuto intuitivamente, ossia il reale, l'esperienza, deve venire tradotto nella conoscenza distinta, astratta, sussunto sotto concetti perfettamente corrispondenti, e venire così collocato nel sapere riflessivo. È questa perciò la facoltà che deve istituire i solidi f o n d a m e n t i di tutte le scienze, che consistono sempre in ciò che è immediatamente conosciuto e non ulteriormente derivabile da altro. Sta perciò qui, nei giudizi fon-

97

<sup>40</sup> [«Instabile la terra, non navigabile l'onda» (ὄντιον, *Metamorfosi*, I, 16; trad. it. a cura di P. Bernardini Marzolla, con testo latino a fronte, Einaudi, Torino 2005, pp. 4-5).]

damentali, la difficoltà, non nelle conclusioni che se ne ricavano. Trarre delle conclusioni è facile, giudicare è difficile. Le conclusioni errate sono una rarità, i giudizi sbagliati sono costantemente all'ordine del giorno. Non minore importanza ha la capacità di giudizio nella vita pratica: in tutte le risoluzioni fondamentali e in tutte le decisioni principali è essa che taglia la testa al toro; il suo lavoro è, nella sostanza, quello di emanare un verdetto. Nella sua attività – in modo simile a quello con cui una lente convessa concentra i raggi del sole in un fuoco ristretto – l'intelletto deve raccogliere tutti i dati di cui dispone intorno a una certa questione così strettamente da poterli abbracciare con un solo sguardo, fissarli correttamente e poi, con la riflessione, rendersi conto con chiarezza del risultato. Inoltre, la grande difficoltà del giudizio dipende, nella maggior parte dei casi, dal fatto che noi dobbiamo risalire dalla conseguenza al fondamento; e si tratta di un cammino sempre insicuro; anzi, io ho dimostrato che è qui la fonte di tutti gli errori. Ciononostante, in tutte le scienze empiriche, come anche nelle faccende della vita reale, è questa per lo più l'unica via disponibile. L'esperimento è già un tentativo di ripercorrerla in senso inverso; esso è perciò decisivo e, come minimo, consente di scoprire l'errore, a condizione che sia stato scelto correttamente e portato a termine in modo onesto, e non come gli esperimenti newtoniani sulla teoria dei colori<sup>41</sup>; ma anche l'esperimento deve a sua volta venir giudicato. La perfetta | sicurezza delle scienze *a priori*, come sono la logica e la matematica, si basa fundamentalmente sul fatto che in esse sta aperta dinanzi a noi la via che conduce dal fondamento alla conseguenza, via che è sempre sicura. È questo che conferisce loro il carattere di scienze puramente o g g e t t i v e, vale a dire di scienze tali che tutti coloro che comprendono le loro verità debbono anche essere concordi nel giudicarle; il che è tanto più sorprendente in quanto esse sono proprio quelle che si basano sulle forme soggettive dell'intelletto, mentre le scienze empiriche hanno a che fare soltanto con ciò che è tangibilmente oggettivo.

98

Espressioni della capacità di giudizio sono anche l'arguzia e l'acutezza: nella prima quella capacità agisce riflettendo, nella seconda sussumendo<sup>42</sup>. Nella maggior parte degli uomini la capacità di giudizio

<sup>41</sup> [Contro di essi si era schierato già Goethe, la cui teoria dei colori nacque anche in opposizione alla fisica di Newton e alla sua teoria cromatica, allora dominante. Cfr. I. NEWTON, *Scritti sulla luce e i colori*, a cura di F. Giudice, Rizzoli, Milano 2006.]

<sup>42</sup> [Cfr. *Critica del giudizio, Introduzione*, § IV, p. 157: «Il Giudizio in generale è la facoltà di pensare il particolare in quanto contenuto nell'universale. Se l'universale (la rego-



è presente solo nominalmente: è quasi ironico che la si annoveri tra le capacità spirituali normali, invece di ascriverla esclusivamente ai *monstris per excessum*<sup>43</sup>. Le teste comuni mostrano anche nelle più piccole faccende una mancanza di fiducia nel loro proprio giudizio, proprio perché essi sanno per esperienza che esso non ne merita affatto. Il suo posto è preso in loro dal pregiudizio e dal seguire il giudizio altrui; ragion per cui essi vengono mantenuti in una sorta di condizione di minorità permanente, dalla quale uno su mille riesce a liberarsi. Non lo ammettono certo con facilità, dato che fingono persino con se stessi di giudicare, ma intanto spiano costantemente l'opinione degli altri, che resta il loro punto di riferimento nascosto. Mentre chiunque si vergognerebbe di andare in giro con un abito, un cappello o un mantello presi a prestito, tutti costoro non hanno altre opinioni se non quelle prese a prestito: le raccolgono dovunque riescano a trovarle e poi, facendosene vanto, le spacciano per proprie. Altri poi le prendono di nuovo in prestito da loro, e fanno la stessa cosa. Il che spiega la rapidità e l'ampiezza con cui si diffondono gli errori, come anche la fama di cui gode tutto ciò che è cattivo; giacché coloro i quali fanno di professione i prestatori di opinioni, cioè giornalisti e simili, distribuiscono di regola solo della mercanzia fasulla, al modo in cui chi noleggia abiti dà solo gioielli falsi.

la, il principio, la legge) è dato, il Giudizio che sussume sotto questo il particolare [...] è determinante. Se invece è dato soltanto il particolare, ed il Giudizio deve trovargli l'universale, allora esso è meramente riflettente. Il Giudizio determinante sotto leggi trascendentali universali dell'intelletto non fa che sussumere».]

<sup>43</sup> [Eccezioni sovranaturali.]

## | Capitolo 8<sup>1</sup>

### La teoria del ridicolo

Il contrasto che è stato illustrato nei capitoli precedenti, e che ho energicamente messo in evidenza, fra rappresentazioni intuitive e rappresentazioni astratte, sta alla base anche della mia teoria del ridicolo; è per questo che quello che ancora resta da aggiungere per darne una spiegazione lo si troverà qui, anche se, secondo l'ordine del testo, dovrebbe fare la sua comparsa solo più avanti.

Il problema dell'origine, che è identica ovunque, e con essa dell'autentico significato del riso, lo aveva già riconosciuto Cicerone, che però lo aveva anche subito accantonato come un problema insolubile (*De oratore*, II, 58)<sup>2</sup>. Il tentativo più antico a me noto di una spiegazione psicologica del riso si trova nella *Introduction into moral philosophy* di Hutcheson (libro I, cap. 1, § 14)<sup>3</sup>. – Uno scritto anonimo, di parecchio posteriore, il *Traité des causes physiques et morales du rire* (1768)<sup>4</sup> ha il merito di aver prefigurato l'argomento. Le opinioni dei filosofi che, da Home e<sup>5</sup> fi-

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 13 del primo volume.

<sup>2</sup> [Nel secondo libro del *De oratore* – un dialogo che Cicerone scrisse nel 55 a.C. –, nel contesto di un esame delle reazioni che un oratore deve saper suscitare nell'uditorio per accattivarsene le simpatie, si trova un'importante digressione sul senso del comico e sui suoi meccanismi (cfr. CICERONE, *De oratore*, II, 58, 216-91). Cfr. la trad. it., con testo latino a fronte, curata da E. Narducci, Rizzoli, Milano 1994.]

<sup>3</sup> [Cfr. F. HUTCHESON, *A Short Introduction to Moral Philosophy* («Breve introduzione alla filosofia morale»), Glasgow 1753. Il filosofo scozzese Francis Hutcheson (1694-1746) fu sostenitore dell'autonomia dell'etica. Dell'opera citata da Schopenhauer è disponibile una ristampa anastatica dell'edizione del 1747 (Olms, Hildesheim 1969) che fa parte dei *Collected Works of Francis Hutcheson* curati da B. Fabian.]

<sup>4</sup> [Cfr. *Traité des causes physiques et morales du rire, relativement à l'art de l'exciter* («Trattato delle cause fisiche e morali del riso, con riguardo all'arte di suscitarlo»), M. M. Rey, Amsterdam 1768 (della quale vi è una rist. anast., Slatkine reprints, Genève 1970); poi Herman, Frankfurt am Main 1769 (Schopenhauer disponeva di questa seconda edizione: cfr. HN, V, n. 926, p. 275). Il trattato è attribuito al letterato Louis Poinset de Sivry (1733-1803).]

<sup>5</sup> [Il saggista e moralista scozzese Henry Home, lord Kames (1696-1782); non si tratta, come erroneamente suggerisce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 95, del ben più celebre David Hume. Home fu tra i promotori dell'illuminismo scozzese e sostenne l'esistenza di un senso morale innato. I suoi scritti sono raccolti nei *Collected Works*, a cura di J. V. Price, Routledge, London 1992 sgg. In italiano si vedano la sua *Storia dell'uomo* (a cura di A. Ver-

no a Kant hanno provato a dare una spiegazione a questo fenomeno caratteristico della natura umana, sono state raccolte da Platner nella sua *Antropologia*, § 894<sup>6</sup>. – Le teorie del ridicolo di Kant<sup>7</sup> e di Jean Paul<sup>8</sup> sono note. Mi sembra superfluo dimostrarne l'inesattezza, dato che chiunque tenti di ricondurre ad esse dei casi specifici di ridicolo il più delle volte si persuaderà subito della loro insufficienza.

Secondo la spiegazione che ho fornito nel primo volume, l'origine del ridicolo è sempre costituita dalla sussunzione paradossale, e perciò inattesa, di un oggetto sotto un concetto ad esso eterogeneo, e di conseguenza il fenomeno del riso designa sempre l'improvvisa percezione di una incongruenza tra un concetto di tal fatta e l'oggetto reale che viene pensato attraverso di esso: fra l'astratto e l'intuitivo, dunque. Quanto più grande e inattesa è, nella | comprensione di chi ride, questa incongruenza, tanto più violentemente costui scoppierà a ridere. Di conseguenza, in tutto ciò che suscita il riso si deve sempre dimostrare che ci sono un concetto e una singola determinazione, cioè una cosa o un avvenimento, che in effetti si può sussumere sotto quel concetto e che dunque si lascia pensare attraverso di esso, ma che tuttavia non gli appartiene affatto da altri e prevalenti punti di vista, ma si distingue invece in modo netto da tutto ciò che viene normalmente pensato attraverso quel concetto. Quando, come capita soprattutto nel caso dei motti

ri, Milella, Lecce 1997) e il *Discorso preliminare sull'origine degli uomini* (a cura di A. Scarsella, Milella, Lecce 1991).]

<sup>6</sup> [Cfr. E. PLATNER, *Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise, mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik* («Nuova antropologia per medici e filosofi, con particolare riferimento alla fisiologia, alla patologia, alla filosofia morale e all'estetica»), Crusius, Leipzig 1790 (Schopenhauer disponeva di questa, che è la nuova edizione di un'opera che era stata pubblicata per la prima volta nel 1772; cfr. HN, V, n. 410, p. 125). Il filosofo e medico Ernst Platner (1744-1818), che insegnò medicina e filosofia a Lipsia ed è considerato il fondatore di una nuova antropologia psicofisica. I suoi *Aforismi filosofici* (Leipzig 1793) furono commentati da Fichte nelle lezioni di logica e metafisica del 1796-97: cfr. *Kollegnachschriften 1794-1799*, a cura di E. Fuchs, R. Lauth, I. Radrizzani, P. K. Schneider e G. Zöllner, uscito come volume III della sezione 4 della *Gesamtausgabe*, Frohmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 2000. Cfr. inoltre *Fichtes Vorlesungen über Platners "Philosophische Aphorismen" 1794-1812*, a cura di R. Lauth, H. Jacob e H. Gliwitzky, uscito come vol. IV della sezione 2 della *Gesamtausgabe*, Frohmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1976 (come supplemento a questo volume sono stati pubblicati anche gli *Aforismi di Platner*, a cura di R. Lauth e H. Gliwitzky, Frohmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1977).]

<sup>7</sup> [Cfr. *Critica del giudizio*, Parte I, sez. I, libro I, § 54, pp. 304 sgg. Cfr. anche, infra, i supplementi al § 26.]

<sup>8</sup> [Schopenhauer ha in mente, in particolare, la *Kleine Nachschule zur ästhetischen Vor-schule* di Jean Paul (1763-1825), che legge in *Sämtliche Werke*, vol. XLI, Berlin 1827, pp. 133 sgg. In italiano cfr. *Il comico, l'umorismo e l'arguzia: arte e artificio in una propedeutica all'estetica del primo Ottocento*, a cura di E. Spedicato, Il poligrafo, Padova 1994.]

di spirito, invece di una cosa reale di questo genere si presenta un concetto specifico subordinato al concetto superiore o generico, allora esso suscita il riso, per il fatto che la fantasia lo concretizza, vale a dire che lo sostituisce con un rappresentante intuitivo, così che ha luogo il conflitto tra il pensato e l'intuito. Anzi, se si vuole riconoscere la questione del tutto *explicite*, ogni volta il ridicolo può essere ricondotto a un sillogismo di prima figura<sup>9</sup>, con una premessa maggiore indiscutibile e una premessa minore inattesa, che in certo qual modo viene fatta valere solo grazie a uno stragemma; ed è in conseguenza di questa connessione che la conclusione ha in se stessa il carattere del ridicolo.

Nel primo volume mi è parso superfluo illustrare questa teoria con degli esempi, dato che chiunque può farlo facilmente da solo riflettendo un poco sui casi di ridicolo che gli possono venire in mente. Tuttavia, per venire in aiuto a quei lettori che, per pigrizia mentale, si ostinano a mantenere un atteggiamento passivo, mi voglio qui adattare a farlo. Anzi, in questa terza edizione voglio moltiplicare e accumulare gli esempi, in modo che non ci siano dubbi sul fatto che qui, dopo così tanti sterili tentativi precedenti, viene fornita la vera teoria del ridicolo e che il problema, già posto ma anche accantonato da Cicerone, è stato definitivamente risolto. –

Se riflettiamo sul fatto che, per formare un angolo, sono richieste due linee convergenti, le quali, opportunamente prolungate, si intersecano l'una con l'altra, mentre viceversa la tangente tocca il cerchio solo in un unico punto, punto nel quale tuttavia, propriamente, risulta parallela ad esso, ci persuaderemo senz'altro, almeno in modo astratto, dell'impossibilità di costruire un angolo tra la circonferenza e la tangente; ma ecco che, sulla carta, ci appare con evidenza precisamente un angolo di questo genere: | è facile che una circostanza di questo genere ci strappi un sorriso. Il ridicolo, in questo caso, è a dire il vero molto debole; ma, per converso, proprio in esso ci si manifesta in modo straordinariamente chiaro la sua origine dall'incongruenza tra il pensato e l'intuito. – Anzi, a seconda che noi, nello scoprire tale incongruenza, passiamo dal reale, ossia dall'intuibile, al concetto, o anche, viceversa, dal concetto al reale, il ridicolo che così si produce sarà o un

<sup>9</sup> [I sillogismi si suddividono in quattro figure a secondo della collocazione del termine medio nelle premesse. Nel sillogismo di prima figura il medio funge da soggetto nella premessa maggiore e da predicato nella minore; in quello di seconda figura funge da soggetto in entrambe le premesse; in quello di terza figura da predicato in entrambe; nel sillogismo di quarta figura, infine, il medio è soggetto nella maggiore e predicato nella minore.]

motto di spirito oppure un *nonsense* e, al grado piú alto, tanto piú nella pratica, una follia, come abbiamo già spiegato nel testo. Per considerare ora degli esempi del primo caso, vale a dire del motto di spirito, vogliamo prendere anzitutto il notissimo aneddoto del guascone il quale, al re che rideva di lui avendolo veduto in abiti estivi nel rigido freddo dell'inverno, disse: «Se Vostra Maestà avesse addosso tutto quello che ho addosso io, sentirebbe molto caldo» – e alla domanda che cosa avesse addosso, rispose: «Tutto il mio guardaroba». – Sotto quest'ultimo concetto è infatti pensabile tanto l'immenso guardaroba di un re, quanto l'unico abituccio estivo di un povero diavolo, che però, visto addosso a lui, sul suo corpo intrizzito, mostra tutta la sua incongruenza con il concetto. – Il pubblico di un teatro di Parigi, una volta, pretese che venisse eseguita la *Marsigliese* e, dato che non veniva accontentato, si mise a fare un gran baccano, così che, alla fine, un commissario di polizia in uniforme salí sul palcoscenico e spiegò che non era consentito, in teatro, eseguire qualcosa di diverso da quanto era scritto sul programma. Allora una voce esclamò: «Et vous, Monsieur, êtes-vous aussi sur l'affiche?»<sup>10</sup>, e fu una trovata che suscitò una risata generale. Poiché qui la sussunzione dell'eterogeneo risulta immediatamente chiara e priva di forzature. – L'epigramma

B a v è il pastore fidato di cui parla la Bibbia:  
quando il suo gregge dorme, lui solo rimane sveglio<sup>11</sup>,

sussume, sotto il concetto del pastore che veglia accanto al gregge addormentato, la figura del predicatore noioso, che ha fatto addormentare tutta la comunità e che ora continua a sproloquiare da solo anche se nessuno lo ascolta. – Analogo è questo epitaffio di un medico: «Egli giace qui come un eroe, e intorno a lui giacciono | gli uomini che ha ucciso», che sussume sotto il concetto, che per un eroe è del piú grande onore, di «giacere circondato dagli uccisi», la figura del medico, il cui dovere è invece quello di salvare vite umane. – Molto spesso il motto di spirito consiste in una singola parola, attraverso la quale viene appunto indicato solo il concetto sotto il quale può venire sussunto il caso in questione, che però è assolutamente eterogeneo rispetto a tutto quello che può venire pensato di solito sotto di esso. Così, in *Romeo e Giulietta*, quando il vivace, ma appena ferito mortalmente, M e r c u z i o, agli amici

<sup>10</sup> [«E voi, signore, ci siete anche voi sul programma?»]

<sup>11</sup> [L'epigramma (*Der schlechte Kanzelreuder*, in *Epigramme*, Görlitz 1809) è di Ernst August Wilhelm von Kyaw (1770-1821).]

che, per rincuorarlo, gli promettono che domani si recheranno a fargli visita, risponde<sup>12</sup>: «Sí, venite pure, e t r o v e r e t e i n m e u n u o m o c o m p o s t o », un concetto sotto il quale qui viene sussunto il morto; in inglese si produce anche un gioco di parole, dato che a *grave man* significa allo stesso tempo una persona seria e un uomo che sta nella tomba<sup>13</sup>. – Di questo genere è anche il ben noto aneddoto dell'attore Unzelmann<sup>14</sup>: dopo che al teatro di Berlino era stata severamente proibita ogni improvvisazione, costui si dovette una volta presentare in scena montato a cavallo; proprio nel momento in cui si trovava sul proscenio, il cavallo lasciò cadere degli escrementi, al che il pubblico si mise subito a ridere; ma rise ancora di piú quando Unzelmann disse al cavallo: «Cosa fai? Non sai che ci è vietato improvvisare?» Qui la sussunzione dell'eterogeneo sotto il concetto piú generale è molto evidente, ragion per cui la battuta risulta estremamente efficace e l'effetto del ridicolo che ne deriva è davvero molto forte. – Appartiene a questo genere di battute anche una notizia da Hall apparsa su un giornale del marzo 1851: «La banda di truffatori ebrei di cui abbiamo già parlato è stata nuovamente condotta nella nostra città con accompagnamento obbligato». Questa sussunzione di una scorta di polizia sotto un'espressione musicale è molto felice, sebbene sia già prosima al semplice gioco di parole. – Si adatta invece perfettamente a ciò di cui qui stiamo parlando ciò che disse S a p h i r<sup>15</sup> quando, polemizzando contro l'attore Angeli, lo descrisse come un «Angeli grande di spirito quanto di corpo» –, una battuta nella quale, in ragione della statura minuscola dell'attore, nota a tutti, sotto il concetto di «grande» si presenta intuitivamente lo straordina-

<sup>12</sup> [In realtà è Romeo, che, piú genericamente, si sforza di rincuorarlo: «Coraggio, amico; la ferita non può essere grave» (W. SHAKESPEARE, *Romeo e Giulietta*, atto III, scena 1, trad. it. di C. Chiarini, in *Tutte le opere cit.*, p. 309).]

<sup>13</sup> [«Ask for me tomorrow, and you shall find me a grave man» (*ibid.*), dove l'espressione «grave man» può indicare allo stesso tempo una persona posata e un uomo (*man*) depresso nella tomba (*grave*). Anche in tedesco l'aggettivo «still» può significare sia tranquillo che morto, inanimato. Meno facile trovare una soluzione adeguata in italiano: Ada Vigliani (*Mondo* 1989) opta per posato, che, oltre alla persona quieta, può suggerire anche l'idea di depresso nella tomba. De Lorenzo (*Supplementi* 1930) per «mi troverai grave». Chiarini, nella traduzione citata alla nota precedente, rinuncia, e traduce «un uomo serio», spiegando poi in nota il gioco di parole.]

<sup>14</sup> [L'attore comico tedesco Karl Wilhelm Ferdinand Unzelmann (1753-1832). Ada Vigliani, nel suo commento al *Mondo*, informa che l'aneddoto riportato da Schopenhauer è stato raccontato da Heinrich von Kleist in un articolo sul «Berliner Abendblätter» l'8 novembre 1810 (cfr. H. VON KLEIST, *Sul teatro di marionette. Aneddoti. Saggi*, Guanda, Parma 1986).]

<sup>15</sup> [Lo scrittore satirico ungaro-tedesco Moritz Gottlieb Saphir (1795-1858). Schopenhauer possedeva due volumi di suoi scritti (cfr. HN, V, nn. 1154-55, p. 431).]

riamente piccolo; è ancora Saphir a chiamare «buone, vecchie conoscenze» le arie di una nuova opera, portando dunque sotto un concetto che in altri casi avrebbe avuto una connotazione elogiativa una nota biasimevole. – Così pure, quando di una signora, i cui favori possano essere ottenuti con dei regali, si dicesse che sa unire *utile dulci*<sup>16</sup>, | si farebbe rientrare sotto il concetto di una regola che Orazio raccomanda da un punto di vista estetico un che di moralmente volgare; e lo stesso accadrebbe se, per alludere a un bordello, lo si descrivesse come una «modesta dimora di gioie silenziose». – La buona società, che, per riuscire a essere completamente insulsa, ha messo al bando tutte le affermazioni decise, e dunque tutte le espressioni forti, quando vuole indicare cose scandalose o in qualche modo sconvenienti è solita aiutarsi esprimendole, per attenuarne la carica, per mezzo di concetti generali; con il che però sotto di essi viene sussunto anche ciò che ad essi è, in misura maggiore o minore, eterogeneo, ed è proprio per questo che ne scaturisce un effetto ridicolo delle stesse proporzioni. Appartiene a quest'ambito l'*utile dulci* di cui si diceva poc'anzi; e ugualmente «ha avuto delle noie al ballo», se è stato picchiato e sbattuto fuori; «si è compiaciuto troppo», se si è ubriacato; come anche «la signora deve aver avuto un momento di debolezza», se ha messo le corna al marito; e via dicendo<sup>17</sup>. Allo stesso modo appartengono a quest'ambito anche i doppi sensi, ossia quei concetti che in sé e per sé non contengono nulla di sconveniente, ma che producono comunque una rappresentazione sconveniente se si riconduce al di sotto di essi il caso in questione. Nella società sono molto frequenti. Ma un modello perfetto di doppio senso compiuto e grandioso è costituito dall'ineguagliabile epitaffio del *justice of peace*<sup>18</sup> di Shenstone che, nel suo ampolloso stile funebre, sembra parlare di cose nobili ed elevate, mentre sotto ciascuno dei suoi concetti si deve sussumere qualcosa di totalmente diverso, che si rivela solo all'ultimissima parola, la quale è perciò la chiave inaspettata dell'intero epitaffio, e il lettore scopre, scoppiando a ridere, di non aver letto altro che un doppio senso molto sconcio. Riprodurlo qui

<sup>16</sup> [«L'utile al dilettevole». L'espressione «utile dulci», divenuta proverbiale, si trova in ORAZIO, *Ars poetica*, v. 343.]

<sup>17</sup> [Tutto cambia, ma nulla cambia. Anche la nostra società sembra aver ormai messo al bando, in nome del *politically correct*, ogni «espressione forte»: così sono scomparsi gli spazzini, sostituiti dagli operatori ecologici; gli handicappati, sostituiti dapprima dai portatori di handicap, poi dai disabili, infine dai diversamente abili; i sordi, sostituiti dai non udenti, e così via.]

<sup>18</sup> [Giudice di pace.]

e magari addirittura tradurlo, in questa nostra epoca così perbenista, è senz'altro inammissibile; lo si può leggere comunque nei *Poetical works* di Shenstone, sotto il titolo di *Inscription*<sup>19</sup>. I doppi sensi si trasformano a volte in un giuoco di parole puro e semplice, sul quale nel testo si è già detto il necessario.

La sussunzione di quanto, da un certo punto di vista, è eterogeneo sotto un concetto che, per il resto, è appropriato – sussunzione che sta alla base di ogni forma del ridicolo<sup>20</sup> – può anche non essere intenzionale; per esempio, uno di quei negri liberi del Nordamerica, che fanno di tutto per imitare i bianchi | in ogni occasione, ha recentemente collocato, sulla tomba del figlio defunto, un epitaffio che comincia così: «Giglio grazioso, troppo presto spezzato». – Se viceversa, intenzionalmente ma in modo goffo, qualcosa di reale e di intuitivo viene condotto direttamente sotto il concetto del suo contrario, allora ne scaturisce un'ironia piatta e di bassa lega. Come quando, per esempio, si dice, sotto un forte acquazzone: «Oggi sí che fa bel tempo»; – o, di una sposa brutta: «Quello lí ha trovato davvero un bel tesoro!»; – o ancora, di un furfante: «Questo galantuomo»; e così via. Solo i bambini e la gente priva di cultura potranno ridere di battute di questo genere, giacché l'incongruenza tra ciò che è pensato e ciò che è intuito in questo caso è totale. E tuttavia, proprio in questa goffa esagerazione nella realizzazione del ridicolo si presenta con grande chiarezza il suo carattere fondamentale, ossia l'incongruenza di cui abbiamo detto. – A questo genere di ridicolo è affine, quanto all'esagerazione e all'evidenza dell'intenzione, la p a r o d i a . Il suo procedere consiste nell'ascrivere a persone insignificanti, basse, oppure a motivi e azioni meschine, gli avvenimenti e le parole di una poesia o di un dramma serio. La parodia sussume dunque le realtà banali che descrive sotto i concetti elevati dati nel tema, sotto i quali esse ora devono, da un certo punto di vista, passare, anche se per tutto il resto sono del tutto incongruenti ad essi; con il che si manifesta in modo assai stridente il contrasto fra ciò che è intuito e ciò che è pensato. Della qual cosa non mancano esempi ben noti: ne cito perciò soltanto uno, tratto dalla *Zobeide* di C a r l o G o z z i<sup>21</sup>, atto

<sup>19</sup> [Cfr. W. SHENSTONE, *The Poetical Works*, Cooke, London 1800, p. 111 (cfr. HN, V, n. 1727, p. 470). Se ne può vedere oggi l'edizione curata da G. Gilfillan, Greenwood, New York 1968. Il poeta inglese William Shenstone (1714-63) fu anche uno tra i primi a praticare quello che oggi si potrebbe chiamare design dei giardini, o del paesaggio.]

<sup>20</sup> [L'inciso manca in *Mondo* 1989, p. 856.]

<sup>21</sup> [Lo scrittore Carlo Gozzi (1720-1806), autore, tra l'altro, di alcune fiabe teatrali che

IV, scena III, nella quale a due pagliacci, che hanno appena finito di darsela di santa ragione e che, stanchi, giacciono tranquillamente l'uno accanto all'altro, vengono messe in bocca le testuali parole della famosa stanza dell'Ariosto (*Orlando furioso*, I, 22) «oh gran bontà de' cavalieri antiqui»<sup>22</sup>, eccetera. – Di questo tipo è anche l'applicazione, molto amata in Germania, di versi seri, soprattutto schilleriani, ad avvenimenti triviali, la quale, come è chiaro, contiene una sussunzione dell'eterogeneo sotto il concetto universale che è espresso dal verso. Così, per esempio, se qualcuno ne ha combinata una delle sue, è difficile che manchi uno che gli dica: «Da ciò riconosco i miei uomini di Pappenheim»<sup>23</sup>. Ma originale e davvero spiritoso fu il caso di quel tale che rivolse (non so quanto ad alta voce) a una | giovane coppia di sposi, della quale la metà femminile gli piaceva, le battute conclusive della ballata schilleriana *Die Bürgschaft*:

Io vorrei, se me ne darette il permesso  
Esser il terzo in questo vostro consesso<sup>24</sup>.

L'effetto ridicolo è qui forte e inevitabile, poiché sotto i concetti con i quali Schiller ci fa pensare una relazione moralmente nobile ne viene sussunta, e perciò pensata, esattamente nello stesso modo e senza alcuna modificazione, una proibita e immorale. – In tutti gli esempi di motti di spirito che qui sono stati proposti si trova che a un concetto, o, in generale, a un pensiero astratto, viene sussunto, in modo immediato o tramite un concetto più limitato, un che di reale, che a onor del vero in senso stretto gli appartiene, ma che tuttavia è mille miglia lontano dall'intenzione e dalla dire-

riprendevano, anche a scopo satirico, modelli e maschere della commedia dell'arte. La *Zobeide* andò in scena la prima volta nel novembre 1763. La si può leggere in C. GOZZI, *Opere*, a cura di G. Petronio, Rizzoli, Milano 1962.]

<sup>22</sup> [Cfr. ID., *La Zobeide*, IV, III, *ibid.*, p. 473; e L. ARIOSTO, *Orlando furioso*, canto I, strofa 22: «Oh gran bontà de' cavalieri antiqui! | Eran rivali, eran di fe' diversi, | e si sentian dagli aspri colpi iniqui | per tutta la persona anco dolersi; | e pur per selve oscure e calli obliqui | insieme van senza sospetto aversi...» (cito dall'edizione curata da C. Segre, Mondadori, Milano 1979, p. 6).]

<sup>23</sup> [«Daran erkenn'ich meine Pappenhimer»: F. SCHILLER, *Wallensteins Tod* («La morte di Wallenstein»), atto III, scena XV, v. 2672. Ricorda Ada Vigliani nel suo commento al *Mondo* che questo verso schilleriano viene usato nel senso di «Da questo riconosco i miei polli!» L'opera di Schiller può leggersi in *Wallenstein*, con testo originale a fronte, Rizzoli, Milano 2001. *Supplementi* 1930, tomo I, p. 100, omette l'intero passaggio.]

<sup>24</sup> [«Ich sei, erlaubt mir die Bitte, | In eurem Bunde der Dritte». Cfr. F. SCHILLER, *Die Bürgschaft* («La garanzia»), vv. 139-40 (cfr. *Schiller Werke und Briefe*, a cura di G. Kirschmidt, DKV, Frankfurt am Main 1992, p. 30). La ballata, scritta nel 1798, è una delle sue più celebri.]

zione autentiche e originarie del pensiero. Conformemente a ciò, il motto di spirito, come capacità dello spirito, consiste unicamente nella facilità di trovare, per ogni oggetto che si presenta<sup>25</sup>, un concetto sotto il quale esso possa essere inequivocabilmente pensato, pur essendo molto eterogeneo rispetto a tutti gli altri oggetti che sono compresi in esso.

La seconda modalità del ridicolo procede, come abbiamo detto, nella direzione opposta, dal concetto astratto al reale, e dunque all'intuitivo, che viene pensato attraverso di esso, che ora però manifesta nei suoi confronti una qualche incongruenza che in un primo tempo ci era sfuggita, ragion per cui ne scaturisce un'assurdità, e quindi, nella *praxis*, un'azione stramba. Dato che lo spettacolo teatrale richiede l'azione, questa modalità del ridicolo è essenziale alla commedia. Si basa su questo l'osservazione di Voltaire: «J'ai cru remarquer aux spectacles, qu'il ne s'élève presque jamais de cel éclats de rire universels, qu'à l'occasion d'une méprise» (*Préface de l'enfant prodigue*)<sup>26</sup>. Come esempi di questa specie del ridicolo possono valere i seguenti. A un tale che una volta aveva affermato di andare volentieri a passeggio da solo, un austriaco disse: «Lei va volentieri a passeggio da solo; anch'io: dunque possiamo andare insieme». Qui si parte da un concetto: «un piacere che due apprezzano lo possono godere in comune», e si sussume ad esso proprio il caso che esclude la comunanza. Altri esempi sono quello del servo che | cosparsse la pelle di foca della valigia del suo padrone, che con il tempo si era consumata, con l'olio di Makassar, affinché ricrescessero i peli; con il che egli si riferiva al concetto «l'olio di Makassar fa crescere i capelli»<sup>27</sup>; – o quello dei soldati di un corpo di guardia che permisero a un tale, che era appena stato arrestato, di giocare a carte con loro e che poi, dato che quel tale barava, lo sbatterono fuori; essi si erano lasciati guidare dal concetto generale: «i cattivi soggetti vanno messi alla porta», dimenticandosi però che quel tale era agli arresti, e che dunque doveva essere trattenuto. – Due giovani contadini avevano caricato i loro fucili con pallini grossi, che volevano estrarre per sostituirli con dei

<sup>25</sup> [Non «per ogni oggetto od avvenimento», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 100.]

<sup>26</sup> [«Mi è parso di notare agli spettacoli che le risate fragorose generali non scoppiano quasi mai che in occasione di un malinteso» (VOLTAIRE, *L'enfant prodigue* («Il figliuol prodigo»), *Préface de l'éditeur de l'édition de 1738*, in *Œuvres complètes*, vol. III. *Théâtre II*, Garnier frères, Paris 1877, p. 444).]

<sup>27</sup> [*Supplementi* 1930, tomo I, p. 100, omette l'ultima parte del passo.]

pallini piú piccoli, senza però perdere la polvere da sparo. Allora uno dei due mise la bocca del fucile nel cappello che teneva tra le gambe e disse all'altro: «Adesso premi il grilletto lentamente, lentamente, lentamente: cosí usciranno per primi i pallini». Costui partiva dal concetto «il rallentamento della causa provoca un rallentamento dell'effetto»<sup>28</sup>. – Prove di questo genere sono la maggior parte delle azioni di Don Chisciotte, il quale sussume tutte le realtà piú eterogenee che gli si presentano sotto concetti ricavati dai romanzi cavallereschi, come quando, per esempio, con l'intento di proteggere gli oppressi, libera dei galeotti<sup>29</sup>. Appartengono propriamente a questa modalità del ridicolo anche tutte le avventure del barone di Münchhausen; solo che esse non sono delle azioni strambe realmente compiute, bensí azioni impossibili<sup>30</sup>, che vengono spacciate a chi ascolta come realmente accadute. In esse, il fatto è sempre concepito in modo tale da presentarsi, se pensato meramente *in abstracto*, e quindi comparativamente *a priori*, come possibile e plausibile; ma, una volta che si sia discesi all'intuizione del caso individuale, e dunque *a posteriori*, appare evidente l'impossibilità della cosa, anzi, che è assurdo anche solo ipotizzarla, e questo suscita il riso, per la palese incongruenza dell'intuito con il pensato; come quando, per esempio, le melodie congelatesi nel corno del postiglione si sciolgono in una stanza riscaldata; o quando Münchhausen, seduto in cima a un albero in una giornata freddissima, tira su da terra il coltello che gli era caduto per mezzo del getto ghiacciato della sua urina; e cosí via. Di questo tipo è anche la storia dei due leoni che, durante la notte, sfondarono la parete che li divideva e, nella loro rabbia, si divorarono a vicenda, cosí che il mattino dopo se ne ritrovarono solo le code<sup>31</sup>.

107 | Si danno poi anche dei casi di ridicolo nei quali il concetto sotto il quale viene ricondotto l'intuitivo non ha bisogno di essere né espresso né accennato, ma entra da solo nella coscienza grazie all'associazione di idee. La risata in cui scoppiò Garrick<sup>32</sup> nel bel mezzo di una tragedia, perché un macellaio seduto in platea in

<sup>28</sup> [Quest'ultima proposizione viene omessa da *Supplementi* 1930, tomo I, p. 101.]

<sup>29</sup> [Schopenhauer si riferisce al capitolo xxii della Prima parte del *Don Chisciotte*, nel quale si racconta di come il protagonista «rese la libertà a parecchi sciagurati, che eran condotti, loro malgrado, dove non avrebbero voluto andare» (trad. it. cit., pp. 202 sgg.).]

<sup>30</sup> [Incompleto in *Supplementi* 1930, tomo I, p. 101.]

<sup>31</sup> [Cfr. R. RASPE, *Il barone di Münchhausen*, parte I, episodi 26 e 14.]

<sup>32</sup> [L'attore inglese David Garrick (1717-79), che fu dal 1747 al 1776 alla guida del Drury-Lane-Theatre.]

prima fila, per asciugarsi il sudore aveva posato la parrucca in testa al suo grosso cane che, con le zampe appoggiate alla balaustra della platea, guardava verso il palcoscenico, era stata causata dal fatto che Garrick partiva da un concetto precostituito di spettatore. Proprio da questo dipende anche il fatto che certe figure di animali, come scimmie, canguri, lepri<sup>33</sup>, eccetera, ci sembrano talvolta ridicole, poiché riscontriamo in esse qualcosa di umano che ci induce a sussumerle sotto il concetto della figura umana, ripartendo dal quale percepiamo poi la loro incongruenza con essa.

Ora, i concetti, la cui manifesta incongruenza con l'intuizione ci spinge al riso, sono o quelli di un altro, oppure i nostri stessi. Nel primo caso noi ridiamo dell'altro; nel secondo proviamo un senso di sorpresa spesso gradevole, o quanto meno divertente. I bambini e le persone rozze ridono per le piú piccole cose, persino nelle circostanze avverse, quando esse giungono loro inaspettate, ossia se dimostrano l'erroneità del loro concetto precostituito. – Di regola quella del ridere è una condizione piacevole: la percezione dell'incongruenza tra il pensiero e l'intuizione, ossia tra il pensiero e la realtà, ci fa dunque piacere e noi ci abbandoniamo volentieri alla spasmodica convulsione che questa percezione suscita in noi. La ragione sta in ciò che segue. In ogni contrasto che si manifesta all'improvviso tra l'intuito e il pensato, l'intuito è sempre e indubitabilmente dalla parte del giusto; giacché esso non è mai soggetto all'errore, non ha bisogno di alcuna conferma dall'esterno, ma rappresenta se stesso. Il suo conflitto con il pensato scaturisce, in ultima analisi, dal fatto che quest'ultimo, con i suoi concetti astratti, non può discendere sino all'infinita multiformità e alle infinite sfumature dell'intuibile. Questa vittoria della conoscenza intuitiva sul pensare ci rallegra, giacché quella dell'intuire è la modalità di conoscenza originaria, inseparabile dalla natura animale, nella quale si presenta tutto ciò che dà immediata soddisfazione alla volontà; essa è l'intermediario del presente, del godimento e della felicità; oltre a ciò, non è connesso ad alcuno sforzo. Al pensare capita il contrario: esso è il conoscere alla seconda potenza, il cui esercizio esige sempre un qualche sforzo, spesso considerevole, e i cui concetti sono tali che spesso si oppongono al soddisfacimento dei nostri desideri immediati<sup>34</sup>, in quanto essi, come intermediari del passato, del futuro e della serietà, sono il veicolo dei nostri timori, dei nostri rimorsi e di tutte le nostre pre-

<sup>33</sup> [Omesse in *Supplementi* 1930, tomo I, p. 101.]

<sup>34</sup> [L'immediatezza di tali desideri è omessa in *Supplementi* 1930, tomo I, p. 102.]

occupazioni. Dev'essere perciò molto piacevole vedere portata allo scoperto, per una volta, l'insufficienza di quella governante rigorosa, instancabile, oppressiva, che è la ragione. È per questo che l'aspetto del riso e quello della gioia si assomigliano così tanto.

È per la mancanza di ragione, e dunque di concetti universali, che l'animale, come è incapace di parola, così è incapace di riso. Quest'ultimo è perciò una prerogativa e un tratto caratteristico dell'uomo. Eppure, sia detto per inciso, anche l'unico amico dell'uomo, il cane, possiede qualcosa di analogo, che appartiene soltanto ad esso ed è una caratteristica solo sua, che lo distingue da tutti gli altri animali, vale a dire quello scodinzolare così espressivo, affettuoso e profondamente schietto. Come è diverso, a tutto vantaggio del cane, questo suo modo di salutare dagli inchini e dalle smorfie di cortesia dell'uomo, le cui assicurazioni di amicizia e di devozione profonda sono mille volte meno affidabili di quelle espresse da quel gesto del cane. –

Il contrario del riso e dello scherzo è la *serietà*. Di conseguenza essa consiste nella coscienza della perfetta concordanza e della perfetta congruenza del concetto con l'intuizione, ossia del pensiero con la realtà. La persona seria è convinta di pensare le cose così come sono, e che le cose siano così come egli le pensa. Proprio perciò il passaggio dalla più profonda serietà al riso è particolarmente facile e può essere provocato anche da inezie; quanto più infatti quella concordanza che era stata accolta quando si era seri appariva perfetta, tanto più facilmente viene cancellata anche dalla più piccola incongruenza che venga alla luce in modo inaspettato. Perciò, tanto più un uomo è capace di una completa serietà, tanto più saprà ridere di cuore. Le persone il cui riso scaturisce sempre in modo affettato | e forzato hanno una bassa levatura intellettuale e morale; 109  
così come in generale il modo di ridere, e l'occasione che suscita il riso, caratterizzano molto bene una persona. Il fatto che le relazioni sessuali forniscano allo scherzo il materiale più facile, sempre pronto e a portata di mano anche per chi sia scarsamente arguto, come dimostra la frequenza delle oscenità, non potrebbe accadere se in fondo ad esse non ci fosse la più profonda serietà.

Quando gli altri ridono di quello che facciamo o diciamo seriamente noi ci offendiamo profondamente; ciò dipende dal fatto che quel riso ci dice che c'è una forte incongruenza tra i nostri concetti e la realtà oggettiva. Per la stessa ragione il predicato «ridicolo» suona come offensivo. – Il vero e proprio riso di scherno annuncia in modo trionfante all'avversario colato a picco quanto incongruen-

ti fossero i concetti che egli difendeva<sup>35</sup> dinanzi alla realtà effettiva che ora gli si manifesta. Il nostro stesso riso amaro dinanzi alla terribile verità che si rivela al nostro sguardo inorridito, attraverso la quale le solide aspettative che avevamo si rivelano illusorie, è l'espressione vivente del fatto che abbiamo scoperto un'incongruenza tra i pensieri che avevamo difeso, scioccamente fiduciosi negli uomini o nel destino, e la realtà effettiva che ora ci si rivela.

Il ridicolo messo in atto in modo *intenzionale* è lo *scherzo*: esso è il tentativo di introdurre una discrepanza tra i concetti dell'altro e la realtà, attraverso lo spostamento di uno dei due versanti; mentre il suo opposto, la *serietà*, consiste nel loro completo accordo, o quanto meno nel tentativo di raggiungerlo. Ora, quando dietro la serietà si nasconde lo scherzo, allora si produce l'*ironia*; per esempio quando aderiamo con apparente serietà alle opinioni dell'altro che sono in contrasto con le nostre e fingiamo di dividerle, sino a quando il risultato lo disorienta, sia rispetto a noi che rispetto a se stesso. Così si comportava Socrate con Ippia, Protagora, Gorgia e gli altri sofisti e, più in generale, con quello che era il suo interlocutore in un determinato momento<sup>36</sup>. – Il rovesciamento dell'ironia sarebbe quindi costituito dalla serietà nascosta dietro lo scherzo, e questo è il *senso dell'umorismo*. Lo si potrebbe chiamare il doppio contrappunto dell'ironia. – Definizioni come «il senso dell'umorismo è la compenetrazione reciproca del finito e dell'infinito»<sup>37</sup> | non esprimono altro se non 110  
la completa incapacità di pensare da parte di coloro i quali trovano la loro soddisfazione in frasi vuote di questo genere. – L'ironia

<sup>35</sup> [Non «intuitiva», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 103.]

<sup>36</sup> [È noto che Socrate intendeva praticare, per sua espressa dichiarazione, un metodo filosofico analogo nella struttura e nel significato a quello praticato dalla madre nel suo mestiere di ostetrica: far «partorire», dialogando, la verità all'anima dell'interlocutore. Per far questo, egli si dichiarava sempre ignorante rispetto alle questioni che volta a volta venivano affrontate, inducendo così il proprio interlocutore, opportunamente interrogato, a trovare da sé le risposte. La parola greca εἰρωνεία, dalla quale deriva il nostro «ironia», si riferisce appunto a quell'opera di dissimulazione, elevata da Socrate a vera e propria metodologia del dialogo filosofico. Per il significato filosofico dell'ironia è importante il riferimento a S. KIERKEGAARD, *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, trad. it. di D. Borso, Rizzoli, Milano 1995; A. CORTESE, *Per il concetto di ironia*, vol. I. *Carte personali e opere pubbliche di Søren Kierkegaard*, Marietti, Milano 2004. Per quel che riguarda l'ironia nel metodo socratico cfr. inoltre L. CANDIOTTO, *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2012.]

<sup>37</sup> [Il commentario alla già citata traduzione Gallimard dei *Supplementi* (p. 2193, nota 200) ipotizza che qui Schopenhauer alluda al § 31 della *Vorschule der Aesthetik* di Jean Paul, dove il senso dell'umorismo viene definito «ein auf das Unendliche angewandte Endliche», un finito applicato all'infinito.]

è oggettiva, ossia calcolata sull'altro; il senso dell'umorismo è invece soggettivo, ossia riferito anzitutto solo al proprio io. Conformemente a ciò i capolavori dell'ironia si trovano presso gli antichi, quelli dell'umorismo presso i moderni. Se infatti lo consideriamo più da vicino, il senso dell'umorismo si basa su uno stato d'animo soggettivo, ma serio ed elevato, che entra involontariamente in conflitto con la banalità e la profonda eterogeneità rispetto ad esso del mondo esterno, cui non può sfuggire ma cui non può nemmeno cedere, rinunciando a se stesso; perciò esso cerca, operando una mediazione, di pensare il proprio punto di vista e quel mondo esterno attraverso gli stessi concetti, che acquistano adesso perciò una doppia incongruenza, che sta ora da una parte, ora dall'altra, con le cose reali che sono pensate in essi, per cui si produce l'impressione del ridicolo intenzionale, ossia dello scherzo, dietro al quale, tuttavia, si nasconde e si lascia intravedere la serietà più profonda. Se l'ironia comincia con un'aria seria e finisce con una risata, all'umorismo capita il contrario. Come esempio può valere la sopra citata espressione di Mercuzio. Analogamente, nell'*Amleto* leggiamo: «Polonio – Mio onorevole signore, io voglio molto umilmente prender congedo da voi. Amleto – Voi non potete, messere, prender da me cosa alcuna da cui io più volentieri mi separi; fuorché la mia vita, fuorché la mia vita, fuorché la mia vita»<sup>38</sup>. – Più oltre, prima della rappresentazione dello spettacolo a corte, Amleto dice a Ofelia: «Che si dovrebbe fare se non stare allegri? Perché, guardate come appare lieta mia madre, e mio padre è morto soltanto da due ore. – Ofelia: No, son due volte due mesi, mio signore. – Amleto: Tanto? E allora, che il diavolo si vesta di nero, perché io voglio farmi un abito di zibellino»<sup>39</sup>. – Un altro esempio lo troviamo nel *Titano* di Jean Paul, quando Schoppe, preso dalla malinconia, medita su se stesso e, guardandosi spesso le mani, dice tra sé e sé: «Qui siede un uomo in carne e ossa, ed io in lui: ma chi è mai costui?»<sup>40</sup>. – Come autentico

<sup>38</sup> [W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto II, scena II; trad. it. di R. Piccoli, in *Tutte le opere*, cit., p. 694.]

<sup>39</sup> [*Ibid.*, atto III, scena II; trad. it. cit., p. 702. Sottolinea il traduttore (p. 1343, nota 4) il gioco di parole tra i due sensi di *sable*: «“abito di zibellino”, pelliccia usata da gente anziana (in relazione al *So long?* “Tanto tempo?” che sottintende: Allora io son divenuto un vecchio signore); e “vestito nero di lutto” (*sable* è il termine araldico pel color nero). Il gioco di parole si perde sia nel tedesco di Schopenhauer («ich will ein munteres Kleid machen lassen»; ossia, mi voglio fare un abito allegro), che nella traduzione italiana.]

<sup>40</sup> [JEAN PAUL, *Titan*, 121 Zykel; in *Werke in drei Bänden*, Hanser, München 1976, p. 557. Jean Paul aveva pubblicato il suo romanzo di formazione, il *Titano*, appunto, nel 1800,

umorista si presenta Heinrich Heine nel suo *Romancero*<sup>41</sup>: dietro a tutti i suoi scherzi e alle sue pagliacciate notiamo una profonda serietà che ha pudore a mostrarsi priva di veli. – Il senso dell'umorismo si basa di conseguenza su un particolare | tipo di umore (Laune) (una parola che deriva verosimilmente da luna)<sup>42</sup>, con il quale concetto, in tutte le sue modificazioni, viene pensato un netto predominio del soggettivo sull'oggettivo nella comprensione del mondo esterno. Anche ogni raffigurazione poetica o artistica di una scena comica, o addirittura farsesca, dalla quale traspare, anche se come una sorta di sfondo nascosto, un pensiero serio, è un prodotto del senso dell'umorismo, ed è perciò umoristica. E il caso, per esempio, di un disegno a colori di Tischbein<sup>43</sup>, che rappresenta una stanza completamente vuota, illuminata solo dal fuoco che arde nel camino. Dinanzi al fuoco si trova un uomo in veste da camera, in modo che, partendo dai piedi, l'ombra della sua persona si ingrandisce fino a occupare l'intera stanza. «Questo è uno, – commenta Tischbein, – che dal mondo non ha avuto niente e che non ha combinato niente di buono nella vita: adesso si rallegra del fatto che può almeno gettare un'ombra così grande». Se io dovessi esprimere la serietà che si nasconde dietro questa battuta, non lo potrei fare meglio che attraverso i versi seguenti, tratti dal poema persiano Anwar-i-Soheili:

Se hai perduto il possesso di un mondo,  
non affliggerti, perché esso è nulla;  
e se hai ottenuto il possesso di un mondo,  
non rallegrartene, perché esso è nulla.  
Passano i dolori e le gioie,  
passa tu pure nel mondo, esso è nulla<sup>44</sup>.

Che al giorno d'oggi nella letteratura tedesca «umoristico» venga in generale usato sempre nel significato di «comico» deriva dalla meschina mania di voler dare alle cose un nome più importante di

forse con l'intento di contrapporlo al *Wilhelm Meister* goethiano.]

<sup>41</sup> [Cfr. H. HEINE, *Romancero*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1851. Si tratta di una raccolta di poesie in cui l'autore descrive le sofferenze causategli dalla malattia che l'aveva colpito.]

<sup>42</sup> [Anche in italiano «luna» è talvolta sinonimo di umore, come per esempio nell'espressione aver la luna per traverso, essere lunatico, e così via.]

<sup>43</sup> [Il pittore e incisore tedesco Johann Heinrich Wilhelm Tischbein (1751-1829), che fu amico di Goethe. Schopenhauer lo aveva già citato alla fine del § 57 del Libro terzo del *Mondo*.]

<sup>44</sup> [Gli stessi versi sono citati anche nel quinto capitolo degli *Aforismi sulla saggezza della vita* che concludono il primo volume di *Parerga e paralipomena* (cfr. *Parerga I*, pp. 552-53). L'opera citata da Schopenhauer è in effetti una traduzione persiana di massime indiane.]



quello che loro compete, ossia di una classe superiore alla loro; così ogni osteria vuole chiamarsi hotel, ogni cambiavalute banchiere, ogni baraccone circo, ogni sala da concerto accademia musicale, il banco del mercato ufficio, il vasaio ceramista – e, di conseguenza, anche ogni buffone vuol essere chiamato umorista. La parola *humour* è stata presa dall'inglese per distinguere e per designare una modalità affatto particolare del ridicolo, che è stata osservata per la prima volta presso di loro, la quale addirittura, come si è detto sopra, ha una qualche affinità con il sublime; ma non la si può però adoperare per dare un titolo a ogni spasso<sup>45</sup> e a ogni pagliacciata, come in genere si fa | oggi in Germania, senza che ciò susciti alcuna opposizione da parte dei letterati e degli intellettuali, poiché il vero concetto di quella varietà, di quella disposizione dello spirito, di quel figlio del ridicolo e del sublime, sarebbe troppo sottile e troppo elevata per il loro pubblico, per compiacere il quale essi si danno da fare per appiattire e per volgarizzare tutto. Ormai «parole elevate e infimo significato» è diventato il motto della nobile «contemporaneità»; ed è per questo che al giorno d'oggi anche chi un tempo era detto pagliaccio viene chiamato umorista.

<sup>45</sup> [Non «a ogni passo», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 105.]

## Capitolo 9<sup>1</sup>

### La logica in generale

Logica, dialettica e retorica si coappartengono, in quanto costituiscono nel loro insieme l'intero di una tecnica della ragione; e le si dovrebbe anche insegnare insieme, sotto questa titolatura: la logica come tecnica del pensare in proprio, la dialettica come tecnica del disputare con un altro e la retorica come tecnica del parlare a molti (*concionatio*); esse corrispondono dunque al singolare, al duale e al plurale, come anche al monologo, al dialogo e al panegirico<sup>2</sup>.

Per dialettica io intendo, in accordo con Aristotele (*Metafisica*, III, 2<sup>3</sup>, e *Analitici posteriori*, I, 11<sup>4</sup>), l'arte del dialogo diretto alla comune ricerca della verità, in particolare della verità filosofica. Un dialogo di questo tipo si trasforma però necessariamente, a volte più a volte meno, in una controversia: la dialettica può perciò anche venire definita come l'arte del disputare. Nei dialoghi platonici troviamo esempi e modelli di dialettica; ma

<sup>1</sup> Questo capitolo e quello seguente si riferiscono al § 9 del primo volume.

<sup>2</sup> [Il panegirico era, nell'antica Grecia, un discorso celebrativo che veniva pronunciato in occasioni solenni di fronte al popolo. Fu il sofista Gorgia a definirne, sul piano letterario, le norme compositive.]

<sup>3</sup> [Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ, 2, 1004b: «I Dialettici ed i Sofisti esteriormente hanno il medesimo aspetto del filosofo (infatti la sofistica è una sapienza solo apparente, ed i Dialettici discutono di tutte le cose, e a tutte le cose è comune l'essere), e discutono di queste nozioni, evidentemente, perché esse sono effettivamente oggetto proprio della filosofia. La dialettica e la sofistica si rivolgono a quel medesimo genere di oggetti a cui si rivolge la filosofia; ma la filosofia differisce dalla prima per il modo di speculare e dalla seconda per l'intento per cui specula. La dialettica si muove a tastonni su quelle cose che, invece, la filosofia conosce veramente; la sofistica è conoscenza in apparenza, ma non in realtà» (trad. it. cit., vol. II, p. 139).]

<sup>4</sup> [Cfr. ID., *Analitici posteriori*, I, 11, 77a: «Tutte le scienze comunicano tra di loro secondo le proposizioni comuni (chiamo proposizioni comuni quelle delle quali ci si serve pensando di dimostrare a partire da esse, ma non quelle intorno alle quali si dimostra né ciò che si dimostra, e con tutte comunica la dialettica e, se ve ne è una, la scienza che cerchi di dimostrare universalmente le proposizioni comuni: per esempio che ogni cosa si deve affermare o negare, o che cose uguali da cose uguali, o altre tra quelle di questo genere. E la dialettica non è scienza di alcune cose determinate in questo modo, né di un genere unico: ché non porrebbe domande» (trad. it. in *Opere* cit., vol. II, pp. 31-32).]

per una vera e propria teoria della dialettica, e dunque per la tecnica del disputare, l'eristica, sinora è stato fatto assai poco. Io un tentativo l'ho fatto, e ne ho fornito un saggio nel secondo volume dei *Parerga*<sup>5</sup>; perciò in questa sede ometto del tutto la trattazione di questa scienza.

113 | Nella retorica, le figure retoriche sono pressappoco ciò che nella logica sono le figure sillogistiche, e sono però in ogni caso degne di considerazione. Esse, a quanto pare, non sono state oggetto, al tempo di Aristotele, di un esame teoretico, visto che egli non se ne occupa in nessuna delle sue opere di retorica e noi siamo costretti a ricorrere, per questo aspetto, a Rutilio Lupo<sup>6</sup>, l'epitomane di un Gorgia più tardo.

Tutte e tre queste scienze hanno in comune la caratteristica che se ne seguono le regole senza neanche bisogno di averle prima imparate; anzi, le regole vengono ricavate per astrazione proprio da questo esercizio naturale. – Esse perciò, pur avendo un grande interesse teoretico, hanno un'utilità pratica solo limitata; in parte perché, in effetti, forniscono la regola ma non il caso della sua applicazione; in parte perché, nella pratica, di solito non c'è tempo per ricordarsi delle regole. Esse insegnano dunque solo ciò che ciascuno sa già da solo e applica spontaneamente; ciononostante è interessante e importante possederne una conoscenza astratta. Neanche la logica ha un'utilità pratica, almeno per il pensiero individuale, giacché gli errori del nostro ragionamento personale non stanno quasi mai né nelle conclusioni né nella forma, bensì nei giudizi, ossia nella materia del pensare. Nella controversia possiamo invece talvolta ricavare una qualche utilità pratica dalla logica, nella misura in cui riconduciamo l'argomentazione fallace del nostro avversario – che costui presenta con un intento del quale è a volte consapevole con chiarezza, altre volte no, sotto l'ornamento e la copertura di un discorso ininterrotto – alla forma rigorosa del sillogismo conforme alle regole, dimostrandogli così gli errori logici che ha commesso, per esempio il rovesciamento puro e semplice di giudizi

<sup>5</sup> [Schopenhauer si riferisce in particolare al secondo capitolo del secondo volume dei *Parerga*, dedicato appunto a *Logica e dialettica*. Cfr. ZA, vol. IX, pp. 28-40; *Parerga II*, pp. 33-47.]

<sup>6</sup> [Il retore romano Publio Rutilio Lupo, vissuto all'epoca dell'imperatore Tiberio, autore di opere di grammatica e di retorica (cfr. *De figuris sententiarum et elocutionis*, a cura di E. Brooks Jr., Brill, Leiden 1970; *Schemata dianoëas et lexeos*, a cura di G. Barbarino, Pubblicazioni dell'Istituto di filologia classica e medievale dell'Università di Genova, Genova 1967). Il riferimento a Gorgia dipende dal fatto che si ritiene che il *De figuris* possa essere una traduzione e un compendio di un testo gorgiano.]

universali affermativi<sup>7</sup>, sillogismi con quattro termini<sup>8</sup>, sillogismi che vanno dalla conseguenza alla premessa<sup>9</sup>, sillogismi di seconda figura che muovono da premesse tutte affermative<sup>10</sup>, e così via. –

Mi sembra che si potrebbe semplificare la dottrina delle leggi del pensiero ammettendone soltanto due, il principio del terzo escluso e il principio di ragione. Il primo dice: «Dato un certo soggetto, un predicato gli va o attribuito o negato». Qui, nell'«o... o», è già implicito che i due casi non possono accadere simultaneamente, e di conseguenza è implicito proprio ciò che viene affermato dalla legge dell'identità e da quella della non-contraddizione; queste ultime, dunque, verrebbero a essere una sorta di corollari di quel principio, il quale propriamente dice che due sfere di concetti qualsiasi vanno pensate o come unite o come separate, ma mai come unite e separate a un tempo; con il che si viene ad affermare che, ove le parole siano combinate in modo tale da esprimere quest'ultima eventualità, tali parole indicano un processo di pensiero che non può essere attuato; l'avvedersi di questa impossibilità di attuazione è il senso della contraddizione. – La seconda legge del pensiero, il principio di ragione, verrebbe allora a dire che l'attribuire o il negare di cui s'è detto sopra devono essere determinati da qualcosa di diverso dal giudizio stesso, qualcosa che può essere un'intuizione (pura o empirica) o anche semplicemente un altro giudizio: questo qualcosa d'altro e di diverso si definisce allora come la ragione che sta a fondamento del giudizio. In quanto un giudizio soddisfa la prima legge del pensiero, esso è pensabile; in quanto soddisfa la seconda è vero, vero almeno dal punto di vista logico o formale, vale a dire in quanto la ragione del giudizio è a sua volta solo un giudizio. La verità materiale, o assoluta, è però costituita in ultima analisi sempre e solo dalla relazione tra un giudizio e un'intuizione, e dunque tra la rappresentazione astratta e quella intuitiva. Questa relazione o è immediata, oppure invece

114

<sup>7</sup> [Come è evidente, altro è dire, per esempio, che tutti gli uomini sono mortali, altro che tutti i mortali sono uomini (il che obbligherebbe a concludere, per esempio, che un cane, essendo mortale, è uomo).]

<sup>8</sup> [Un sillogismo ha solo tre termini: il termine maggiore, il termine minore e il termine medio. Quando i termini sono quattro, non si ha più un sillogismo formalmente corretto, ma si cade nella fallacia detta della *quaternio terminorum* (per esempio: *a*) tutti i cani sono animali; *b*) tutti i gatti sono mammiferi; dunque *c*) tutti i cani sono mammiferi.)]

<sup>9</sup> [Il sillogismo è invece una figura argomentativa di tipo deduttivo, nella quale, date le premesse, segue necessariamente da esse una e una sola conclusione.]

<sup>10</sup> [Nel sillogismo di seconda figura una delle premesse deve essere negativa. Per esempio: Nessun P è M; tutti gli S sono M; dunque nessun S è P; oppure: Tutti i P sono M; nessun S è M; dunque nessun S è P; e così via.]

mediata da un altro giudizio, vale a dire da altre rappresentazioni astratte. È facile accorgersi, da ciò, che una verità non ne può mai invalidare un'altra, ma che, da ultimo, tutte le verità devono essere concordi, poiché nell'ambito dell'intuitivo, che ne costituisce il fondamento comune, non è possibile alcuna contraddizione. Perciò nessuna verità deve temerne un'altra. Sono l'inganno e l'errore, viceversa, hanno di che temere da ogni verità, poiché, attraverso la concatenazione logica di tutte le verità, anche quella piú remota deve prima o poi propagare il proprio urto fino a raggiungere ogni errore. Questa seconda legge del pensiero è di conseguenza il punto di connessione tra la logica e ciò che non è piú logica, bensí materiale del pensare. Di conseguenza è nella corrispondenza dei concetti, e dunque della rappresentazione astratta, con ciò che è dato nella rappresentazione intuitiva, che consiste, rispetto all'oggetto, la verità e, rispetto al soggetto, il sapere.

L'espressione dell'unione o della separazione delle due sfere concettuali, di cui s'è detto sopra, è prerogativa della copula: «è – non è». Attraverso di essa ogni verbo può essere espresso per mezzo del suo participio. Perciò ogni giudicare consiste nell'uso di un verbo, e viceversa. Di conseguenza, il significato della copula | è che nel soggetto dev'essere pensato insieme anche il predicato: nient'altro. Si consideri ora dove va a finire il contenuto dell'infinito della copula, «essere». Ora però è proprio questo uno dei temi fondamentali di cui si occupano i professori di filosofia dei nostri giorni. Certo, non li si deve prendere troppo alla lettera: la maggior parte di essi, infatti, non vuole indicare con ciò nient'altro che le cose materiali, il mondo corporeo, al quale essi, come dei realisti del tutto innocenti, nel fondo del loro cuore, attribuiscono il livello piú alto di realtà. Solo che parlare in modo troppo diretto dei corpi sembra loro volgare; per questo dicono «l'Essere», una parola che suona piú raffinata, e con la quale pensano i tavoli e le sedie che stanno davanti a loro.

«Giacché, poiché, perché?, perciò, dunque, dato che, benché, invero (*zwar*), tuttavia, bensí, se-allora, o-o» e simili sono propriamente *particelle logiche*: il loro unico scopo è infatti quello di esprimere l'aspetto formale dei processi di pensiero. Esse sono perciò, per una lingua, una proprietà preziosa, e non tutte le lingue ne possiedono lo stesso numero. In particolare sembra che *zwar* (la forma contratta<sup>11</sup> di «es ist wahr (è vero)») sia presente esclusivamente nella lingua tedesca; esso si riferisce sempre a un

*aber* (ma) che lo segue o che viene posto mentalmente, così come capita alla relazione tra il se e l'allora.

La regola logica secondo la quale i giudizi singolari di quantità, ossia quelli che hanno come soggetto un concetto singolare (*notio singularis*), debbono essere trattati come i giudizi universali si basa sulla circostanza che essi sono di fatto dei giudizi universali che semplicemente hanno la caratteristica di avere come soggetto un concetto che può venire provato solo attraverso un singolo oggetto reale, e che perciò ne comprende sotto di sé uno solo, come capita quando il concetto viene indicato attraverso un nome proprio. Questo però viene preso in considerazione propriamente solo quando si abbandona la rappresentazione astratta per quella intuitiva, ossia quando si vogliono realizzare concretamente i concetti. Nel pensare in se stesso, nell'operare con i giudizi, non ne deriva alcuna differenza, appunto perché tra concetti individuali e concetti universali non c'è alcuna differenza logica: «Immanuel Kant» significa, sul piano logico, «ogni Immanuel Kant». Di conseguenza la quantità dei giudizi è, propriamente, solo di due tipi: universale e particolare. Una rappresentazione singolare non può in nessun modo essere il soggetto di un giudizio; poiché essa non è in alcun modo un che di astratto, né di pensato, bensí un che di intuitivo; ogni concetto, | viceversa, è essenzialmente universale, e ogni giudizio deve avere per soggetto un concetto.

La differenza dei giudizi particolari (*propositiones particulares*) da quelli universali si basa spesso solo sulla circostanza esteriore e accidentale che il linguaggio non ha alcuna parola per esprimere autonomamente quella parte del concetto universale, che qui si distacca da esso, la quale è appunto il soggetto di un tal genere di giudizio; se questa parola ci fosse, parecchi giudizi particolari diventerebbero universali. Per esempio, il giudizio particolare «alcuni alberi presentano delle galle»<sup>12</sup> diventa universale, poiché una parola specifica per questa diramazione del concetto di albero c'è: «tutte le querce presentano delle galle». Esattamente la stessa cosa capita con il giudizio «alcuni uomini sono neri», che diventa «tutti i Mori sono neri». – Ma forse quella differenza si basa sul fatto che, nella testa di chi formula il giudizio, il concetto che viene posto come soggetto del giudizio particolare non si è separato con chiarezza dal concetto universale come parte del

<sup>11</sup> [Non la «contraddizione», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 108.]

<sup>12</sup> [La galla è un'escrescenza delle piante, in particolare delle querce, dovuta all'azione chimica esercitata su di esse da taluni parassiti.]

quale egli lo indica; se così fosse, egli potrebbe, in luogo di esso, esprimere un concetto universale (per esempio, invece del giudizio «alcuni ruminanti hanno gli incisivi superiori», il giudizio «tutti i ruminanti privi di corna hanno gli incisivi superiori»).

Il giudizio ipotetico e il giudizio disgiuntivo sono affermazioni intorno alla relazione reciproca di due (o anche di piú, nel caso di quelli disgiuntivi) giudizi categorici. – Il giudizio ipotetico afferma che dalla verità del primo dei giudizi categorici qui connessi dipende la verità del secondo, e che dalla non-verità del secondo dipende la non-verità del primo, e dunque che queste due proposizioni, per ciò che concerne la verità e la non-verità, stanno in una relazione diretta l'una rispetto all'altra. – Il giudizio disgiuntivo, invece, afferma che dalla verità di uno dei giudizi categorici qui connessi dipende la non-verità degli altri, e viceversa, e dunque che queste proposizioni, per ciò che concerne la verità e la non-verità, sono antitetichiche. – La *domanda* è un giudizio nel quale viene lasciato aperto uno dei tre termini: o la copula – «Caio è un romano oppure no?»; o il predicato – «Caio è un romano, o qualcos'altro?»; o il soggetto – «è Caio un romano, o lo è qualcun altro?». – Il posto del concetto lasciato aperto può anche rimanere del tutto vuoto, per esempio «che cos'è Caio?», «chi è un romano?»

117 | L'ἐπαγωγή<sup>13</sup> (*inductio*), in Aristotele, è l'opposto della ἀπαγωγή<sup>14</sup>. Quest'ultima prova che una proposizione è falsa mostrando che ciò che seguirebbe da essa non è vero; e dunque attraverso l'*instantia in contrarium*. L'ἐπαγωγή, invece, dimostra la verità di una proposizione mostrando che ciò che seguirebbe da essa è vero. Quest'ultima, perciò, spinge per mezzo di esempi verso un'ipotesi; l'ἐπαγωγή spinge nello stesso modo a rifiutarla. Vale a dire che l'ἐπαγωγή, o induzione, è un modo di trarre conclusioni che va dalle conseguenze al loro fondamento, e che opera *modo ponente*, giacché ricava da molti casi la regola della quale essi sono, a loro volta, le conseguenze. Appunto per questo essa non è mai assolutamente sicura ma, ben che vada, porta a un'estrema verosimi-

<sup>13</sup> [È, come è noto, la parola con la quale Aristotele indica l'induzione, ossia il procedimento argomentativo con il quale dal particolare si ricava l'universale. Cfr. per esempio *Analitici primi*, II, 23; *Topici*, I, 12.]

<sup>14</sup> [Il procedimento indiretto con il quale si dimostra che, assumendo per vera una certa proposizione, ne scaturiscono inevitabilmente conseguenze assurde (con il che viene provato che l'opposta della proposizione da noi assunta per vera è vera). Cfr. per esempio *Analitici primi*, I, 5.]

gianza. Eppure questa incertezza formale può condurre, attraverso la quantità delle conseguenze enumerate, a una sicurezza materiale; analogamente a ciò che accade, in matematica, con i rapporti irrazionali, i quali si approssimano infinitamente alla razionalità per mezzo delle frazioni decimali. L'ἀπαγωγή, viceversa, consiste anzitutto nel trarre conclusioni che vanno dal fondamento alle conseguenze, procedendo però poi *modo tollente*<sup>15</sup>, dimostrando l'inesistenza di una conseguenza necessaria e, con ciò, cancellando la verità del suo supposto fondamento. Proprio per questo essa è sempre perfettamente sicura e, con un unico esempio sicuro *in contrarium*, riesce a fare molto piú di quanto l'induzione riesca a ottenere, con innumerevoli esempi, a sostegno della proposizione proposta. Per questo è molto piú facile confutare che dimostrare, abbattere che costruire.

<sup>15</sup> [Il *modus tollens* è una regola di inferenza per mezzo della quale la (presunta) verità di una proposizione viene negata negando quella di un'altra proposizione.]

## Capitolo 10

## La sillogistica

Sebbene sia molto difficile costruire, su un oggetto che è stato trattato per millenni da un'infinità di autori, e che per di più non è suscettibile di accrescersi attraverso l'esperienza, un punto di vista nuovo e corretto, ciò non mi impedirà di presentare a mo' di saggio ai pensatori il mio seguente tentativo di fare qualcosa del genere.

Un sillogismo è l'operazione della nostra ragione in forza della quale da due giudizi che vengono messi a confronto ne scaturisce un | terzo, senza che per far ciò si debba ricorrere all'aiuto di una qualunque altra conoscenza. La condizione per farlo è che questi due giudizi abbiano un concetto in comune; giacché, diversamente, essi sono estranei e privi di ogni comunanza. Se però questa condizione è data, essi diventano il padre e la madre di un figlio che ha in sé qualcosa di entrambi. La suddetta operazione non è inoltre un atto arbitrario, ma un atto della ragione, che, abbandonatasi alla considerazione di tali giudizi, la porta a compimento da se stessa, secondo le sue proprie leggi; in quanto tale, il sillogismo è oggettivo, non soggettivo, e perciò è sottomesso alle regole più severe.

Chiediamoci, incidentalmente, se colui il quale costruisce il sillogismo, attraverso la nuova proposizione che ne scaturisce, apprenda effettivamente qualcosa di nuovo, qualcosa che prima gli era sconosciuto. – Assolutamente no; però, in un certo senso, sí. Ciò che egli apprende si trovava già in ciò che egli sapeva; dunque lo sapeva già. Ma non sapeva di saperlo, come quando si possiede qualcosa senza sapere di averla, sí che è come se non la si avesse affatto. Il che vuol dire che egli prima lo sapeva solo *implicite*, e che ora lo sa *esplicite*; ma questa differenza può essere così grande che la conclusione che trae gli può apparire come una verità nuova. Per esempio:

tutti i diamanti sono pietre;  
tutti i diamanti sono combustibili;  
dunque alcune pietre sono combustibili.

L'essenza del sillogismo consiste di conseguenza nel fatto che noi acquistiamo una chiara consapevolezza di avere già pensato nelle premesse quanto viene enunciato dalla conclusione; esso è perciò un mezzo per diventare più chiaramente consapevoli della nostra conoscenza, uno strumento per venire a conoscere più da vicino e più a fondo quello che già sappiamo. La conoscenza che ci viene offerta dalla conclusione era in noi, era *latente*, e agiva perciò tanto poco quanto può agire il calore latente su di un termometro. Chi ha il sale ha anche il cloro, ma è come se non lo avesse, giacché solo quando viene liberato chimicamente il cloro è effettivamente cloro, ed è solo allora che lo si possiede effettivamente. Precisamente lo stesso capita a ciò che si acquisisce traendo una conclusione da premesse già note: una conoscenza che prima era *combinata* o *latente* diventa in questo modo *libera*. Questi paragoni potrebbero a dire il vero sembrare un po' eccessivi, ma in effetti non lo sono proprio. Infatti, poiché noi eseguiamo assai presto, assai rapidamente e senza formalità, molti dei sillogismi che le nostre conoscenze rendono | possibili, dei quali non ci resta, proprio per questo, alcun ricordo preciso; così sembra che non ci sia alcuna premessa di possibili sillogismi che venga tenuta in serbo senza essere utilizzata, ma che abbiamo già pronte in noi anche le conclusioni di tutte le premesse che si trovano nel dominio del nostro sapere. Solo che le cose non vanno sempre in questo modo; piuttosto, due premesse possono, in una testa, esistere a lungo isolatamente l'una dall'altra, sino a che, alla fine, una qualche occasione le metta insieme; ed ecco che improvvisamente salta fuori la conclusione, come dall'acciaio e dalla pietra si sprigiona, quando l'uno viene percosso dall'altra, la scintilla. Effettivamente, sia nel caso delle visioni teoretiche che in quello dei motivi che conducono a delle decisioni, le premesse assunte dall'esterno spesso giacciono in noi per molto tempo e, in parte attraverso atti di pensiero di cui non si ha limpida consapevolezza e addirittura senza parole, vengono ruminare e in qualche modo riagate e messe sottosopra, sino a che alla fine non ci si imbatte nella premessa maggiore corretta e nella premessa minore corretta, così che esse si dispongono in modo conveniente e, d'un tratto, ne scaturisce la conclusione, al modo di una luce che si accenda improvvisamente e senza il nostro intervento, come se si trattasse di un'ispirazione; e a questo punto non riusciamo a capire come mai noi e gli altri non l'abbiamo riconosciuta per così tanto tempo. Certo, in una testa bene organizzata questo processo avrà luogo più

rapidamente e con maggiore facilità che in una testa ordinaria; e, proprio perché si tratta di un processo spontaneo, che addirittura si compie senza che ne abbiamo una chiara consapevolezza, non lo si può imparare. Per questo G o e t h e dice:

Che una cosa sia facile,  
lo sa chi l'ha inventata, e chi ci arriva<sup>1</sup>.

Come immagine del processo di pensiero che abbiamo descritto si possono considerare quei lucchetti fatti di anelli con delle lettere impresse: appesi al bagaglio in una carrozza in movimento, vengono scossi così a lungo che alla fine le lettere che compongono la parola si incontrano in modo appropriato, e la serratura si apre. Ma bisogna inoltre tener presente che il sillogismo consiste nel procedere stesso del pensiero, mentre le parole e le proposizioni attraverso le quali lo si esprime indicano semplicemente la traccia che ne rimane; le une stanno all'altro come le figure acustiche sulla sabbia stanno ai suoni di cui raffigurano le vibrazioni<sup>2</sup>. Quando vogliamo riflettere su qualcosa, accostiamo i nostri dati, ed essi si combinano insieme in giudizi che vengono tutti velocemente collocati l'uno accanto all'altro | e messi a confronto, con il che istantaneamente, utilizzando tutte e tre le figure sillogistiche, si fanno risaltare le conclusioni che, a partire da essi, sono possibili; nel far ciò, tuttavia, in ragione della grande rapidità con cui viene condotta questa operazione, vengono adoperate solo poche parole, e talvolta nessuna affatto, e solo la conclusione viene espressa in modo formale. Così accade anche talvolta che, quando o per questa via o anche per quella semplicemente intuitiva, ossia attraverso un fortunato *aperçu*<sup>3</sup>, siamo diventati coscienti di una verità nuova, allora noi cerchiamo per essa, in quanto conclusione, delle

<sup>1</sup> [«Wie etwas sei leicht | weiß, der es erfunden und der es erreicht» (J. W. GOETHE, *West-östlicher Divan*, VI, 4; trad. it. di L. Koch, I. Porena e F. Borio, *Il divano occidentale-orientale*, Garzanti, Milano 1990, *Hikmet Nameh. Il libro delle massime*, 4, p. 239).]

<sup>2</sup> [Nel 1787 il fisico tedesco Ernst Florens Friedrich Chladni (1756-1827), uno dei fondatori dell'acustica moderna, aveva pubblicato una memoria sulla vibrazione delle lastre nella quale dava notizia dei risultati dei suoi esperimenti tesi a rendere visibili le vibrazioni sonore, che avevano portato alla scoperta di alcune «figure acustiche» (che ancora oggi vengono dette figure di Chladni): coprendo di sabbia finissima una piastra metallica fissata al centro e libera alle estremità e facendola vibrare, si ottengono una serie di figure (Chladni ne classificò 52 per una piastra rettangolare, 43 per una piastra circolare, un centinaio per le altre forme). Schopenhauer si riferisce qui appunto a tali esperimenti, dei quali trovò notizia nella seconda parte della sua *Akustik* (Breitkopf & Hartel, Leipzig 1802). Cfr. D. ULLMANN, *Chladni und die Entwicklung der Akustik von 1750-1860*, Birkhäuser Verlag, Basel 1999.]

<sup>3</sup> [Intuizione, osservazione, considerazione.]

premesse, ossia vorremmo riuscire a fornirne una prova; le conoscenze esistono infatti, di regola, prima delle loro giustificazioni. Noi quindi rovistiamo nella provvista delle nostre conoscenze, per vedere se non ci riesca di trovare lì una qualche verità nella quale quella nuova che abbiamo scoperto fosse già contenuta *implicite*, oppure due proposizioni dalla cui connessione conforme alle regole la si potesse ricavare come risultato. – Invece, il sillogismo più formale e più grandioso, che è certamente quello di prima figura<sup>4</sup>, ci viene offerto da ogni processo giudiziario. La trasgressione, civile o penale, per la quale si è stati chiamati in giudizio, è la premessa minore, e viene stabilita dall'accusatore; la legge applicabile al caso in questione è la premessa maggiore; la sentenza è la conclusione, che perciò, in quanto necessaria, viene semplicemente «riconosciuta» dal giudice.

Adesso però io voglio tentare di fornire la presentazione più semplice e più corretta dell'autentico meccanismo del sillogismo.

Il g i u d i c a r e, questo processo elementare e importantissimo del pensare, consiste nel mettere a confronto due c o n c e t t i; il c o n c l u d e r e p e r v i a s i l l o g i s t i c a nel mettere a confronto due g i u d i z i. Eppure, nei libri di scuola c'è l'abitudine di ricondurre anche il sillogismo a un confronto di c o n c e t t i, anche se si tratterebbe di t r e concetti, in quanto dalla relazione che due di questi concetti hanno con il terzo si verrebbe a riconoscere quella che essi hanno l'uno rispetto all'altro. La verità di questo punto di vista non si lascia contestare e, nella misura in cui consente una raffigurazione intuitiva delle relazioni sillogistiche, che anch'io elogio nel testo, per mezzo di sfere concettuali che possono essere rappresentate graficamente, ha il vantaggio di rendere la questione più facilmente comprensibile. Solo mi sembra | che qui, come in una serie di altri casi analoghi, la comprensibilità venga raggiunta a spese della fondatezza. Infatti l'autentico processo di pensiero che si realizza nel sillogismo, con il quale le tre figure sillogistiche e la loro necessità hanno una precisa relazione, non viene affatto riconosciuto. Noi infatti nel sillogismo operiamo n o n con semplici c o n c e t t i, bensì con g i u d i z i tutti interi, ai quali è assolutamente necessaria la qualità, che si trova solamente nella copula e non nei concetti, come anche la quantità, e ad esse si ag-

<sup>4</sup> [Sulla prima figura del sillogismo categorico cfr. ARISTOTELE, *Analitici primi*, I, 4. Come si è detto (cfr. *supra*, p. 125, nota 9), le figure del sillogismo sono determinate dalla posizione che il termine medio occupa nelle premesse. Schopenhauer lo spiegherà nel prosieguo del paragrafo.]

giunge persino la modalità. Quella descrizione del sillogismo come relazione fra tre concetti ha il difetto di scomporre subito i giudizi negli elementi ultimi che li costituiscono (i concetti), con il che va perduto ciò che rendeva possibile la loro connessione, e si perde di vista ciò che è caratteristico dei giudizi come tali e nella loro totalità, che è proprio ciò che produce la necessità della conclusione che ne risulta. Quella descrizione cade con ciò in un errore che è analogo a quello che commetterebbe la chimica organica se, quando per esempio analizza le piante, le scomponesse subito negli elementi ultimi che le costituiscono, così che otterrebbe per tutte le piante indistintamente carbonio, idrogeno e ossigeno, ma verrebbe a perdere le differenze specifiche, per ottenere le quali ci si deve arrestare ai componenti specifici, i cosiddetti alcaloidi, e fare molta attenzione a non disgregare subito anche questi ultimi. – Da tre concetti dati non si può ancora trarre alcuna conclusione. Certamente si replicherà che deve essere data, insieme, anche la relazione di due di essi con il terzo. Ma l'espressione di questa relazione è costituita proprio dai giudizi che collegano quei concetti: sono dunque i giudizi, non i semplici concetti, a costituire l'autentico materiale del sillogismo. Di conseguenza il sillogismo è essenzialmente un confronto tra due giudizi: è con essi, con i pensieri che vengono espressi attraverso di loro, e non semplicemente con tre concetti, che si produce nella nostra testa il processo del pensare; anche quando esso viene formulato in modo incompleto o del tutto senza parole, per sé, e come tale, come una comparazione di giudizi interi, non scomposti, lo si deve prendere in considerazione per comprendere autenticamente il procedimento tecnico del sillogismo, dal che risulterà poi anche la necessità che vi siano tre figure sillogistiche, effettivamente conformi a ragione.

122 Come, nella raffigurazione della sillogistica per mezzo delle sfere | concettuali, queste ultime vengono pensate come figure circolari, così, nella sua raffigurazione per mezzo di giudizi interi, questi ultimi vanno pensati come dei bastoni che, per poter essere messi a confronto, vengono accostati l'uno all'altro ora con una, ora con l'altra estremità: ma sono le diverse maniere in cui questo può accadere che determinano le tre figure. Ora, dato che ogni premessa contiene il proprio soggetto e il proprio predicato, questi due concetti ce li dobbiamo rappresentare come collocati alle due estremità di ogni bastone. Adesso i due giudizi vengono messi a confronto per ciò che riguarda i due concetti che

in essi sono diversi, giacché il terzo concetto dev'essere, come abbiamo già accennato, il medesimo in entrambi i giudizi; perciò esso non è sottoponibile ad alcun confronto, ma è ciò in cui, vale a dire in relazione a cui, gli altri due vengono messi a confronto: è il termine medio. Quest'ultimo è perciò sempre e solo il mezzo, mai l'elemento principale. Gli altri due concetti che non risultano comuni, invece, sono l'oggetto della riflessione, e mettere in luce la loro relazione reciproca per mezzo dei giudizi in cui essi sono contenuti è lo scopo del sillogismo; appunto per questo la conclusione parla solo di essi e non del termine medio, in quanto quest'ultimo era semplicemente un mezzo, un criterio di misura che viene lasciato cadere non appena ha esaurito il proprio compito. Ora, se questo concetto che è identico in entrambe le proposizioni, ossia il termine medio, funge da soggetto in una premessa, allora il concetto da confrontare è il suo predicato, e viceversa. Qui si presenta subito *a priori* la possibilità di tre casi: si possono infatti mettere a confronto o il soggetto di una premessa con il predicato dell'altra, oppure invece il soggetto dell'una con il soggetto dell'altra, o infine il predicato dell'una con il predicato dell'altra. Derivano da qui le tre figure sillogistiche di Aristotele; la quarta, che è stata aggiunta con una cert'aria saccente, non è autentica ed è di seconda mano: la si attribuisce a Galeno<sup>5</sup>, ma l'attribuzione si fonda solo su alcune autorità arabe. Ciascuna delle tre figure rappresenta un procedimento mentale del tutto diverso, corretto e naturale, che la ragione compie quando formula un sillogismo.

Se dunque, nei due giudizi da mettere a confronto, lo scopo del confronto è la relazione tra il predicato dell'una e il soggetto dell'altra, allora si produce la prima figura. Solo essa ha il vantaggio che i concetti, | che nella conclusione fungono da soggetto e da predicato, si presentano con la medesima caratteristica già nelle premesse, mentre nelle altre due figure uno di essi deve sempre cambiare il proprio ruolo nella conclusione. Proprio per questo, però, nella prima figura il risultato è sempre meno nuovo e meno inaspettato che nelle altre due. Ora, questo vantaggio della prima figura viene conseguito grazie al fatto che il predicato della premessa maggiore viene confrontato con il soggetto della premessa

<sup>5</sup> [Il medico ed erudito romano Galeno (II secolo d.C.). Autore estremamente prolifico ed eclettico negli interessi, secondo Averroè avrebbe appunto introdotto la quarta figura del sillogismo, che per ciò viene anche chiamata «figura galenica».]

minore, ma non viceversa; il che, perciò, qui è essenziale e fa sì che il termine medio occupi le due posizioni eteronome, vale a dire che sia soggetto nella premessa maggiore e predicato nella minore; dal che, appunto, risulta di nuovo che la sua importanza è subordinata, in quanto figura come un puro e semplice peso da mettere a piacere ora sull'uno ora sull'altro dei piatti della bilancia. Il ragionamento, in questa figura, è che al soggetto della premessa minore compete il predicato della maggiore, poiché il soggetto della premessa maggiore è il predicato della minore; o, nel caso della negazione, per lo stesso motivo, il contrario. Qui, dunque, alle cose pensate attraverso un concetto viene attribuita una certa proprietà, in quanto dipende da un'altra proprietà che noi già abbiamo riconosciuto in esse; o viceversa. Perciò qui il principio guida è: *nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ipsi*<sup>6</sup>.

Se invece mettiamo a confronto due giudizi con l'intento di portare alla luce la relazione che i due soggetti possono avere l'uno rispetto all'altro, allora dobbiamo prendere come criterio di misura comune il predicato, il quale diventa qui perciò il termine medio e deve conseguentemente essere lo stesso in entrambi i giudizi. Si produce in questo modo la seconda figura, nella quale viene determinata la relazione reciproca di due soggetti attraverso quella che essi hanno con un unico e medesimo predicato. Questa relazione può però diventare significativa solo a condizione che lo stesso predicato che viene attribuito a uno dei due soggetti venga negato all'altro, in modo da venire a costituire una ragione fondamentale essenziale per distinguerli l'uno dall'altro. Se infatti venisse attribuito a entrambi i soggetti, non potrebbe essere determinante per ciò che concerne la loro reciproca relazione, dato che quasi ogni predicato compete a innumerevoli soggetti; ancor meno determinante sarebbe se esso venisse negato di entrambi i soggetti. Deriva di qui il carattere fondamentale della seconda figura, | ossia il fatto che entrambe le premesse debbono essere di qualità opposta: una deve essere affermativa, l'altra negativa. La regola principale, perciò, qui è: *sit altera negans*<sup>7</sup>, il cui corollario è: *e meris affirmativis nihil sequitur*<sup>8</sup>; una regola contro la quale a volte si pecca con argomentazioni non rigorose,

<sup>6</sup> [Una caratteristica che compete al predicato compete anche al soggetto, e una caratteristica che non compete al predicato, non compete nemmeno al soggetto.]

<sup>7</sup> [Che una delle premesse sia negativa.]

<sup>8</sup> [Da mere premesse affermative non segue nulla.]

camuffate con molte proposizioni intermedie. Da ciò che abbiamo detto risulta con chiarezza il ragionamento che è rappresentato da questa figura: esso è costituito dall'esame di due specie di cose, condotto con l'intento di distinguerle, e dunque di stabilire che esse non sono della stessa specie; il che in questo caso può essere deciso per il fatto che a un tipo è essenziale una qualità che all'altro manca. Che questo ragionamento assuma spontaneamente la seconda figura, e che solo in essa assuma dei contorni nitidi, lo si può mostrare con un esempio:

tutti i pesci hanno sangue freddo;  
nessuna balena ha sangue freddo;  
dunque nessuna balena è un pesce.

Questo ragionamento si presenta invece, nella prima figura, con qualcosa di fiacco, forzato e, in ultima analisi, rattoppato:

nessun essere a sangue freddo è una balena;  
tutti i pesci hanno sangue freddo;  
dunque nessun pesce è una balena  
e conseguentemente nessuna balena è un pesce. –

Ancora un esempio con la premessa minore affermativa:

nessun musulmano è ebreo;  
qualche turco è ebreo;  
dunque alcuni turchi non sono musulmani.

Come principio guida per questa figura io pongo pertanto, per i modi con premessa minore negativa: *cui repugnat nota, etiam repugnat notatum*<sup>9</sup>; e pur quelli con premessa minore affermativa: *notato repugnat id cui nota repugnat*<sup>10</sup>. Nella nostra lingua li possiamo riassumere insieme in questo modo: due soggetti che si trovano in relazione contrapposta con un predicato hanno una relazione negativa l'uno rispetto all'altro.

Il terzo caso è quello in cui i giudizi vengono messi a confronto per stabilire quale relazione abbiano i predicati di due di essi: si produce in questo modo la terza figura, nella quale di conseguenza il termine medio funge da soggetto in entrambe le premesse. Anche qui il termine medio è il *tertium comparationis*, il criterio che | viene applicato ai due concetti che devono essere presi in esame: una sorta di reagente chimico con il quale si analizzano i due concetti per stabilire, dalla loro relazione con esso, quale sia

<sup>9</sup> [Ciò che non compete al predicato non compete nemmeno al soggetto.]

<sup>10</sup> [Non compete al soggetto ciò che non compete al predicato.]



la loro relazione reciproca; di conseguenza, allora, la conclusione stabilirà se tra i due concetti sussiste una relazione di soggetto e predicato e sino a dove essa si estende. Perciò in questa figura la riflessione si sofferma su due qualità che si è inclini a ritenere o incompatibili o inseparabili; e, per deciderlo, si cerca di renderle predicati di un solo e medesimo soggetto in due giudizi differenti. Ora, da ciò si ricava o che entrambe le qualità competono a una sola e medesima cosa, ossia la loro compatibilità, o invece che una cosa possiede l'una ma non l'altra qualità, e, conseguentemente, la loro separabilità. Il primo caso si verifica in tutti i modi che hanno due premesse affermative, l'altro in tutti quelli che hanno una premessa negativa; per esempio:

alcuni animali sono in grado di parlare;  
tutti gli animali sono esseri privi di ragione;  
dunque alcuni esseri privi di ragione sono in grado di parlare.

Secondo Kant (*La falsa sottigliezza*, § 4)<sup>11</sup> un sillogismo di questo genere sarebbe davvero conclusivo solo se aggiungessimo mentalmente: «dunque alcuni esseri privi di ragione sono animali»; il che pare qui però del tutto superfluo e non sembra corrispondere in nessun modo al processo naturale del pensiero. Ma per completare questo stesso ragionamento direttamente per mezzo della prima figura io dovrei dire:

tutti gli animali sono privi di ragione;  
alcuni esseri capaci di parlare sono animali,

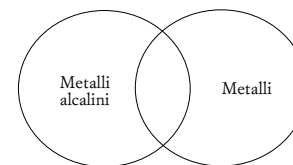
il che, come è evidente, non è conforme al percorso naturale del pensiero; anzi, la conclusione che se ne ricava, che «alcuni esseri capaci di parlare sono privi di ragione», dovrebbe venire rovesciata per ottenere la proposizione conclusiva che la terza figura produce da sé e alla quale è diretto l'intero ragionamento. – Prendiamo ancora un esempio:

tutti i metalli alcalini galleggiano sull'acqua;  
tutti i metalli alcalini sono metalli;  
dunque alcuni metalli galleggiano sull'acqua.

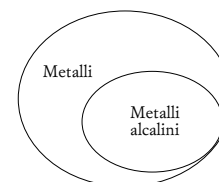
Con la trasposizione nella prima figura, la premessa minore deve venire rovesciata, e suona così: «alcuni metalli sono metalli alcali-

<sup>11</sup> [Cfr. I. KANT, *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, 1762, uno scritto critico nei confronti della logica aristotelico-scolastica, considerata un colosso con i piedi d'argilla e la testa fra le nuvole. Se ne veda la trad. it. curata da S. Marcucci, Istituti Editoriali e Poligrafici internazionali, Pisa 2001.]

ni»; | essa quindi afferma solo che alcuni metalli si trovano nella sfera «metalli alcalini», in questo modo:



mentre la nostra conoscenza effettiva è che tutti i metalli alcalini si trovano nella sfera dei «metalli», in questo modo:



Conseguentemente, se la prima figura dovesse essere la sola figura normale, noi, per pensare in modo conforme a natura, dovremmo pensare meno di quanto sappiamo, e pensare come indeterminato ciò che sappiamo essere determinato. Questo assunto ha troppi argomenti contro di sé. In generale, dunque, si deve contestare che noi, nei sillogismi di seconda e di terza figura, rovesciamo tacitamente una proposizione. Piuttosto tanto la terza quanto la seconda figura disegnano un ragionamento che è tanto razionale quanto lo è quello della prima. Consideriamo adesso ancora un esempio dell'altro tipo della terza figura, dove il risultato è la separabilità dei due predicati, ragion per cui qui una delle premesse deve essere negativa:

nessun buddista crede in un dio;  
qualche buddista è razionale;  
dunque qualche essere razionale non crede in dio.

Come negli esempi precedenti il problema della riflessione era quello della conciliabilità delle due proprietà, qui il problema è quello della loro separabilità; problema che anche qui viene risolto mettendole a confronto in un unico soggetto e dimostrando che ad esso conviene l'una senza l'altra; così facendo lo scopo viene raggiunto immediatamente, mentre attra-

127 verso la prima figura lo si potrebbe raggiungere solo mediamente. Giacché per poter ridurre il sillogismo ad essa, | si dovrebbe rovesciare la premessa minore e quindi dire: «alcuni esseri razionali sono buddisti», che però ne esprimerebbe scorrettamente il senso, che dice: «qualche buddista, tuttavia, è pur bene un essere razionale».

Come principio guida di questa figura io pongo pertanto, per il modo affermativo: *eiusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares*; e per il modo negativo: *nota rei competens, notae eidem repugnanti, particulariter, repugnat, modo sit altera universalis*. Il che, tradotto, significa: se di un soggetto vengono affermati due predicati, e se almeno uno di essi viene affermato come universale, allora essi vengono anche affermati in modo particolare l'uno dell'altro; se invece sono negati in modo particolare, allora uno di essi sarà in contraddizione con il soggetto che è affermato dall'altro, ma solo nel caso che la contraddizione o l'affermazione si presentino come universali.

Nella quarta figura si deve ora mettere a confronto il soggetto della premessa maggiore con il predicato della premessa minore; solo che nella conclusione entrambi devono scambiarsi nuovamente valore e posizione, in modo che come predicato si presenti quello che nella premessa maggiore era soggetto, e come soggetto quello che nella premessa minore era il predicato. In questo modo diventa evidente che questa figura altro non è che la prima, deliberatamente capovolta, e non è in alcun modo l'espressione di un processo di pensiero effettivamente reale e conforme alla natura della ragione.

Viceversa, le tre prime figure sono il modello di tre operazioni mentali vere e proprie ed essenzialmente diverse l'una dall'altra. Esse hanno in comune il fatto di consistere nella comparazione di due giudizi, ma questo può dare dei frutti solo quando essi hanno in comune un unico concetto. Quest'ultimo lo possiamo pensare se ci raffiguriamo le premesse sotto forma di due bastoni, con un gancio che le unisca l'una all'altra; anzi, nell'esposizione orale, ci si potrebbe servire proprio di bastoni di questo genere. Le tre figure si distinguono invece in ragione del fatto che quei giudizi vengono messi a confronto o in riferimento ai loro due soggetti, o invece in riferimento ai loro due predicati, oppure infine in riferimento al soggetto dell'uno e al predicato dell'altro. Ora, dato che solamente in quanto è già parte di un giudizio ogni concetto ha la proprietà di essere soggetto o predicato, ciò conferma la mia con-

128 vinzione che nel sillogismo vengono messi a confronto anzitutto solo dei giudizi, mentre invece i concetti possono essere confrontati solamente in quanto sono parte di un | giudizio. Nel confronto di due giudizi, tuttavia, ciò che importa essenzialmente è il termine di paragone, non il mezzo con cui lo si paragona: quello è costituito dagli stessi concetti che, nei due giudizi, sono diversi; questo dal termine medio, vale a dire dal concetto che è identico in entrambi. Non è perciò corretto il punto di vista adottato da Lambert e anzi, a dire il vero, già da Aristotele e poi da quasi tutti i moderni, che consiste nel prendere le mosse, nell'analisi dei sillogismi, dal termine medio, facendo di esso il nodo principale e della sua posizione il carattere essenziale del sillogismo. Quello del termine medio è piuttosto un ruolo meramente secondario, e la sua posizione è una conseguenza del valore logico dei concetti che nel sillogismo devono propriamente essere messi a confronto. Questi ultimi sono paragonabili a due sostanze che devono essere analizzate chimicamente; il termine medio, invece, al reagente con il quale esse vengono analizzate. Esso occupa perciò sempre la posizione che viene lasciata libera dai concetti che debbono essere messi a confronto, e non compare più nella conclusione. Viene scelto dopo che è stata conosciuta la sua relazione con i due concetti e la sua adeguatezza al posto che deve occupare; perciò in molti casi lo si può anche sostituire a piacere con un altro, senza che ciò infici la validità del sillogismo; per esempio, nel sillogismo

tutti gli uomini sono mortali;  
Caio è un uomo:

posso sostituire il termine medio «uomo» con «essere animale». Nel sillogismo

tutti i diamanti sono pietre;  
tutti i diamanti sono combustibili:

posso sostituire il medio «diamante» con «antracite». Come contrassegno esteriore, utile per riconoscere subito la figura di un sillogismo, il termine medio è senza dubbio molto utile. Ma come carattere fondamentale di una cosa da spiegare si deve prendere ciò che in essa è essenziale; l'essenziale però consiste qui, quando vengono congiunte due proposizioni, se lo si fa mettendo a confronto i loro predicati, o i loro soggetti, o il predicato dell'una con il soggetto dell'altra.

Dunque, per produrre, come premesse, una conclusione, due giu-

dizi debbono avere un concetto in comune, e inoltre non debbono essere né entrambi negativi, né entrambi particolari, e infine, nel caso che i due concetti che devono essere messi a confronto siano i loro soggetti, non debbono neanche essere entrambi affermativi.

129 | Come immagine del sillogismo possiamo considerare la pila di Volta: il suo punto neutro nel mezzo rappresenta il termine medio che tiene insieme le due premesse, e in virtù del quale esse hanno la loro forza conclusiva; i due concetti disparati, invece, che sono propriamente ciò che deve essere messo a confronto, sono raffigurati dai due poli eterogenei della pila: solo in quanto essi vengono messi in contatto per mezzo dei loro due fili conduttori, che rappresentano la copula che unisce i giudizi, dal contatto sprizza la scintilla, la nuova luce della conclusione.

## Capitolo 11<sup>1</sup>

### La retorica

L'eloquenza è la capacità di far sorgere anche negli altri il nostro modo di vedere una cosa, o il nostro stato d'animo riguardo ad essa, di accendere anche in essi il sentimento che essa suscita in noi, unendoli così a noi in modo simpatetico; ma per fare tutto questo dobbiamo, per mezzo delle parole, convogliare il flusso dei nostri pensieri nella loro testa, con una forza tale da deviare il loro corso che aveva già preso e da trascinarlo nella corrente che gli è propria. Questo capolavoro sarà tanto più grande quanto più il corso dei loro pensieri prima divergeva dal nostro. Diventa con ciò facilmente comprensibile perché la persuasione personale e la passione rendano eloquenti, e perché, in generale, l'eloquenza sia più un dono della natura che un'opera dell'arte; e pure anche qui l'arte può sostenere la natura.

Per persuadere un altro di una verità che si contrappone a un errore che costui sostiene con fermezza<sup>2</sup>, la prima regola da seguire è una regola facile e naturale: si devono enunciare prima le premesse, e poi far seguire ad esse la conclusione. Eppure questa regola viene osservata solo di rado e si procede invece a | rovescio, poiché l'entusiasmo, la precipitazione e il desiderio di prevaricazione ci spingono a gridare energicamente e a gran voce la conclusione in faccia a chi rimane attaccato all'errore opposto. Questo, è chiaro, lo mette in allarme, e ora egli contrappone la propria volontà a tutte le ragioni e le premesse, delle quali già sa a quale conclusione conducono. Perciò si deve piuttosto mantenere del tutto celata la conclusione, ed esibire con chiarezza, completezza e sotto ogni rispetto solo le premesse. Ove sia possibile, la conclusione non la si esprima affatto: sarà essa stessa a presentarsi da sé, in modo necessario e conforme alle regole, nella ragione degli ascoltatori, e la persuasione che in questo mo-

130

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce alla parte conclusiva del § 9 del primo volume.

<sup>2</sup> [Manca in *Mondo* 1989, p. 886.]

do nascerà in essi sarà molto più sincera, oltre che accompagnata dal senso del proprio valore invece che dall'umiliazione. Nei casi difficili si può anche far finta di voler giungere a una conclusione del tutto opposta rispetto a quella che si intende effettivamente conseguire. Un modello di questo tipo è la celebre orazione di Antonio nel *Giulio Cesare* di Shakespeare<sup>3</sup>.

Nel difendere qualcosa molti commettono l'errore di esibire con fiducia tutto ciò che si può immaginare di dire a sostegno di essa, mettendo insieme alla rinfusa verità, mezze verità e mere apparenze. Ma il falso viene subito riconosciuto, o almeno avvertito, e questo rende sospetto anche quel che di valido e di vero era stato prodotto insieme ad esso: si dia dunque solo il vero puro e semplice, e ci si guardi bene dal difendere una verità con ragioni insufficienti che, in quanto vengano presentate come sufficienti, sono sofistiche; l'avversario infatti le potrà abbattere, e sembrerà così che insieme ad esse abbia abbattuto anche la verità che esse sostenevano; vale a dire che egli fa valere *argumenta ad hominem* come se fossero *argumenta ad rem*<sup>4</sup>. I cinesi si spingono forse un po' oltre nella direzione opposta con questa loro sentenza: «Chi è eloquente e ha una lingua tagliente può lasciare nell'inespresso la metà di una proposizione; e chi ha la ragione dalla sua parte può tranquillamente tralasciare i tre decimi delle proprie argomentazioni».

<sup>3</sup> [Cfr. W. SHAKESPEARE, *Giulio Cesare*, atto III, scena II; trad. it. di A. Ricci, in *Tutte le opere* cit., pp. 604-6. Si tratta del celeberrimo monologo con il quale Marco Antonio loda Cesare, assassinato dai congiurati, dichiarando di non volerlo lodare.]

<sup>4</sup> [Schopenhauer, in buona sostanza, contrappone l'argomento *ad hominem* all'argomento *ad rem*, ritenendo il primo riferito all'opinione, il secondo alla verità della cosa. Così interpretano anche – dissentendo però da Schopenhauer nel merito – CH. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione*, Einaudi, Torino 1976, § 28, pp. 117 sgg.]

## | Capitolo 12<sup>1</sup>

### La dottrina della scienza

Dall'analisi delle diverse funzioni del nostro intelletto, condotta nei capitoli precedenti, risulta con chiarezza che, per un uso regolare di quest'ultimo, sia che si abbia un intento teoretico sia che si abbia un intento pratico, sono richieste le seguenti condizioni: 1) la corretta comprensione intuitiva delle cose reali prese in considerazione e di tutte le loro qualità e relazioni essenziali; di tutti i dati, insomma. 2) La costruzione, a partire da essi, di concetti corretti, e dunque la raccolta di quelle qualità sotto precise astrazioni, che da questo momento vengono a costituire il materiale del pensare successivo. 3) Il confronto di questi concetti, in parte con quanto è stato intuito, in parte tra loro, in parte con la rimanente provvista di concetti; così che ne escano dei giudizi corretti, convenienti alla questione e capaci di coglierla pienamente e di trattarla in modo esauriente; vale a dire una corretta valutazione della questione. 4) La composizione, o la combinazione di questi giudizi che li faccia diventare premesse di sillogismi; il che, a seconda della scelta e del modo in cui i giudizi vengono ordinati, può aver luogo in modi molto diversi, anche se è proprio da questo, anzitutto, che dipende l'autentico risultato dell'intera operazione. Perché questo si verifichi, occorre che delle molte combinazioni possibili di quei diversi giudizi che convengono alla questione, la libera riflessione colga proprio quelli adatti e decisivi. – Se però nella prima funzione, ossia nella comprensione intuitiva delle cose e delle relazioni, è stato per caso trascurato un punto essenziale, allora anche la correttezza di tutte le successive operazioni dello spirito non può certo impedire che il risultato sia un fallimento; giacché è lì che si trovano i dati, il materiale dell'intera indagine. Senza la certezza che questi ultimi siano stati raccolti in modo corretto e completo, ci si deve astenere, nelle questioni importanti, da ogni decisione definitiva.

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 14 del primo volume.

Un concetto è corretto, un giudizio vero, un corpo reale, una relazione evidente. – Una proposizione la cui certezza sia immediata è un assioma. Solo i principî fondamentali della logica e quelli della matematica che sono tratti dall'intuizione *a priori*, e da ultimo anche la legge di causalità, hanno una certezza immediata. – Una proposizione la cui certezza sia frutto di una mediazione è un teorema, e ciò che in questo caso fornisce la certezza è la dimostrazione. – Se si attribuisce certezza immediata a una proposizione che non ce l'ha, allora si cade in una *petitio principii*<sup>2</sup>. – Una proposizione che si richiama immediatamente all'intuizione empirica è un'asserzione: per confrontarla con l'intuizione è richiesta la capacità di giudizio. – L'intuizione empirica può anzitutto fondare solo verità singolari, ma non verità universali; attraverso svariate ripetizioni e conferme, verità di questo genere ottengono, è vero, anche un'universalità, e tuttavia si tratta di un'universalità solo comparativa e precaria, poiché rimane sempre ancora aperta alla contestazione. – Se però una proposizione ha una validità universale assoluta, allora l'intuizione alla quale si richiama non è affatto empirica, bensì *a priori*. Scienze completamente sicure sono di conseguenza solo la logica e la matematica; è anche vero, però, che esse ci insegnano propriamente solo ciò che noi sapevamo già prima. Giacché esse sono mere chiarificazioni di quanto ci è noto *a priori*, vale a dire forme del nostro conoscere, l'una della conoscenza pensante, l'altra della conoscenza intuitiva. Noi perciò le tessiamo ricavandole in tutto e per tutto da noi stessi, al modo in cui il ragno tesse la sua tela. Ogni altro sapere è empirico.

Una dimostrazione dimostra troppo quando si estende a cose o a casi per i quali non vale in modo manifesto ciò che deve essere dimostrato, sí che essa viene da essi confutata apagogicamente. – La *deductio ab absurdum* consiste propriamente nel fatto che, assumendo come premessa maggiore un'asserzione della quale è stata stabilita la falsità e aggiungendo ad essa una premessa minore corretta, se ne ricava una conclusione che contraddice o dei fatti conformi all'esperienza o delle verità indiscutibili. Per qualche via indiretta, comunque, questo tipo di argomentazione dev'essere possibile per qualsiasi dottrina falsa; chi la sostiene, infatti, dovrà pur riconoscere e ammettere una qualche verità, ed

<sup>2</sup> [Ossia in un argomento (fallace) che assume come premessa la conclusione che dovrebbe dimostrare.]

ecco che allora da una parte le conseguenze che derivano da essa, dall'altra quelle che derivano dalla falsa assunzione dovranno poter essere sviluppate sino a quando ne risultino due proposizioni che si trovino direttamente in contraddizione. In Platone troviamo molti esempi di questo stratagemma, che appartiene alla dialettica genuina.

Un'ipotesi corretta altro non è che l'espressione vera e compiuta del fatto che abbiamo presente, che l'autore dell'ipotesi aveva colto intuitivamente nella sua autentica essenza e nella sua coerenza interiore. Giacché essa ci dice solo ciò che qui accade di fatto.

La contrapposizione tra il metodo analitico e quello sintetico la troviamo già accennata in Aristotele, ma è stata descritta con chiarezza forse per la prima volta da Proclo, il quale giustamente dice: «Μέθοδοι δὲ παραδίδονται καλλίστη μὲν ἡ διὰ τῆς ἀναλύσεως ἐπ'ἀρχὴν ὁμολογουμένην ἀνάγουσα τὸ ζητούμενον ἦν καὶ Πλάτων, ὡς φασί, Λαοδάμαντι παρέδωκεν. κ.τ.λ.» (*Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea, quae per analysin quaesitum refert ad principium, de quo iam convenit; quam etiam Plato Laodamanti tradidisse dicitur*), *In primum Euclidis librum*, L. III<sup>3</sup>. Certamente il metodo analitico consiste nel ricondurre il dato a un principio ammesso; quello sintetico, invece, nel ricavarlo per via deduttiva da tale principio. Questi due metodi hanno perciò analogia con l'ἐπαγωγή e l'ἀπαγωγή di cui abbiamo trattato nel capitolo 9; solo che quest'ultima non è mai rivolta a fondare, ma sempre a invalidare le tesi. Il metodo analitico va dai fatti, dal particolare, agli assiomi, all'universale, ossia dalle conseguenze ai fondamentali; l'altro metodo procede in senso inverso. Perciò sarebbe più corretto designarli come il metodo induttivo e il metodo deduttivo, giacché i nomi tradizionali non sono appropriati ed esprimono male la questione.

Se un filosofo volesse cominciare con l'inventarsi il metodo con il quale vuole filosofare, somiglierebbe a un poeta che prima scrivesse un'estetica e poi poetasse in modo conforme ad essa; l'uno e

<sup>3</sup> [«Si tramandano i metodi seguenti: il migliore di tutti è quello che, per via analitica, riconduce a un principio che è già stato accettato ciò che si vuole dimostrare; metodo che si dice già Platone abbia tramandato a Laomadonte». Il passo è tratto dall'opera di Proclo Diadoco (411-85) *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* (se ne veda la trad. it. a cura di M. Timpanaro Cardini, *Commento al primo libro degli «Elementi» di Euclide*, Giardini, Pisa 1978). La citazione appartiene al commentario alla prima proposizione degli *Elementi*.]

l'altro, poi, somiglierebbero a un uomo che prima cantasse tra sé e sé una canzone, e poi cominciasse a danzare su quell'aria. Lo spirito pensante deve trovare la propria via in base a un impulso originario: regola e applicazione, metodo e realizzazione devono, come materia e forma, comparire inseparabilmente. Ma dopo che si è giunti alla meta, si può considerare la via percorsa. Estetica e dottrina del metodo sono, secondo la loro natura, più giovani della poesia e della filosofia, come la grammatica è più giovane del linguaggio, il basso continuo più giovane della musica, la logica più giovane del pensiero.

134 Trova qui per inciso il suo posto un'osservazione attraverso la quale vorrei mettere un freno, finché c'è ancora tempo, a una generazione | rovinosa. – Che il latino non sia più la lingua utilizzata nella ricerca scientifica ha prodotto lo spiacevole effetto che non esiste più una letteratura scientifica immediatamente comune a tutta l'Europa, ma solo letterature nazionali; con il che però ogni intellettuale è in prima battuta limitato a un pubblico molto più piccolo, irretito dalle unilateralità e dai pregiudizi nazionali. Un intellettuale, inoltre, adesso deve imparare le quattro principali lingue europee, oltre alle due antiche. Nel far questo, lo agevola comunque molto il fatto che i termini tecnici di tutte le scienze (eccezion fatta per la mineralogia), sono latini o greci, dato che li abbiamo ereditati dai nostri predecessori. E per questo tutte le nazioni li hanno saggiamente mantenuti. Solo i tedeschi hanno avuto l'infelice idea di voler tedeschizzare i termini tecnici di tutte le scienze, il che ha comportato però due grossi svantaggi. In primo luogo l'intellettuale straniero, e anche quello tedesco, è costretto a imparare due volte tutte le espressioni tecniche della scienza della quale si occupano, il che, soprattutto dove di nozioni ce ne sono molte, come per esempio nell'anatomia, è incredibilmente faticoso e complicato. Se le altre nazioni non fossero, in questo campo, più sagge dei tedeschi, dovremmo fare la fatica di imparare cinque volte ogni *terminus technicus*. Se i tedeschi continuano così, gli intellettuali stranieri finiranno per non leggere più i loro libri, tanto più che la maggior parte delle volte sono troppo prolissi e, oltre a ciò, sono scritti con uno stile sciatto, brutto, spesso anche affettato e di cattivo gusto, e composti di frequente con un'offensiva mancanza di rispetto nei confronti del lettore e delle sue esigenze. – In secondo luogo queste tedeschizzazioni dei termini tecnici sono costituite quasi sempre da parole lunghe, rappezzate, scelte malamente, stentate, poco sonore, che non sono distinguibili con chiarezza dal resto della lingua, e che perciò hanno difficoltà

a imprimersi nella memoria; le espressioni greche e latine, invece, che furono scelte dagli antichi stessi, indimenticabili creatori delle scienze, possiedono tutte le buone qualità opposte e, grazie alla loro sonorità, si imprimono facilmente nella memoria. Che parola orribile, cacofonica, non è già «Stickstoff» in luogo di azoto! «Verbum, Substantiv, Adjektiv» si ricordano e si distinguono senza dubbio più facilmente di «Zeitwort, Nennwort, Beiwort»<sup>4</sup>, per non parlare di «Adverbium» in luogo di | «Umstandswort»<sup>5</sup>. Questa abitudine diventa del tutto insopportabile e per di più volgare e da barbieri in anatomia. Già «Pulsader»<sup>6</sup> e «Blutader»<sup>7</sup> si possono più facilmente confondere che non arteria e vena; ma una confusione completa la provocano espressioni come «Frichthälter, Fruchtgang e Fruchtleiter»<sup>8</sup> in luogo di *uterus, vagina* e *tuba Falloppii*, che pure ogni medico deve conoscere e che gli bastano per farsi intendere in tutte le lingue europee; la stessa cosa vale per «Speiche» ed «Ellenbogenröhre»<sup>9</sup> al posto di *radius* e *ulna*, parole che tutta Europa capisce da millenni: perché mai tedeschizzare in un modo così goffo, fuorviante, stentato, insulso? Non meno stommachevole è la traduzione delle espressioni tecniche della logica, dove i nostri geniali professori di filosofia sono i creatori di una terminologia nuova, e quasi ognuno di loro ha la propria: in G. E. Schulze<sup>10</sup>, per esempio, il soggetto si chiama «Grundbegriff»<sup>11</sup>, il predicato «Beilegungsbegriff»<sup>12</sup>; ci sono «Beilegungsschlüsse, Voraussetzungsschlüsse ed Entgegensetzungsschlüsse»<sup>13</sup>, i giudizi hanno «Größe, Beschaffenheit, Verhältniß e Zuverlässigkeit»<sup>14</sup>, ossia quantità, qualità, relazione e modalità. E lo stesso sgradevole

135

<sup>4</sup> [Che in tedesco significano appunto, rispettivamente, verbo, sostantivo e aggettivo.]

<sup>5</sup> [Avverbio.]

<sup>6</sup> [Arteria.]

<sup>7</sup> [Vena.]

<sup>8</sup> [Rispettivamente: utero, vagina, tuba.]

<sup>9</sup> [Radio e ulna.]

<sup>10</sup> [Il filosofo Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), che, nell'*Enesidemo*, si presentò come il primo grande avversario della filosofia di Kant e di Reinhold. Schopenhauer fu suo allievo nel semestre invernale del 1810 all'Università di Göttingen, e studiò con lui psicologia e metafisica: un incontro decisivo per il passaggio di Arthur dalla facoltà di medicina a quella di filosofia e per orientare i suoi studi (Schulze gli consigliò, per esempio, di dedicarsi a filosofi come Platone e Kant, anziché a quelli come Aristotele e Spinoza; cfr. GB, 251, pp. 260-61).]

<sup>11</sup> [Si potrebbe tradurre «concetto fondamentale».]

<sup>12</sup> [Si potrebbe tradurre «concetto aggregato».]

<sup>13</sup> [Ossia, rispettivamente, sillogismi predicativi, sillogismi ipotetici e sillogismi contrari.]

<sup>14</sup> [Questi termini sono tradotti da quel che segue immediatamente.]

effetto di questa pessima tedeschizzazione lo si potrà riscontrare in tutte le scienze. – Le espressioni latine e greche hanno inoltre anche il vantaggio di dare al concetto scientifico una sorta di marchio che, attestandone l'appartenenza alla scienza, lo separa dalle parole che circolano comunemente e dalle associazioni di idee loro connesse; mentre, per esempio, se si usa «Speisebrei»<sup>15</sup> invece di *chymus*, sembra che si parli dell'alimentazione di un bambino<sup>16</sup>, mentre «Lungensack»<sup>17</sup> al posto di *pleura* e «Herzbeutel»<sup>18</sup> al posto di *pericardium* sembrano derivare più dal linguaggio dei macellai che da quello dell'anatomia<sup>19</sup>. Infine, all'uso degli antichi *terminis technicis* si connette immediatamente la necessità di apprendere le lingue del passato, che, con l'impiego delle lingue moderne nella ricerca intellettuale, corrono sempre più il rischio di essere accantonate. Se questo dovesse capitare, però, se lo spirito degli antichi, che è legato così strettamente alle loro lingue, scomparisse dall'istruzione superiore, allora la grossolanità, la piattezza e la bassezza s'impadronirebbero completamente della letteratura. Giacché le opere degli antichi sono la stella polare di ogni tensione artistica o letteraria: se la perdi di vista, sei perduto. Già adesso si nota dallo stile penoso e goffo della maggior parte degli scrittori

136 ri che costoro non hanno mai scritto in | latino\*. In modo molto

appropriato quelli che si occupano degli scrittori dell'antichità si chiamano *studiumanistici*, giacché attraverso di essi lo scolaro ridiventa prima di tutto un *uomo*, in quanto entra in un mondo ancora libero da tutte le caricature del Medioevo e del periodo romantico, che, in seguito, sarebbero penetrate così profondamente nell'umanità europea che ancora oggi ciascuno di noi viene al mondo

\* Uno dei vantaggi più significativi dello studio degli antichi è che esso ci mette al riparo dalla prolissità, in quanto gli antichi si sono sforzati sempre di scrivere in modo conciso e pregnante, e il difetto di quasi tutti i moderni è la prolissità, alla quale essi, ai giorni nostri, cercano di porre rimedio con la soppressione di sillabe e di lettere. Si dovrebbe perciò proseguire lo studio degli antichi per tutta la vita, anche se limitando il tempo che ci si dedica. Gli antichi sapevano che non si deve scrivere come si parla; i moderni, invece, hanno la faccia tosta di far stampare persino le lezioni che hanno tenuto.

<sup>15</sup> [«Chimo»: è la denominazione che si dà al cibo mentre viene trasformato dalla digestione.]

<sup>16</sup> [Infatti «Speise» significa «cibo», e «brei» «pappa». *Supplementi* 1930, tomo I, p. 128, omette l'ultima parte.]

<sup>17</sup> [Pleura.]

<sup>18</sup> [Pericardio.]

<sup>19</sup> [«Lunge» significa «polmone», «sack» «sacco»; come se si dicesse «il sacco del polmone» in luogo di «pleura». «Herz» significa «cuore» e «beutel» «borsa, sacchetto»; come se, in questo caso, si dicesse «sacchetto cardiaco» in luogo di «pericardio».]

con la loro impronta stampata addosso e, anche solo per ridiventare un *uomo*, deve prima togliersela di dosso. Non pensiate che la vostra sapienza moderna possa mai sostituire quella consacrazione all'*uomo*: voi non siete, come i Greci e i Romani, nati liberi, figli privi di pregiudizi della natura. Voi siete anzitutto i figli e gli eredi del rozzo Medioevo e della sua insensatezza, dei vergognosi imbrogli dei preti e della cavalleria, che è per metà brutale e per metà futile. Anche se adesso per entrambe si sta avvicinando la fine, non per questo voi avete ancora la capacità di reggervi sulle vostre gambe: senza la scuola degli antichi la vostra letteratura degenererà in un chiacchiericcio di basso livello e in una piattezza filisteica. – Per tutte queste ragioni, dunque, il mio consiglio da amico è che si metta subito fine alla sopra criticata opera di intedeschimento<sup>20</sup>.

Inoltre voglio cogliere qui l'occasione per biasimare<sup>21</sup> l'abuso che viene compiuto da alcuni anni, in modo inaudito, nei confronti dell'ortografia tedesca<sup>22</sup>. Gli scribacchini di ogni specie devono aver sentito parlare della brevità dell'espressione, ma non sanno però che essa consiste nell'omettere scrupolosamente tutto il superfluo, al quale però senza dubbio appartiene tutto il loro scribacchiare; pensano invece di ottenerla tagliando le parole come fanno i falsari con le monete e tolgono senz'altro di mezzo ogni sillaba che sembri loro superflua perché non ne sentono il valore. Per esempio, i nostri | antenati hanno detto, con la giusta cadenza, *Beweis*<sup>23</sup> e *Verweis*<sup>24</sup> e, invece, *Nachweisung*<sup>25</sup>; la sottile differenza, analoga a quella tra *Versuch*<sup>26</sup> e *Versuchung*<sup>27</sup>, tra *Betracht*<sup>28</sup> e *Betrachtung*<sup>29</sup>, non è percepibile da parte di orecchie ottuse e di crani

137

<sup>20</sup> [Schopenhauer crea qui il neologismo «Deutschmichelei», ricavato dalla figura del «deutscher Michel», che da secoli rappresenta in modo caricaturale il tedesco (la si trova attestata già in un dizionario dei proverbi pubblicato da Sebastian Franck nel 1541). Cfr. T. SZAROTA, *Der deutsche Michel. Die Geschichte eines nationalen Symbols und Autostereotyps*, Fibre, Osnabrück 1998.]

<sup>21</sup> [Non per «ritrovare», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 128, che forse voleva intendere «riprovare».]

<sup>22</sup> [Cfr. *Sul mestiere dello scrittore e dello stile*, in *Parerga II*, pp. 663 sgg.; e HN, IV, 2, pp. 36-87.]

<sup>23</sup> [Prova.]

<sup>24</sup> [Rimprovero.]

<sup>25</sup> [Dimostrazione.]

<sup>26</sup> [Tentativo.]

<sup>27</sup> [Tentazione.]

<sup>28</sup> [Sguardo.]

<sup>29</sup> [Considerazione.]

ottusi; perciò hanno inventato la parola *Nachweis*<sup>30</sup>, che è entrata subito nell'uso generale: perché questo accada, infatti, non servono altro che un'idea davvero dozzinale e uno sproposito davvero grosso. Di conseguenza, si è già cominciato ad amputare in modo analogo innumerevoli parole; invece di *Untersuchung*<sup>31</sup>, per esempio, si scrive *Untersuch*, e addirittura al posto di *allmählig*<sup>32</sup>, *mählig*; al posto di *beinahe*<sup>33</sup>, *nabe*; al posto di *beständig*<sup>34</sup>, *ständig*. Se un francese osasse scrivere *près* anziché *presque*, un inglese *most* invece di *almost*, verrebbe unanimemente deriso come se fosse pazzo; invece in Germania chi fa cose del genere viene considerato una testa originale. I chimici scrivono già *löslich* e *unlöslich* invece di *unauflöslich*<sup>35</sup>, e, se i grammatici non li bacchetteranno sulle dita, finiranno così facendo per privare la lingua tedesca di una parola preziosa: *löslich*<sup>36</sup> sono i nodi, i lacci delle scarpe, anche i conglomerati, quando il cemento si ammorbidisce, e tutto quanto è analogo a queste cose; *auf löslich*<sup>37</sup>, viceversa, è ciò che si dissolve per intero in un liquido, come il sale nell'acqua. *Auflösen* è il terminus *ad hoc* che dice questo e nient'altro, isolando un concetto ben determinato, che però i nostri acutissimi riformatori della lingua vogliono versare in quello sciacquatoio universale che è *lösen*; in modo consequenziale costoro dovrebbero poi mettere dappertutto *lösen* anche al posto di *ablösen* (*von Wachen*)<sup>38</sup>, *auslösen*, *einlösen*<sup>39</sup>, eccetera, e, così facendo, come nel caso precedente, priverebbero la lingua della puntuale proprietà dell'espressione. Ma impoverire la lingua di una parola significa impoverire il pensiero della nazione di un concetto. Ed è proprio a questo che tendono, da dieci o vent'anni a questa parte, gli sforzi riuniti di quasi tutti i nostri scrittori di libri; giacché quanto io qui ho mostrato con un solo esempio potrebbe essere dimostrato con cento altri esempi, e la più bassa spilorceria sillabica si va diffondendo come un'epidemia. Quei mi-

<sup>30</sup> [Prova, dimostrazione.]

<sup>31</sup> [Esame.]

<sup>32</sup> [Gradualmente.]

<sup>33</sup> [Quasi.]

<sup>34</sup> [Costantemente.]

<sup>35</sup> [Insolubile.]

<sup>36</sup> [Ciò che può essere sciolto.]

<sup>37</sup> [Solubile.]

<sup>38</sup> [La parentesi è omessa da *Supplementi* 1930, tomo I, p. 129.]

<sup>39</sup> [Rispettivamente: dare il cambio (a una sentinella), staccare, riscattare.]

serabili contano davvero le lettere, e non si fanno alcuno scrupolo di storpiare una parola, o di utilizzarla in un'accezione sbagliata, non appena ci sono anche solo un paio di lettere da lucrare. Chi non è capace di produrre pensieri nuovi vuole almeno immettere parole nuove | sul mercato, e qualsiasi scribacchino crede di essere stato chiamato a riformare la lingua. I giornalisti sono quelli che lo fanno nel modo più spudorato e, dato che le pagine che scrivono, in ragione della trivialità del loro contenuto, vengono lette dal grande pubblico, anzi, da un pubblico che per la maggior parte non legge nient'altro, sono proprio loro a costituire il pericolo più grande per la lingua; perciò io propongo seriamente di sottoporli a una censura ortografica, oppure di far loro pagare una multa per ogni termine inutilizzabile o storpiato; giacché che cosa potrebbe essere più umiliante che far scaturire le metamorfosi della lingua dal ramo in assoluto più basso della letteratura? La lingua, soprattutto una lingua relativamente originaria com'è quella tedesca, è l'eredità più preziosa di una nazione ed è, oltre a ciò, un'opera d'arte oltremodo complessa, che può facilmente essere guastata e il cui restauro è impossibile, ed è perciò un *noli me tangere*<sup>40</sup>. Altri popoli lo hanno percepito e hanno dimostrato un grande rispetto nei confronti delle loro lingue, nonostante fossero assai più imperfette di quella tedesca: è per questo che la lingua di Dante e di Petrarca si differenzia da quella attuale solo per delle piccole cose, che Montaigne è ancora interamente leggibile, come pure Shakespeare nelle sue edizioni più antiche. – Per il tedesco è addirittura un bene avere in bocca parole piuttosto lunghe: il tedesco, infatti, pensa lentamente, ed esse gli danno il tempo per riflettere. Ma quella dilagante economia linguistica si mostra ancora in diversi altri fenomeni caratteristici; i tedeschi, per esempio, contro ogni logica e ogni grammatica, mettono l'imperfetto al posto del perfetto e del piucchepperfetto; si ficano spesso in tasca il verbo ausiliare; adoperano l'ablativo invece del genitivo; costruiscono, per lucrare un paio di particelle logiche, dei periodi così intricati, che li si deve leggere quattro volte per venire a capo del loro senso: essi infatti vogliono soltanto risparmiare della carta, non il tempo del lettore; per quel che riguarda i nomi propri, come degli autentici

<sup>40</sup> [«Non mi toccare». Secondo la leggenda, sarebbero state queste le parole rivolte da Archimede al soldato romano che gli si avvicinava mentre, sulla spiaggia, era intento a disegnare figure geometriche sulla sabbia. La celebre locuzione è attribuita anche a Cristo, che l'avrebbe rivolta a Maria Maddalena subito dopo la resurrezione (cfr. Giovanni, 20, 17).]



ottentotti<sup>41</sup>, non indicano il caso né per mezzo della flessione né per mezzo dell'articolo: che se lo indovini il lettore! Con un gusto tutto particolare si mangiano le vocali doppie e la «h» che prolunga il suono, lettere consacrate alla prosodia: che è come se si volesse bandire dalla lingua greca la η e la ω e mettere al loro posto la ε e la ο. Ora, chi scrive *Scham, Märchen, Maß, Spaß*<sup>42</sup> dovrebbe scrivere anche *Lon, Son, Stat, Sat, Jar, Aal*<sup>43</sup>, eccetera. I posterì però, dato che lo scritto è l'immagine del discorso, crederanno che queste parole vadano pronunciate come sono scritte, | ed è per questo che della lingua tedesca non sopravviverà che il rumore pizzicato, sordo, delle consonanti pronunciate a denti stretti, mentre l'intera prosodia andrà perduta. È anche molto in voga, per risparmiare una lettera, la forma *Literatur* in luogo di quella corretta *Litteratur*. A propria giustificazione si contrabbanda come origine della parola il principio del verbo *linere*. Sennonché *linere* significa i m b r a t t a r e: perciò, per la maggior parte degli scribacchini tedeschi, la forma in voga verrebbe a essere effettivamente quella corretta, così che in base ad essa si potrebbe distinguere tra la pochissima *Litteratur* e l'abbondantissima *Literatur*. – Per scrivere in modo conciso è necessario affinare il proprio stile ed evitare tutte le chiacchiere e le rimasticature superflue, così che non ci sarà bisogno, per il costo elevato della carta, di mangiarsi sillabe e lettere. Ma scrivere così tante pagine inutili, fogli inutili, libri inutili, e poi voler rimediare a questo spreco di tempo e di carta sacrificando sillabe e lettere innocenti – questo è veramente il superlativo di ciò che gli inglesi chiamano *pennywise and poundfoolish*<sup>44</sup>. – È deplorabile che non ci sia alcuna Accademia tedesca che si incarichi della protezione della lingua contro il sanculottismo letterario, soprattutto in un'epoca in cui anche quanti ignorano le lingue antiche hanno l'ardire di occupare la stampa. Ho dato ulteriormente sfogo ai miei sentimenti in merito all'abuso imperdonabile di cui oggi è vittima la lingua tedesca nei miei *Parerga*, vol. II, cap. xxiii<sup>45</sup>. –

Voglio proporre qui un piccolo assaggio, che senza alcun dub-

<sup>41</sup> [Con questo nome gli Olandesi indicarono una popolazione dell'Africa australe, i Khoikhoi, che viveva in Namibia e nella regione del Capo di Buona Speranza.]

<sup>42</sup> [Anziché *Schaam, Märchen, Maass, Spaass*, come prevedeva l'ortografia in uso al tempo di Schopenhauer.]

<sup>43</sup> [Anziché *Lohn, Sohn, Staat, Jahr, Aal*.]

<sup>44</sup> [Risparmiare il penny e sperperare le sterline.]

<sup>45</sup> [Cfr. ZA, vol. X, pp. 548-602; *Parerga II*, cap. xxiii, pp. 663-747 (*Sul mestiere dello scrittore e sullo stile*).]

bio sarà suscettibile di ulteriore miglioramento e completamento, della suprema suddivisione delle scienze, secondo la figura del principio di ragione in esse predominante, già proposta nel mio saggio *Sul principio di ragione*, § 51<sup>46</sup>, e di nuovo accennata qui ai §§ 7 e 15 del primo volume.

I. Scienze pure *a priori*.

1. La dottrina della ragion sufficiente dell'essere:

a) nello spazio: geometria.

b) nel tempo: aritmetica e algebra.

2. La dottrina della ragione sufficiente del conoscere: logica.

| II. Scienze empiriche, o *a posteriori*.

Tutte secondo il principio di ragione del divenire, ossia secondo la legge di causalità, e segnatamente secondo i suoi tre modi.

1. La dottrina delle cause:

a) generale: meccanica, idrodinamica, fisica, chimica.

b) particolare: astronomia, mineralogia, geologia, tecnologia, farmacia.

2. La dottrina degli stimoli:

a) generale: fisiologia delle piante e degli animali, con la loro scienza ausiliaria, l'anatomia.

b) particolare: botanica, zoologia, zootomia, fisiologia comparata, patologia, terapia.

3. La dottrina dei motivi:

a) generale: etica, psicologia.

b) particolare: giurisprudenza, storia.

La filosofia, o metafisica, come dottrina della coscienza e del suo contenuto in generale, o della totalità dell'esperienza come tale, non rientra nell'elenco, poiché essa non segue senz'altro la considerazione di ciò che è richiesto dal principio di ragione, ma ha invece come oggetto primario precisamente quest'ultimo. Essa va considerata come il basso continuo di tutte le scienze, ma è di un tipo più elevato di queste ultime, ed è affine all'arte tanto quanto lo è alla scienza. – Come nella musica ogni singola frase deve corrispondere al tono sino al quale è progredito appunto il basso continuo, così ogni scrittore porterà, a seconda della propria disciplina, il marchio della filosofia dominante nel suo tempo. – Oltre a ciò, tuttavia, ogni scienza

<sup>46</sup> [Cfr. ZA, vol. V, p. 174; *Quadruplici II*, pp. 219-20.]

ha una specifica filosofia che le è peculiare: si parla perciò di una filosofia della botanica, della zoologia, della storia, eccetera. Con il che non si deve ragionevolmente intendere nient'altro che i risultati fondamentali di ogni scienza, considerati e compresi dal punto di vista piú alto, ossia piú universale, che è possibile all'interno di essa. Questi risultati massimamente generali sono immediatamente connessi alla filosofia generale, in quanto le offrono i dati importanti e le risparmiano la fatica di andarseli a cercare da sola in mezzo al materiale non filosoficamente rielaborato delle scienze speciali. Queste filosofie speciali costituiscono perciò una mediazione tra le loro scienze | speciali e la filosofia vera e propria. Giacché, dato che quest'ultima deve trasmettere le spiegazioni piú generali intorno alla totalità delle cose, tali spiegazioni devono poter essere abbassate e utilizzate per qualsiasi tipo di cosa particolare. La filosofia di ciascuna scienza si produce intanto indipendentemente dalla filosofia generale, ossia indipendentemente dai dati della sua propria scienza; perciò non ha bisogno di attendere che quella venga finalmente trovata; invece, essendo stata elaborata già in precedenza, si adatterà in ciascun caso alla vera filosofia generale. Quest'ultima, invece, deve poter ricevere conferma e spiegazione dalla filosofia delle singole scienze; giacché la verità piú generale deve poter essere confermata da quelle piú speciali. Un bell'esempio di filosofia della zoologia ci viene offerto da Goethe nelle sue riflessioni sugli scheletri dei roditori di Dalton e di Pander (*Quaderni di morfologia*, 1824)<sup>47</sup>. Meriti analoghi nella stessa scienza li hanno Kielmayer<sup>48</sup>, Delamark<sup>49</sup>, Geoffroy St. Hilaire<sup>50</sup>, Cuvier<sup>51</sup> e

141

<sup>47</sup> [Cfr. J. W. GOETHE, *Hefte zur Morphologie*, 1824].

<sup>48</sup> [Lo scienziato Karl Friedrich von Kielmeyer (1765-1884), professore di chimica, botanica e medicina presso le Università di Stuttgart e di Tübingen. A Stuttgart, tra le altre cose, tenne una conferenza sui rapporti tra le forze organiche alla quale partecipò anche Schelling.]

<sup>49</sup> [Si tratta di Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), dal 1793 professore di zoologia al Jardin des Plantes e autore di una *Filosofia zoologica* (1809). Nella biblioteca di Schopenhauer era presente la sua monumentale *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, 7 voll., Verdrière, Paris 1815-22 (cfr. HN, V, n. 894, p. 266).]

<sup>50</sup> [Lo zoologo francese Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), sostenitore delle idee evoluzionistiche di Buffon e di Lamarck. Dopo aver rischiato la vita, durante il Terrore, per salvare dalla ghigliottina alcuni suoi insegnanti e alcuni suoi colleghi di studio, divenne professore di zoologia dei vertebrati al Jardin des Plantes. Fu poi al seguito di Napoleone nella campagna d'Egitto e, nel 1809, divenne professore di zoologia all'Università di Parigi. Cfr., anche per indicazioni bibliografiche, É. GEOFFROY SAINT-HILAIRE e I. GEOFFROY SAINT-HILAIRE, *Anatomia del mostro. Antologia degli scritti*, a cura di M. Mazzocut-Mis, La Nuova Italia, Firenze 1995.]

<sup>51</sup> [Il naturalista francese Georges Léopold Chrétien Frédéric Dagobert Cuvier (1769-1832), il quale, contro l'evoluzionismo lamarckiano, sostenne una teoria delle catastrofi,

altri, in quanto hanno messo in evidenza la generale analogia, l'intima affinità, la tipologia costante e la connessione regolare delle forme animali. – Le scienze empiriche, praticate puramente per se stesse e senza tendenze filosofiche, sono come un volto senz'occhi. Per prima cosa esse sono un'occupazione che va bene per chi ha delle buone capacità, ma che manca di quelle attitudini superiori che in questo genere di ricerche minuziose sarebbero solo d'ostacolo. Persone di questo genere concentrano tutta la loro forza e il loro intero sapere in un unico campo limitato, nel quale dunque essi, a condizione di essere completamente ignoranti in tutto il resto, possono raggiungere la conoscenza piú completa possibile; il filosofo, invece, deve abbracciare con lo sguardo tutti i campi, anzi, deve avere con essi un certo grado di familiarità; con il che gli resta preclusa quella perfezione che si ottiene solo considerando il dettaglio. Possono perciò essere paragonati a quegli artigiani di Ginevra, dei quali uno fa soltanto rotelle, l'altro solo molle, il terzo solamente catene; il filosofo, invece, può essere paragonato all'orologiaio che, utilizzando tutte queste parti, costruisce un intero che possiede movimento e significato. Lì si può anche paragonare ai musicisti di un'orchestra, ciascuno dei quali è maestro per ciò che concerne il suo strumento, e il filosofo | invece al maestro di cappella, il quale deve conoscere la natura di ogni strumento e come lo si suona, pur senza saperli suonare tutti, o magari nemmeno uno, alla perfezione. Scoto Eriugena<sup>52</sup> include tutte le scienze sotto il nome di *scientia*, in opposizione alla filosofia, che lui chiama *sapientia*. La stessa distinzione l'avevano già compiuta i Pitagorici, come si può vedere dal *Florilegium* di Stobeo, vol. I, p. 20<sup>53</sup>, dove essa è stata esposta in modo molto chiaro e preciso<sup>54</sup>. C'è però un'immagine straordinariamente felice e piccante della reciproca relazione tra le due tendenze dello spirito, che gli antichi hanno ripetuto così tante volte che non si sa piú a chi sia dovuta. Diogene Laerzio (II, 79) la attribuisce ad Aristippo<sup>55</sup>; Stobeo

142

secondo la quale le variazioni delle specie sarebbero dovute ai cataclismi. Contro di lui polemizzò direttamente Étienne Saint-Hilaire.]

<sup>52</sup> [Il filosofo e teologo irlandese Giovanni Scoto Eriugena (810-77 ca.). Su di lui cfr. W. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Vita e pensiero, Milano 1998.]

<sup>53</sup> [Schopenhauer conosce il *Florilegium* nell'edizione Gaisford (London 1822). Giovanni Stobeo fu un erudito del v secolo d.C., autore di un'ampia opera di compilazione con la quale intendeva contribuire alla formazione del figlio e grazie alla quale numerose opere dell'antichità sono giunte sino a noi.]

<sup>54</sup> [*Supplementi* 1930, tomo I, p. 133, omette l'intera proposizione.]

<sup>55</sup> [Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, II, 79: Aristippo «era solito dire che coloro,

(*Florilegium*, tit. IV, 110) ad Aristone di Chio<sup>56</sup>; ad Aristotele il suo scoliaste (p. 8 dell'edizione berlinese); Plutarco invece (*De puerorum educatione*, cap. x)<sup>57</sup> a Bione<sup>58</sup>, «qui aiebat, sicut Penelopes Proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum eius ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese contenere»<sup>59</sup>. In un'epoca esageratamente empirica e storica come la nostra, ricordarlo non può certo far male.

che avevano una cultura enciclopedica ma erano digiuni di filosofia, erano simili ai Proci di Penelope. Quelli infatti avevano Melantò e Polidora e le altre ancelle e anche il resto, ma non potevano sposare la padrona stessa» (trad. it. cit., p. 75). Aristippos di Cirene, fondatore della scuola cirenaica, visse tra la fine del v e la prima metà del iv secolo a.C.]

<sup>56</sup> [Il filosofo stoico Aristone di Chio, la personalità piú rilevante dello stoicismo antico dopo Zenone, del quale fu allievo.]

<sup>57</sup> [Cfr. l'edizione, con trad. it. a fronte, contenuta in *Moralia 2. L'educazione dei ragazzi*, a cura di G. Pisani e L. Vitelli, Edizione Biblioteca dell'immagine, Pordenone 1990. Non manca, tra gli studiosi, chi considera spuria questa celebre operetta plutarcaea.]

<sup>58</sup> [Il filosofo cinico Bione di Boristene, vissuto tra il iv e il iii secolo a.C., allievo di Teofrasto e di Senocrate.]

<sup>59</sup> [«... il quale diceva che, come i Proci di Penelope, i quali, non riuscendo a giacere con lei, se la facevano con le sue ancelle, così coloro i quali non sono in grado di raggiungere la filosofia, si dedicano ad altre discipline di poco conto».]

## Capitolo 13<sup>1</sup>

### La dottrina del metodo in matematica

Il metodo dimostrativo di Euclide ha generato dal suo grembo la propria parodia e la propria caricatura piú azzeccate, nella celebre disputa intorno alla teoria delle parallele e con il tentativo, che si ripete di anno in anno, di dimostrare l'undicesimo assioma<sup>2</sup>. Questo assioma infatti dice, e lo fa tracciando una terza linea secante, che due linee inclinate l'una verso l'altra (giacché è appunto questo che significa «essere minore di due angoli retti»), se prolungate a sufficienza, si debbono incontrare; una verità che dev'essere troppo complicata per passare per autoevidente, e che perciò abbisogna di una prova, prova che però non può essere data; appunto perché non si dà nulla di piú immediato<sup>3</sup>. Questo scrupolo di coscienza mi ricorda la questione di diritto proposta da Schiller:

Già da lunghi anni mi servo del mio naso per odorare:  
ma ho effettivamente su di esso anche un diritto dimostrabile?<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 15 del primo volume.

<sup>2</sup> [Il postulato di Euclide noto come «postulato della parallela» afferma che «se una retta, venendo a cadere su due rette, forma gli angoli interni e dalla stessa parte minori di due retti, le due rette prolungate illimitatamente verranno a incontrarsi da quella parte in cui sono gli angoli minori di due retti» (EUCLIDE, *Gli Elementi*, a cura di A. Frajese e M. Maccioni, Utet, Torino 1970, p. 71). Che è come dire che per un punto esterno a una retta passa una e una sola retta parallela ad essa. In quanto postulato, esso avrebbe dovuto godere di quell'evidenza che caratterizza gli altri postulati. Che le cose, con il quinto postulato, non stessero esattamente in questo modo, dovette sospettarlo lo stesso Euclide, che non lo utilizza fino alla proposizione XXIX degli *Elementi*, e lo dimostrano poi i reiterati (e falliti) tentativi di darne una dimostrazione (cfr. R. BOLOLA, *La geometria non euclidea. Esposizione storico-critica del suo sviluppo*, Zanichelli, Bologna 1975; L. MAIERÚ, *Il quinto postulato euclideo da C. Clavio a G. Saccheri*, in «Archive for History of Exact Sciences», XXVII, n. 4, dicembre 1982, pp. 297-334; PROCCLO, *Commento al I libro degli «Elementi» di Euclide* cit.; G. SACCHERI, *Euclide liberato da ogni macchia*, trad. it., con testo latino a fronte, a cura di P. Frigerio, Bompiani, Milano 2001), che sfoceranno, nella prima metà dell'Ottocento, nella creazione di geometrie diverse da quella euclidea, che rinunciano al criterio dell'evidenza come fondamento degli assiomi (cfr. E. AGAZZI e D. PALLADINO, *Le geometrie non euclidee e i fondamenti della geometria*, La Scuola, Brescia 1998; R. BETTI, *Lobacevskij. L'invenzione delle geometrie non euclidee*, Bruno Mondadori, Milano 2005).]

<sup>3</sup> [Supplementi 1930, tomo I, p. 134, omette «di piú».]

<sup>4</sup> [«Jahre lang schon bedien' ich mich meiner Nase zum Riechen: | Hab' ich denn wirklich

Anzi, mi sembra che il metodo logico si spinga qui sino a prenderci per il naso<sup>5</sup>. Ma proprio attraverso i battibecchi sulla questione, accanto ai vani tentativi di presentare l'immeditamente certo come certo solo mediatamente, viene a manifestarsi un contrasto fra l'autonomia e la chiarezza dell'evidenza intuitiva e l'inutilità e la difficoltà della dimostrazione logica; contrasto che è tanto istruttivo quanto divertente. Infatti, nel caso in questione, non si vuole dar valore alla certezza immediata poiché essa non è una certezza puramente logica, ricavata dal concetto, e dunque basata solo sulla relazione del predicato con il soggetto secondo il principio di contraddizione. Ora, però, quell'assioma è una proposizione sintetica *a priori* e ha, come tale, la garanzia dell'intuizione pura, non empirica, che è appunto tanto immediata e sicura quanto lo stesso principio di contraddizione, unicamente dal quale tutte le dimostrazioni ricevono in prestito la loro certezza. In fondo questo vale per ogni teorema geometrico, ed è arbitrario il fatto che qui si voglia tracciare il limite tra la certezza immediata e quella che invece va dimostrata. – Mi stupisce che non si aggredisca piuttosto l'ottavo assioma: «Le figure sovrapponibili sono uguali l'una all'altra». Poiché l'essere sovrapponibile è una mera tautologia, oppure è un che di completamente empirico, che appartiene non all'intuizione pura, bensì all'esperienza sensibile esterna. Presuppone infatti la mobilità delle figure, ma a muoversi nello spazio è soltanto la materia. Con il che il ricorso alla sovrapponibilità abbandona il puro spazio, l'unico elemento della geometria, per passare nell'ambito del materiale e dell'empirico. –

L'iscrizione che pare fosse posta all'ingresso della scuola di Platone: «Ἀγεωμέτητος νηδεὶς εἰσὶτω»<sup>6</sup>, della quale i matematici vanno così orgogliosi, era senza dubbio motivata dal fatto che Platone considerava le figure geometriche come mediatrici fra le idee eterne e le singole cose particolari, come Aristotele ricorda spesso nella sua *Metafisica* (soprattutto I, 6, pp. 887 e 998, e *Scholia*, p. 827 Ed. Berol.)<sup>7</sup>. Oltre a ciò, il contrasto | fra

an sie auch ein erweisliches Recht?» (F. SCHILLER, *Die Philosophen* («I filosofi»); si può leggere in id., *Die Gedichte*, a cura di J. Golz, Insel Verlag, Frankfurt am Main - Leipzig 1999).]

<sup>5</sup> [«Bis zur Niaiserie»; letteralmente: «sino alla scemenza». Ho preferito tradurre diversamente per mantenere l'assonanza tra la *Niaiserei* (scemenza) e il *Nase* (naso) nominata da Schiller nei versi citati da Schopenhauer.]

<sup>6</sup> [«Non entri chi non è geometra».]

<sup>7</sup> [Platone «afferma che, accanto ai sensibili e alle forme, esistono enti matematici intermedi fra gli uni e le altre, i quali differiscono dai sensibili perché immobili ed eterni, e differiscono dalle forme perché ve ne sono molti simili, mentre ciascuna forma è solamente

quelle forme eterne per sé sussistenti, ossia le idee, e le singole cose transitorie poteva diventare più facilmente comprensibile grazie alle figure geometriche, con il che si poteva porre il fondamento alla dottrina delle idee, che è il nodo centrale della filosofia di Platone; anzi, è il suo unico dogma serio e decisamente teoretico: per questo egli prendeva le mosse, per esporlo, dalla geometria. Nello stesso senso ci viene detto che egli considerava la geometria come una propedeutica attraverso la quale lo spirito degli scolari doveva abituarsi a considerare gli oggetti incorporei, dopo che fino a quel momento, nella vita pratica, esso aveva avuto a che fare solo con le cose corporee (*Scholia in Aristotelem*, pp. 12 e 15). È dunque questo il senso in cui Platone raccomandava la geometria ai filosofi<sup>8</sup>, e perciò non si è autorizzati a estenderlo ulteriormente. Piuttosto io raccomando, come indagine sull'influsso della matematica sulle nostre forze spirituali e sulla sua utilità per la formazione scientifica in generale, un saggio molto profondo e istruttivo, apparso in forma di recensione a un libro di Whewell<sup>9</sup> sul numero del gennaio 1836 della «Edinburgh Review»: il suo autore, che più tardi l'ha pubblicata a suo nome insieme ad alcuni altri saggi, è W. Hamilton, professore di logica e metafisica in Scozia. Essa ha trovato anche un tedesco che l'ha tradotta dall'edizione inglese del 1836, ed è apparsa separatamente sotto il titolo *Sull'utilità e l'inutilità della matematica*<sup>10</sup>. Il risultato che essa consegue è che il valore della matematica è solo un valore mediato, vale a dire che consiste solo nella sua applicabilità a scopi che sono raggiungibili soltanto attraverso di essa; in sé, però, la matematica lascia lo spirito là dove lo ha trovato, e non solo non è in alcun modo d'aiuto alla sua educazione e al suo sviluppo, ma anzi addirittura li ostacola. Questo risultato non solo viene conseguito attraverso un'indagine approfondita sull'attività dello spirito in matematica, ma è anche confermato da una dottissima massa di esempi e di autorità. L'unica utilità immediata che viene lasciata alla matematica è che essa è in grado di abituare le teste instabili e

una e individua» (ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 6, 987b14-18; trad. it. cit., vol. II, pp. 35-37).]

<sup>8</sup> [Cfr. anche PLATONE, *Repubblica*, VII, 526c-527c, dove la geometria viene indicata come una delle discipline necessarie alla formazione dei guardiani dello Stato.]

<sup>9</sup> [Il naturalista e filosofo William Whewell (1794-1866), una delle figure più significative dell'Ottocento britannico, si occupò principalmente di storia e filosofia della scienza.]

<sup>10</sup> [Cfr. W. HAMILTON, *On the study of mathematics as an exercise of mind*; trad. ted., *Über den Werth und Umwerth der Mathematik, als Mittel der boerer geistigen Ausbildung*, Cas- sel 1836. Il filosofo scozzese Sir William Hamilton (1788-1856) fu professore di logica e metafisica a Edimburgo.]

145 volubili a mantenere costante la loro attenzione. – Persino Cartesio, che pure era celebre come matematico, dava proprio questo giudizio della matematica. Nella | *Vie de Descartes* del Baillet, 1693, libro II, cap. VI, p. 54, si dice: «Sa propre expérience l'avait convaincu du peu d'utilité des mathématiques, surtout lorsqu'on ne les cultive que pour elles mêmes. – Il ne voyait rien de moins solide, que de s'occuper de nombres tout simples et de figures imaginaires, eccetera»<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> [«La sua esperienza personale l'aveva persuaso della scarsa utilità delle matematiche, soprattutto quando le si coltiva di per se stesse. – Non c'era niente per lui meno consistente che l'occuparsi di semplici numeri e di figure immaginarie». De *La vie de Mr. Descartes del Baillet* (Mabre Cramoysi, Paris 1693) si veda la trad. it. curata da L. Pezzillo, Adelphi, Milano 1996.]

## Capitolo 14

### L'associazione di idee

La presenza di rappresentazioni e di pensieri nella nostra coscienza è sottoposta al principio di ragione, nelle sue diverse forme, così strettamente come il moto dei corpi è sottoposto alla legge di causalità. È altrettanto impossibile che un corpo possa mettersi in movimento senza una causa, come che un pensiero si presenti nella coscienza senza un'occasione. Ora, questa occasione o è un'occasione *esterna*, ossia un'impressione prodotta sui sensi, oppure è un'occasione *interna*, vale a dire che è a sua volta un pensiero che ne produce un altro per mezzo dell'*associazione*. A sua volta quest'ultima si basa o su una relazione di ragione-conseguenza tra i due, oppure invece sulla loro somiglianza, anche per semplice analogia, o infine sulla simultaneità con cui sono stati concepiti per la prima volta, la quale, a sua volta, può avere la propria ragione nella vicinanza spaziale dei loro oggetti. Questi ultimi due casi sono indicati dall'espressione *à propos*<sup>1</sup>. Quanto al valore intellettuale di una testa, esso è caratterizzato dal prevalere sugli altri di uno di questi tre nessi che rendono possibile l'associazione dei pensieri: il primo di essi avrà il predominio nelle teste pensanti e profonde; il secondo in quelle argute, ingegnose, poetiche; l'ultimo in quelle limitate. Non meno caratteristico è il grado di facilità – lo chiamiamo prontezza di spirito – con cui un pensiero ne richiama altri che si trovano con esso in una qualche relazione. Ma l'impossibilità che un pensiero si presenti senza la sua occasione sufficiente, anche in presenza della più forte volontà di suscitargli, è dimostrata da tutti i casi in cui ci affatichiamo invano di ricordarci di qualche cosa, e proviamo a passare in rassegna l'intera riserva dei nostri | pensieri per trovarne qualcuno che sia associato con quello che stiamo cercando: se troviamo quello, ecco che ci viene in mente anche l'altro. Colui il quale vuole richiamare alla mente un ricordo cerca sempre anzitutto un filo al quale esso

<sup>1</sup> [Pertinente.]

si connetta attraverso l'associazione di idee. La mnemotecnica si basa su questo: essa vuole fornirci, per tutti i concetti, i pensieri o le parole da tenere in mente, delle occasioni che possano essere ritrovate con facilità. Il guaio però è che anche queste stesse occasioni debbono prima venire ritrovate, e quindi hanno a loro volta bisogno di un'occasione. Quanta importanza abbia, nel ricordo, l'occasione si può dimostrare osservando come una persona che abbia letto una cinquantina di aneddoti in un libro, mettendolo poi da parte, a volte potrà, subito dopo, non riuscire a rammentarsene nemmeno uno; se però si presenta un'occasione favorevole, o se gli viene in mente un pensiero che abbia una qualche analogia con uno di quegli aneddoti, allora ecco che anche l'aneddoto gli torna subito in mente e, data l'occasione opportuna, gli possono tornare in mente persino tutti e cinquanta. E lo stesso vale per tutto quello che si legge. – In fondo, la memoria immediata che abbiamo delle parole, quella cioè che non è stata ottenuta attraverso le arti della mnemotecnica, e con essa tutta quanta la nostra capacità di linguaggio, si basa sull'associazione immediata dei pensieri. – L'apprendimento del linguaggio consiste infatti in questo, che noi concateniamo insieme una volta per sempre un concetto con una parola, in modo tale che sempre, con questo concetto, ci venga in mente questa parola e con questa parola sempre questo concetto. Lo stesso processo lo dobbiamo poi ripetere per imparare una nuova lingua. Se però noi impariamo una lingua solo per usarla passivamente e non attivamente, ossia per leggerla e non per parlarla, come si verifica il più delle volte con il greco, allora la concatenazione sarà unilaterale, in quanto è vero che con la parola ci verrà in mente il concetto, ma non sempre con il concetto ci verrà in mente la parola. Lo stesso procedimento che si verifica con la lingua ad alcuni capita anche con l'apprendimento di ogni nuovo nome proprio. A volte però non ci fidiamo di collegare immediatamente con il pensiero a questa persona, o città, fiume, montagna, pianta, animale, ecc., il suo nome in modo così stabile da ricondurci automaticamente ad esso; in questo caso ci aiutiamo mnemonicamente e colleghiamo l'immagine della persona, o della cosa, con una qualche caratteristica intuitiva il cui nome ricorra nel loro. Tuttavia questa è solo un'impalcatura provvisoria che ci serve d'appoggio: più tardi la lasciamo cadere, in quanto l'associazione dei pensieri diventa un'associazione immediata.

La ricerca di un filo che ci consenta di ricordare si mostra in modo caratteristico quando c'è un sogno che, al risveglio, abbia-

mo dimenticato, e noi andiamo invano alla ricerca di ciò che fino a pochi minuti prima ci occupava con la potenza della presenza più luminosa e che adesso è svanito del tutto; ragion per cui acciuffiamo qualche impressione residua dalla quale penda un filo che, per via di associazione, sia in grado di far ritornare quel sogno nella nostra coscienza. Persino quando ci si risveglia da un sonno magnetico-sunnambolico il ricordo dovrebbe a volte essere possibile attraverso un segno sensibile trovato nella veglia; è quello che sostiene Kieser, *Tellurismus*, vol. II, p. 271<sup>2</sup>. Dalla stessa impossibilità che un pensiero si presenti senza un'occasione che lo susciti deriva anche il fatto che, se noi ci proponiamo di fare qualcosa in un determinato tempo, questo può accadere solo o se fino a quel momento non pensiamo a nient'altro, o se invece in quel determinato tempo c'è qualcosa che ce lo ricorda, un qualcosa che può essere o un'impressione esterna preparata per questo, o anche un pensiero a sua volta provocato regolarmente. Entrambe le alternative appartengono allora alla classe dei motivi. – Ogni mattina, al risveglio, la coscienza è una *tabula rasa*, che però rapidamente si riempie di nuovo. Anzitutto, infatti, subentra l'ambiente della sera precedente, che ci richiama alla mente quello che noi proprio in quell'ambiente abbiamo pensato; poi ad esso si collegano gli eventi del giorno prima, e così ogni pensiero ne richiama rapidamente un altro, fino a che tutto quello che ci ha occupati ieri torna a esistere di nuovo. La possibilità che ciò avvenga in modo conveniente dipende dalla salute della mente, in contrapposizione alla follia che, come abbiamo mostrato nel terzo libro, consiste appunto nel fatto che nella connessione dei ricordi si producono delle grandi lacune. Come però il sonno interrompa del tutto il filo dei ricordi, così che quest'ultimo deve venire riannodato da capo ogni mattina, lo vediamo nelle singole imperfezioni di questa operazione; a volte, per esempio, non riusciamo più a ricordarci al mattino una melodia che la sera prima ci era ronzata nella testa sino alla nausea.

Un'eccezione a quanto abbiamo detto sembra essere costituita

<sup>2</sup> [Cfr. D. G. KIESER, *System des Tellurismus oder Thierischen Magnetismus. Ein Handbuch für Naturforscher und Ärzte* («Sistema del tellurismo o magnetismo animale. Manuale per naturalisti e medici»), 2 voll., Herbig, Leipzig 1822. L'autore è il medico e botanico Dietrich Georg Kieser (1779-1862). Nel magnetismo animale – la dottrina fondata dal medico Franz Anton Mesmer (1734-1815) verso la fine del XVIII secolo, secondo la quale è possibile agire a distanza su un individuo grazie al fluido che lega l'uno all'altro tutti gli organismi viventi – Schopenhauer vide «la più palpabile conferma fattuale della [propria] dottrina della onnipotenza e del [...] carattere sostanziale della Volontà» (*Cogitata I*, in HN, IV, 1, p. 30. Cfr. comunque l'intero n. 190, pp. 29-30).]

148 dai casi in cui un pensiero, oppure un'immagine della fantasia, ci vengono in mente | all'improvviso e senza l'intervento di un'occasione della quale siamo coscienti. Tuttavia si tratta per lo piú di un'impressione sbagliata, che deriva dal fatto che l'occasione era cosí insignificante mentre il pensiero era cosí chiaro e interessante, che quest'ultimo l'ha istantaneamente rimossa dalla coscienza; a volte, però, un tal genere di improvvisa comparsa di una rappresentazione può avere come causa delle impressioni corporee interne che possono derivare o dall'azione reciproca delle parti del cervello, o da quella del sistema nervoso organico sul cervello.

In generale, la realtà effettiva del processo del pensiero dentro di noi non è mai cosí semplice come la sua teoria; in questo caso, infatti, ci sono diverse complicazioni. Per chiarirci la questione, paragoniamo la nostra coscienza a uno specchio d'acqua di una certa profondità: i pensieri di cui siamo chiaramente coscienti sono solo la superficie; la massa dell'acqua rappresenta invece l'indistinto, il sentimento, il rivivere le intuizioni e le esperienze in generale, mescolati con la disposizione della nostra propria volontà, che costituisce il nucleo del nostro essere. Ora, questa massa che costituisce l'intero della coscienza è, in misura maggiore o minore, a seconda dell'entità della vivacità intellettuale, continuamente in movimento, e ciò che, in conseguenza di tale movimento, affiora in superficie, sono le immagini chiare della fantasia o i pensieri distinti, consapevoli, espressi in parole, e le deliberazioni della volontà. Raramente l'intero processo del nostro pensare e del nostro deliberare si trova sulla superficie, cioè consiste di una concatenazione di giudizi pensati in modo chiaro e distinto, sebbene noi ci sforziamo di pensarlo in questo modo per poterne rendere conto a noi stessi e agli altri; abitualmente, invece, questo processo si svolge nelle oscurità del profondo, dove ruminiamo il materiale ricevuto dall'esterno rielaborandolo e trasformandolo in pensieri; il che avviene quasi da sé, in modo cosí inconsapevole come la trasformazione degli alimenti negli umori e nelle sostanze del corpo. Deriva da ciò che noi spesso non siamo in grado di dar conto del prodursi dei nostri pensieri piú profondi: essi sono il parto della nostra interiorità piú segreta. Giudizi, ispirazioni, deliberazioni sorgono inaspettatamente da quella profondità, e noi stessi ce ne meravigliamo. Una lettera ci porta delle notizie inaspettate, importanti, che portano lo scompiglio nei nostri pensieri e nei nostri motivi; per un po' ci sbarazziamo della questione e non ci ripensiamo piú; ma dopo due, tre, quattro giorni, ecco che, alle volte,

149 tutta la situazione | con la quale abbiamo a che fare si ripresenta con chiarezza davanti a noi. La coscienza è la mera superficie del nostro spirito; di esso, come della superficie terrestre, non conosciamo le interne profondità, ma solo il guscio esterno<sup>3</sup>.

Ciò che però mette in azione la stessa associazione di pensieri, della quale sopra abbiamo esposto le leggi, è, in ultima istanza, o, nel segreto della nostra interiorità, la *volontà*, che spinge il suo servitore, l'intelletto, a mettere in fila, a seconda dell'entità delle sue forze, pensieri su pensieri, a richiamare alla mente il simile e il simultaneo, a riconoscere ragioni e conseguenze; giacché è nell'interesse della volontà che in generale si pensi in modo tale che diventi possibile orientarsi per tutti i casi a venire. Perciò la forma del principio di ragione, che governa e mantiene in attività l'associazione dei pensieri, è, in buona sostanza, la legge della motivazione: ciò che guida la sensibilità e la induce a seguire, in questa o in quella direzione, l'analogia o un'associazione di pensieri d'altro genere, è infatti la volontà del soggetto pensante. Ora, come dunque qui le leggi che regolano i nessi delle idee sussistono solo sulla base della volontà, cosí anche il nesso causale dei corpi nel mondo reale sussiste propriamente solo sulla base della volontà che si manifesta nei suoi fenomeni; ragion per cui la spiegazione basata sulle cause non è mai una spiegazione assoluta ed esaustiva, e rimanda invece come propria condizione alle forze naturali, la cui essenza è costituita appunto dalla volontà come cosa in sé; – con il che io certamente ho anticipato il contenuto del libro seguente.

Ora, poiché però le occasioni *esterne* (sensibili) della presenza delle nostre rappresentazioni, proprio come quelle *interne* (le associazioni di pensieri), ed entrambe indipendentemente le une dalle altre, agiscono in continuazione sulla coscienza, per questo si producono da ciò le frequenti interruzioni del corso dei nostri pensieri, che provocano una certa frammentazione e una certa confusione nel nostro pensiero, che fanno parte di quelle sue imperfezioni non eliminabili che adesso prenderemo in considerazione in un capitolo specifico.

<sup>3</sup> [Cfr. *Parerga II*, § 340, pp. 813-14: «Tutto ciò che nell'uomo è originario, e perciò genuino, agisce, come le forze della natura, in modo inconscio. Ciò che è passato attraverso la coscienza è, appunto perciò, diventato una rappresentazione: ne discende che la manifestazione di questa coscienza è, in un certo senso, la comunicazione di una rappresentazione. In conformità con ciò tutte le qualità del carattere e dello spirito che reggono alla prova sono d'origine inconscia, e soltanto come tali esse producono un'impressione profonda».]

## Le imperfezioni essenziali dell'intelletto

La nostra autocoscienza non ha come forma lo spazio, bensì il tempo; è per questo che il nostro pensare non procede per sé, come il nostro intuire, secondo tre dimensioni, bensì secondo una sola, vale a dire lungo una linea priva di larghezza e profondità. Di qui scaturisce la gran parte delle imperfezioni essenziali del nostro intelletto. Noi possiamo infatti conoscere tutto solo in successione e diventare consapevoli soltanto di una cosa per volta; anzi, anche di quest'unica cosa possiamo diventare consapevoli solo a condizione che, nel frattempo, ci siamo dimenticati di tutto il resto, e che dunque del resto non siamo nemmeno consapevoli, come se, in quel lasso di tempo, il resto avesse cessato di esistere. Per questa sua caratteristica, il nostro intelletto è un telescopio dotato di un campo visivo molto ristretto, appunto perché la nostra coscienza non è in alcun modo qualcosa di immobile, quanto piuttosto una realtà che fluisce. L'intelletto apprende insomma solo per successione, e deve, per afferrare una cosa, lasciar andare l'altra, senza trattenerne per sé nient'altro che le tracce, le quali per di più diventano sempre più deboli. Il pensiero che in questo momento mi impegna intensamente deve, dopo un breve lasso di tempo, sfuggirmi del tutto; ora, se nel frattempo sopraggiunge per di più una notte di sonno profondo, allora può anche accadere che quel pensiero non lo ritrovi più affatto, a meno che non sia connesso con il mio interesse personale, vale a dire con la mia volontà, la quale rimane sempre la padrona del campo.

Da questa imperfezione dell'intelletto dipende il carattere rapido e spesso frammentario del corso del nostro pensiero, cui ho già fatto cenno nelle battute conclusive del capitolo precedente, e dal quale scaturisce il carattere inevitabilmente dispersivo del nostro pensiero. In parte infatti in esso si introducono dall'esterno, disturbandolo e interrompendolo, le impressioni sensibili che a ogni istante lo costringono a occuparsi delle cose più disparate; in parte, seguendo il filo dell'associazione,

un pensiero ne attira a sé un altro, e viene qui soppiantato da esso; in parte, infine, è anche l'intelletto stesso a non essere capace di concentrarsi molto a lungo e con continuità su di un solo pensiero: invece, come l'occhio, quando fissa a lungo un solo oggetto, finisce per non vederlo più distintamente, in quanto i suoi contorni si fanno incerti, si confondono, sino a che da ultimo tutto diventa oscuro, così, attraverso un lungo e continuo lambiccarsi il cervello su di una sola questione, anche il pensiero a poco a poco si confonde, si annebbia e finisce per diventare completamente ottuso. Perciò ogni meditazione o deliberazione che si svolga per buona sorte senza essere disturbata, ma che non sia ancora stata condotta a termine, anche quando concerne la questione per noi più importante e che ci sta maggiormente a cuore, dopo un certo periodo tempo, che varia da individuo a individuo, la dobbiamo mettere da parte e dobbiamo congedare il suo oggetto, per quanto possa essere per noi molto interessante, dalla coscienza, per cominciare a occuparci, per quanto pressante sia ancora su di noi la cura della questione che ci interessa, di cose insignificanti e che ci sono indifferenti. Ora, in questo lasso di tempo quell'oggetto così importante per noi non è più presente: adesso è, come il calore nell'acqua fredda, l'attentive. Se noi ora, in un tempo diverso, lo riprendiamo in considerazione, giungiamo ad esso come se si trattasse di una questione nuova, nella quale ci dobbiamo orientare nuovamente, anche se riusciamo a farlo più rapidamente, e anche la sua impressione gradevole o sgradevole sulla nostra volontà si presenta daccapo. E anche noi, nel frattempo, non siamo del tutto gli stessi quando facciamo ritorno ad essa. Giacché, con la mescolanza fisica degli umori e con la tensione dei nervi che, con le ore, i giorni e la stagioni cambiano in continuazione, mutano anche la nostra disposizione d'animo e il nostro punto di vista; oltre a ciò, le rappresentazioni estranee, che si sono presentate in quel lasso di tempo, hanno lasciato indietro una risonanza, il cui suono ha un'influenza su quelle seguenti. Perciò la stessa questione, in tempi diversi, al mattino, la sera, al pomeriggio, oppure il giorno dopo, ci sembra spesso molto diversa: punti di vista contrapposti su di essa adesso si urtano reciprocamente e aumentano il nostro dubbio. È per questo che si dice che la notte porta consiglio e che, per le decisioni di grande importanza, è necessario un lungo periodo di riflessione. Ora, anche se questa condizione del nostro intelletto, che deriva dalla sua stessa debolezza, ha i suoi evidenti svantaggi, presenta d'altra parte il vantaggio che noi, dopo esser-



ci distratti e rigenerati fisicamente, possiamo fare ritorno alla nostra faccenda quasi come fossimo delle persone diverse, freschi ed estranei, e considerarla nuovamente sotto una luce assai differente. – Da tutto questo è chiaro che la coscienza e il pensiero umani sono, per loro natura, necessariamente frammentari, ragion per cui i risultati teoretici o pratici che riusciamo a conseguire grazie alla  
 152 | combinazione di tali frammenti finiscono per essere, il più delle volte, difettosi. Oltre a ciò, la nostra coscienza pensante somiglia a una lanterna magica, nel cui fuoco può apparire solo una figura alla volta, e nella quale ciascuna immagine, anche se raffigura ciò che vi è di più nobile, deve comunque svanire rapidamente, per far posto alle immagini più eterogenee, persino a quelle più volgari. – Nelle faccende pratiche vengono fissati in generale i piani e le deliberazioni più importanti; a questi però se ne subordinano, come mezzi al fine, altri, e a questi ultimi, a loro volta, altri ancora, e così via sino a che non si è discesi sino alla singola azione particolare, che deve essere messa in atto in concreto. Ora però, essi non vengono attuati in una successione adeguata alla loro dignità ma, mentre siamo occupati con i piani in grande e in generale, dobbiamo combattere con le minuzie più insignificanti e con le preoccupazioni del momento, con il che la nostra coscienza diventa ancora più malferma. In generale, le occupazioni spirituali di ordine teoretico rendono inadatti agli affari pratici, e questi ultimi, viceversa, rendono inadatti a quelle occupazioni.

In conseguenza di quella inevitabile dispersione e frammentarietà di tutti i nostri pensieri, di cui abbiamo parlato, e del miscuglio di rappresentazioni eterogenee che ne deriva, che si ritrova anche nello spirito umano più nobile, noi abbiamo propriamente solo una conoscenza dimidiata, con la quale procediamo a tentoni di qua e di là nel labirinto della nostra vita e nell'oscurità delle nostre ricerche; e qualche volta degli sprazzi di lucidità illuminano come lampi il nostro cammino. Ma che cosa ci si può aspettare in generale da teste, la più saggia delle quali è ogni notte lo scenario dei sogni più stravaganti e più insensati, e che, quando esce da essi, deve ogni volta riprendere da capo il filo delle proprie meditazioni? È evidente che una coscienza che è sottoposta a così ingenti limitazioni è poco adatta a esplorare il mistero del mondo, e che un'aspirazione di questo genere non potrebbe che apparire strana e penosa a esseri che appartenessero a una specie più elevata, il cui intelletto non avesse il tempo come propria forma e il cui pensiero possedesse perciò una vera organicità e una vera

unità. Anzi, c'è persino da stupirsi che noi, con un miscuglio così fortemente eterogeneo di frammenti di rappresentazioni e di pensieri di ogni specie che si incrociano in continuazione nella nostra testa<sup>1</sup>, non ci imbrogliamo completamente, ma riusciamo invece sempre a orientarci e a adattare tutti quei frammenti l'uno all'altro. È evidente che deve pur esistere un filo semplice lungo il quale tutto si viene a disporre: ma qual è questo filo? – La memoria da sola non è sufficiente, dato che ha delle limitazioni costitutive, delle quali parlerò tra poco, ed è inoltre straordinariamente imperfetta e infedele. L'Io logico, o anche l'unità sintetica trascendentale dell'appercezione<sup>2</sup>, sono espressioni e spiegazioni che difficilmente potranno servire a rendere comprensibile la questione, ma che piuttosto faranno pensare a qualcuno: «Complicati, gli ingegni. Ma i regoli non li alzano»<sup>3</sup>.

Il principio di Kant, «L'Io penso deve accompagnare tutte le nostre rappresentazioni»<sup>4</sup>, è insufficiente, giacché l'Io è una grandezza sconosciuta, ossia un mistero a se stesso. – Ciò che dà unità e coesione alla coscienza e che, attraversando tutte quante le sue rappresentazioni, ne costituisce la base, il sostegno permanente, non può dipendere a sua volta dalla coscienza, e non può quindi in alcun modo essere una rappresentazione; dev'essere piuttosto il *prius* della coscienza e la radice dell'albero di cui essa è il frutto. E questo qualcosa, dico io, è la volontà: essa soltanto è invariabile e assolutamente identica, ed è ancora essa che, per i propri fini, ha prodotto la coscienza. Perciò essa è anche ciò che le conferisce unità e ne tiene insieme tutte le rappresentazioni e tutti i pensieri, accompagnandola come una sorta di ininterrotto basso continuo. Senza di essa l'intelletto non avrebbe più unità di coscienza di quanta ne avrebbe uno specchio nel quale, in successione, si rifletta ora questo, ora quello; o, tutt'al più, di quanta ne abbia uno specchio convesso, i cui raggi convergano in un punto immaginario situato dietro la sua superficie. Nella coscienza, dunque, di permanente e di immodificabile non c'è che la volontà. È essa a tenere uniti tutti i pensieri e tutte le rappresentazioni, come mez-

<sup>1</sup> [Le ultime parole vengono omesse da *Supplementi* 1930, tomo I, p. 144.]

<sup>2</sup> [Cfr. le pagine che Kant dedica a questa figura nella *Critica della ragione pura* (*Analistica trascendentale*, Libro I, cap. II, in particolare i §§ 16-18, pp. 162-67).]

<sup>3</sup> [«Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel» (J. W. GOETHE, *Faust*, I, 671; trad. it. di F. Fortini, Mondadori, Milano 1980<sup>4</sup>, p. 55).]

<sup>4</sup> [Cfr. *Critica della ragione pura*, Parte I, *Analistica trascendentale*, Libro I, cap. II, sez. II, § 16, p. 162.]

zi per i propri scopi, a tingerli con il colore del proprio carattere, del proprio umore e del proprio interesse, a tenere sotto controllo l'attenzione<sup>5</sup>, e tiene in mano il filo dei motivi, la cui influenza mette in attività, da ultimo, anche la memoria e l'associazione di idee; in fondo, è della volontà che si parla quando, in un giudizio, compare la parola «Io». La volontà è dunque il vero, ultimo punto di unità della coscienza e il legame di tutte le sue funzioni e di tutti i suoi atti; essa tuttavia non appartiene all'intelletto, ma ne è invece solo la radice, l'origine e la guida.

<sup>154</sup> | Dalla forma del tempo e dalla dimensione unitaria della serie delle rappresentazioni, in ragione della quale l'intelletto, per concepire una cosa, deve abbandonare tutto il resto, seguono tanto la sua dispersione quanto la sua *memorabilità*. La maggior parte di ciò che ha abbandonato l'intelletto non lo recupera più; tanto più che il recuperarlo dipende dal principio di ragione, e ha dunque bisogno di un'occasione che gli può essere offerta solo dall'associazione dei pensieri e dalla motivazione; un'occasione che, tuttavia, può essere tanto più lontana e insignificante quanto più la nostra sensibilità nei suoi confronti viene accentuata dall'interesse per l'oggetto. Ora però, la memoria, come ho già mostrato nel mio saggio dedicato al principio di ragione, non è un contenitore, bensì una mera capacità, acquisita con l'esercizio, di produrre a piacere delle rappresentazioni<sup>6</sup>, le quali perciò devono sempre venire tenute in esercizio per mezzo della ripetizione; diversamente, esse a poco a poco vanno perdute. Di conseguenza il sapere, anche quello della testa più colta, è presente solo *virtualiter*, come un esercizio acquisito producendo certe rappresentazioni; *actualiter*, viceversa, anch'esso è limitato a un'unica rappresentazione, e solo di quest'unica è, in un determinato momento, consapevole. Si produce di qui un curioso contrasto fra ciò che sa in potenza e ciò che sa in atto, vale a dire tra il suo sapere e quello che pensa di volta in volta: il primo è una massa immensa, sempre un po' caotica, il secondo è un unico pensiero distinto. La relazione è simile a quella che sussiste tra le innumerevoli stelle del cielo e il ristretto campo visivo del telescopio; il che balza agli occhi in modo del tutto chiaro quando, all'occasione, ci si vuole rammentare con precisione di un unico elemento particolare del proprio sapere, e ci si rende conto di quanto tempo e di quanta fatica ci vogliono

<sup>5</sup> [L'inciso è omissso da *Supplementi* 1930, tomo I, p. 145.]

<sup>6</sup> [Cfr. *Quadruplici* II, § 45.]

per rintracciarlo in mezzo a quel caos. La rapidità nel compiere questa operazione è un dono particolare, ma dipende molto anche dal giorno e dall'ora; per questo talvolta la memoria ci nega il suo servizio persino in cose che, in altri momenti, abbiamo facilmente a portata di mano. Questa considerazione ci sollecita a cercare di ottenere, dai nostri studi, più una comprensione corretta che l'accrescimento dell'erudizione, e a persuaderci che la qualità del sapere è più importante della sua quantità. Quest'ultima non fa che aumentare lo spessore dei libri, l'altra conferisce loro profondità e, a un tempo, stile: è infatti di una grandezza *intensiva*, mentre l'altra è meramente estensiva. Essa consiste nella chiarezza e nella compiutezza dei concetti, oltre che nella purezza e nella correttezza delle conoscenze intuitive che ne costituiscono il fondamento; perciò il sapere nella sua interezza ne viene permeato in ogni sua parte, ed è in conformità di ciò che esso ha molto o poco valore. Con un sapere quantitativamente ridotto, ma di buona qualità, si realizza di più che con un sapere quantitativamente sovrabbondante ma di cattiva qualità. –

La conoscenza più perfetta e più soddisfacente è quella intuitiva; essa però è strettamente limitata al singolare, all'individuale. L'abbracciare la molteplicità e la diversità in una sola rappresentazione è possibile solo attraverso il *concetto*, ossia attraverso l'omissione delle differenze, ragion per cui abbiamo a che fare con un tipo di rappresentazione molto imperfetta. Non c'è dubbio che anche il singolare può essere compreso immediatamente come se fosse un universale, quando viene innalzato alla condizione dell'*idea* (platonica); ma compiendo questa operazione, che io ho analizzato nel terzo libro, anche l'intelletto oltrepassa i limiti dell'individualità e quindi del tempo; e comunque si tratta sempre e solo di un'eccezione.

Queste imperfezioni, che sono intrinseche ed essenziali all'intelletto, vengono ulteriormente accresciute da un disturbo che gli è in certo qual modo esterno, e che tuttavia è inevitabile: si tratta dell'influenza che, in tutte le sue operazioni, viene esercitata dalla *volontà* non appena essa sia in qualche modo partecipe del risultato. Ogni passione, anzi, persino ogni inclinazione o repulsione, tinge gli oggetti della conoscenza con il proprio colore. La più comune è la falsificazione che il desiderio e la speranza esercitano sulla conoscenza, in quanto ci fanno credere che sia probabile e quasi certo ciò che è a mala pena possibile e ci rende quasi incapaci di scorgere gli ostacoli; la paura agisce nella stessa maniera; e in modo analogo

agisce ogni opinione precostituita, ogni parzialità e, come abbiamo detto, ogni interesse, ogni spinta e ogni impulso della volontà.

A tutte queste imperfezioni dell'intelletto si aggiunge infine anche il fatto che esso invecchia insieme al cervello, vale a dire che, come tutte le funzioni fisiologiche, anch'esso, con il passare degli anni, perde la propria energia, e questo accresce non di poco tutte le sue imperfezioni.

156 La difettosa costituzione dell'intelletto, della quale abbiamo parlato qui, non ci stupirà se volgiamo lo sguardo alla sua origine | e alla sua destinazione, come le ho dimostrate nel secondo libro. La natura lo ha prodotto perché fosse al servizio di una volontà individuale: esso è perciò determinato a riconoscere le cose solo in quanto esse forniscono dei motivi a una volontà di tal genere; non invece a conoscerle in modo approfondito, o a comprendere il loro essere in sé. L'intelletto umano è solo un'estensione più elevata di quello animale; e dato che quest'ultimo è interamente limitato al presente, anche il nostro conserva delle tracce profonde di questa limitazione. La nostra memoria e la nostra reminiscenza sono perciò qualcosa di molto imperfetto: quanto poco, di ciò che abbiamo fatto, vissuto, appreso, letto, siamo in grado di richiamare alla mente! E anche questo poco, per lo più, solo a fatica e in modo imperfetto. Per la stessa ragione ci riesce così difficile liberarci dalle impressioni del presente. – L'incoscienza è la condizione originaria e naturale di tutte le cose, ed è quindi anche la base dalla quale, in alcune particolari specie di esseri viventi, proviene, come loro più alta fioritura, la coscienza, anche se la condizione di incoscienza continua comunque sempre a essere quella prevalente. Conformemente a ciò, gli esseri viventi sono per la maggior parte privi di coscienza; e tuttavia agiscono secondo le leggi della propria natura, vale a dire secondo la propria volontà<sup>7</sup>. Le piante possiedono tutt'al più un debolissimo analogo della coscienza, gli animali inferiori ne hanno appena un barlume. Ma anche dopo che, attraversando tutta la serie delle specie animali, la coscienza si è elevata sino all'uomo, alla base di essa resta comunque sempre l'incoscienza della pianta, dalla quale è scaturita e della quale restano tracce nella necessità del sonno, come appunto anche in tutte quelle grandi ed essenziali imperfezioni di cui abbiamo appena parlato, che sono proprie di ogni intelletto prodotto da funzioni fisiologiche; e di un intelletto diverso non possediamo alcun concetto.

<sup>7</sup> [Supplementi 1930, tomo I, p. 147, omette l'intera proposizione.]

Le imperfezioni essenziali delle quali abbiamo appena dimostrato la presenza vengono però inoltre sempre ulteriormente accresciute, nei singoli casi, da quelle non essenziali. L'intelletto non è mai, da ogni punto di vista, quel che potrebbe eventualmente essere: le sue perfezioni possibili si contrappongono al punto da escludersi a vicenda. Per questo nessuno può essere simultaneamente Platone e Aristotele, oppure Shakespeare e Newton, o Kant e Goethe. Le imperfezioni dell'intelletto, viceversa, possono benissimo convivere insieme, ragion per cui l'intelletto, nella realtà effettiva, si mantiene il più delle volte ben al di sotto di ciò | che potrebbe essere. Le sue funzioni dipendono da così tante condizioni (le quali ci sono date unicamente nel fenomeno e che possiamo cogliere solo come condizioni anatomiche e fisiologiche) che un intelletto che eccella in modo inequivocabile anche in una sola direzione appartiene alle più rare manifestazioni della natura; è appunto per questo che le produzioni di un intelletto di questo genere<sup>8</sup> vengono conservate per millenni; anzi, qualsiasi reliquia che provenga da un individuo così dotato diventa una gemma preziosa. Tra un intelletto di questo genere e quello che si avvicina all'idiozia ci sono innumerevoli gradazioni. Ora, in conformità ad esse, l'orizzonte spirituale di ciascuno si configura in modi molto diversi: si va dal mero coglimento del presente, di cui è capace persino l'animale, alla capacità di abbracciare anche l'ora successiva, a quella di abbracciare la giornata intera, e persino il giorno dopo, la settimana, l'anno, la vita, i secoli, i millenni, sino a una coscienza che ha quasi costantemente presente, sia pure con i chiaroscuri tipici della luce del crepuscolo, l'orizzonte dell'infinità, e i cui pensieri acquistano perciò un carattere adeguato a quest'ultima. – Inoltre quella differenza tra le intelligenze si manifesta nella rapidità del loro pensare, alla quale va attribuita una grande importanza e che può essere così diversamente e variamente graduata come quella dei punti del raggio di un disco ruotante. La distanza tra conseguenze e ragioni che il pensiero di ciascuno è in grado di coprire sembra stare in una relazione determinata con la rapidità del pensare, in quanto la massima tensione della potenza del pensiero può in generale essere mantenuta solo per un tempo brevissimo, ed è proprio solo mentre essa dura ancora che un pensiero si lascia pensare a fondo nella sua perfetta unità; ragion per cui è rilevante fi-

157

<sup>8</sup> [Incompleto in Supplementi 1930, tomo I, p. 148.]

no a dove un intelletto sia in grado di seguirlo in un così breve lasso di tempo, e dunque quanta strada l'intelletto sia in grado di percorrere in esso. D'altra parte, in qualcuno la rapidità può venire rimpiazzata dalla maggiore durata del lasso di tempo in cui si riesce ad avere un pensiero perfettamente unitario. Verosimilmente, il pensare lento e durevole produce una mente matematica, quello rapido produce il genio: quello del genio è un volo, quello dell'altro un camminare sicuro su un terreno solido, passo dopo passo. Che però quest'ultimo modo di procedere non sia sufficiente neanche nelle scienze, non appena non ci si occupi più di mere grandezze bensì di giungere | all'essenza dei fenomeni, lo provano per esempio la teoria dei colori di Newton<sup>9</sup>, e, più tardi, lo sproloquio di Biot sugli anelli colorati<sup>10</sup>, che tuttavia sta in relazione con l'insieme delle teorie atomistiche della luce tipiche dei francesi, con le loro *molécules de lumière*<sup>11</sup> e, in generale, con la loro idea fissa di voler ricondurre tutto ciò che esiste in natura ad azioni puramente meccaniche. – Infine, la grande differenza individuale delle intelligenze, di cui stiamo parlando<sup>12</sup>, si mostra principalmente nel grado di chiarezza della comprensione, e quindi nella chiarezza del pensare nella sua interezza. Per l'uno è già comprendere ciò che per l'altro è in certo modo solo un notare; l'uno ha già raggiunto la meta quando l'altro è ancora all'inizio; per l'uno è la soluzione ciò che per l'altro è solo il problema. Questo dipende dalla qualità del pensare e del sapere, alla quale abbiamo già accennato sopra. Come nelle camere, anche nelle teste il grado di illuminazione è diverso. Questa qualità del pensare nella sua interezza la si scorre non appena si sono lette anche solo poche pagine di uno scrittore. Giacché lí ci si confronta subito con la sua intelligenza e si è

<sup>9</sup> [Cfr. p. 121, nota 41.]

<sup>10</sup> [Il fisico e astronomo francese Jean-Baptiste Biot (1774-1862), del quale si veda *Traité de physique expérimentale et mathématique* («Trattato di fisica sperimentale e matematica»), Deterville, Paris 1816, libro V, *Analisi della luce*, cap. IV: *Sulle riflessioni, le rifrazioni e i colori dei corpi sottili e trasparenti*. Gli «anelli colorati» ai quali accenna qui Schopenhauer, noti appunto come «anelli newtoniani», sono dei cerchi concentrici colorati che lo scienziato inglese ottenne mettendo «una lente su di una lastra di vetro» (HN, IX, p. 215; *Parerga II*, § 107, p. 262; si cfr. comunque l'intero cap. VII, *Sulla teoria dei colori*, pp. 236-65; e *La vista e i colori*, in particolare il cap. VIII: *Rapporto della presente teoria con quella di Newton*, pp. 57-60. Cfr. inoltre I. NEWTON, *Optikis* («Ottica»), London 1730, Libro I, Parte I, *Osservazioni riguardanti le riflessioni, le rifrazioni e i colori dei corpi sottili e trasparenti*; J. W. GOETHE, *Zur Farbenlehre*, Tübingen 1810, Parte I, sez. II, cap. XXXIII, § 452.)]

<sup>11</sup> [Molecole di luce.]

<sup>12</sup> [Incompleto in *Supplementi* 1930, tomo I, p. 149.]

chiamati a intenderne il senso; perciò, prima ancora di avere una conoscenza completa di che cosa costui ha pensato, si capisce già come pensa, ossia qual è la costituzione formale, la tessitura del suo pensiero, che rimane sempre la stessa in tutto ciò che egli pensa e di cui il suo modo di pensare e il suo stile conservano l'impronta. In questo si percepiscono subito il passo e l'andatura, la scioltezza e la leggerezza, persino le ali del suo spirito; o, viceversa, la sua pesantezza, rigidità, lentezza e le sue fattezze plumbee. Giacché, come la lingua è espressione dello spirito di un popolo, così lo stile è espressione dello spirito di uno scrittore, la sua fisionomia. Se, leggendo un libro, ci accorgiamo che ci sta conducendo in una regione più oscura della nostra, gettiamolo via; a meno che esso non ci serva solo per ricavarne dei dati di fatto e non dei pensieri. Se non è così, però, potremmo trarre vantaggio solo da quello scrittore il cui intelletto è più acuto e chiaro del nostro, da quello che sollecita il nostro pensiero e non lo frena, come fa invece la testa ottusa che ci vuole costringere a camminare, come fa lui, a passo di lumaca: quello scrittore, insomma, che, se ci capita talvolta di pensare con la sua testa, ci agevola e | ci sollecita in modo considerevole, e vicino al quale ci sentiamo condotti sin dove non saremmo stati in grado di giungere da soli. Goethe mi ha detto una volta che, quando leggeva una pagina di Kant, si sentiva come se fosse entrato in una stanza luminosa. Le teste non di buona qualità non sono tali solamente perché sono distorte e perciò giudicano in modo sbagliato; sono tali, invece, anzitutto perché tutto il loro pensiero manca di chiarezza e distinzione, come capita quando si guarda in un cannocchiale costruito malamente, attraverso il quale tutti i contorni appaiono indistinti e vaghi, e i diversi oggetti si confondono l'uno con l'altro. Essi perciò non avanzano alcuna richiesta di chiarezza concettuale, di fronte alla quale il debole intelletto di teste di questo genere fa marcia indietro; si aiutano invece con una sorta di chiaroscuro, nel quale, per acquietarsi, si danno da fare per affermare delle parole, soprattutto quelle che designano concetti astratti, inusuali e difficili a spiegarsi, come per esempio finito e infinito, sensibile e soprasensibile, l'idea dell'essere, le idee della ragione, l'assoluto, l'idea del bene, il divino, la libertà morale, la capacità di autocreazione, l'idea assoluta, soggetto-oggetto, e così via. Si avvolgono tranquillamente in esse, ritengono che esprimano effettivamente dei pensieri, e pretendono che gli altri se ne accontentino; e questo perché la vetta più alta della sapienza alla

quale essi sono in grado di giungere è costituita appunto dall'ave-  
re belle e pronte queste parole per soddisfare ogni possibile richie-  
sta. Questo smisurato appagarsi di parole è senz'altro  
caratteristico delle teste scadenti: esso dipende appunto dalla loro  
incapacità di concepire concetti chiari e distinti non appena essi  
debbono andare al di là delle relazioni più ordinarie e più sempli-  
ci, e quindi dalla debolezza e dalla pigrizia del loro intelletto: anzi,  
dalla segreta consapevolezza di tale situazione, che negli intellet-  
tuali è unita alla gravosa necessità, presto riconosciuta, di farsi  
passare per degli esseri pensanti, sí che, per soddisfare questa esi-  
genza in qualsiasi circostanza, ritengono opportuno avere da parte  
una tale riserva di parole pronte. Dev'essere davvero divertente  
vedere in cattedra un professore di filosofia di questa risma che,  
*bona fide*, recita uno sproloquio insensato di questo genere, illu-  
dendosi in tutta onestà, nel suo vaneggiamento, che si tratti ap-  
punto di pensieri; e davanti a lui gli studenti che, altrettanto *bona*  
*fide*, vale a dire vaneggiando allo stesso modo, ascoltano devota-  
mente e prendono appunti; mentre invece, in fondo, | né l'uno né  
160 gli altri vanno al di là delle parole, e sono piuttosto queste ultime,  
insieme al suono prodotto dal raschiare dei pennini sulla carta, a  
costituire, in quella situazione, l'unica realtà. Questo peculiare  
appagarsi di parole conduce più di qualsiasi altra cosa al  
perpetuarsi di ciò che è fallace. Giacché, appoggiato alle parole e  
alle frasi prese in consegna dai suoi predecessori, ciascuno, fidu-  
cioso, passa sopra a oscurità o problemi; ragion per cui questi ul-  
timi, passando inosservati secolo dopo secolo, si propagano di libro  
in libro e alla testa pensante, soprattutto in giovane età, viene il  
dubbio: è lui solo a essere incapace di capire, oppure effettivamen-  
te c'è qui qualcosa di non intelligibile? E ancora: il problema in-  
torno al quale girano tutti allo stesso modo con la stessa comica  
aria di serietà per gli altri non esiste affatto, o invece è solo che  
loro non lo vogliono vedere? È solo per questo che molte verità  
non vengono scoperte, perché nessuno ha il coraggio di guardare  
in faccia il problema e di affrontarlo direttamente. – Al contrario,  
la limpidezza dei pensieri e la chiarezza dei concetti che è caratte-  
ristica delle teste eminenti fanno sí che persino delle verità ben  
note, quando vengono esposte da l o r o, acquistino nuova luce, o  
quanto meno un nuovo fascino: nell'ascoltarli o nel leggerli è come  
se avessimo sostituito un cannocchiale cattivo con uno buono. Si  
legga per esempio anche solo l'esposizione delle verità fondamen-  
tali della meccanica e dell'ottica che si trova nelle *Lettere a una*

*principessa* di E u l e r o<sup>13</sup>. Dipende da questo l'osservazione fatta  
da Diderot nel *Nipote di Rameau*<sup>14</sup>, che solo i grandi maestri sono  
capaci di esporre davvero bene gli elementi di una scienza; appun-  
to perché solo loro capiscono davvero le cose e non contrabbanda-  
no mai parole per pensieri.

Si deve però sapere che le teste cattive sono la regola, quelle  
buone l'eccezione, quelle eminenti un'assoluta rarità, il genio un  
*portentum*. Se così non fosse, come sarebbe possibile che a un'uma-  
nità composta da ottocento milioni di individui sia rimasto, dopo  
seimila anni, ancora così tanto da scoprire, da inventare, da ide-  
are e da dire? L'intelletto è destinato solamente alla conservazio-  
ne dell'individuo e, di regola, è appena sufficiente a tale scopo.  
La natura però è stata saggia a essere così parca nel distribuirne  
una quantità maggiore, giacché una mente limitata può render-  
si conto delle poche e semplici | relazioni che riescono a entrare  
nella sua ristretta sfera d'azione e a maneggiarne le leve con mol-  
ta più facilità di quanto possa fare una mente elevata che abbrac-  
ci con lo sguardo una sfera di gran lunga più grande e più ricca e  
che operi con delle leve più lunghe. Così l'insetto sui suoi steli e  
sulle sue foglioline vede tutto con una precisione più minuziosa e  
meglio di quanto noi saremmo in grado di fare, ma non si accor-  
ge dell'uomo che si trova a pochi passi di distanza. Dipendono da  
questo la furbizia dello sciocco e il paradosso: «Il y a un mystère  
dans l'esprit des gens qui n'en ont pas»<sup>15</sup>. Per la vita pratica il ge-  
nio è utilizzabile quanto lo sarebbe un telescopio stellare a teatro.  
– Quindi, per ciò che concerne l'intelletto, la natura è altamente  
a r i s t o c r a t i c a . Le differenze che essa qui ha stabilito sono più  
rilevanti di quelle fissate in qualsiasi paese dalla nascita, dal ran-  
go, dalla ricchezza o dalla differenza di casta; ma, come nelle al-  
tre aristocrazie, così anche nella sua per ogni nobile ci sono molte  
migliaia di plebei, molti milioni di individui per ogni principe, e la  
grande massa è mera plebe, *mob*, *rabble*, la *canaille*. Ora però, tra  
la gerarchia della natura e quella della convenzione c'è senz'altro  
un contrasto stridente, che non si può sperare di veder risanato se  
non in una età dell'oro. Nel frattempo quelli che stanno molto in  
alto nell'una come nell'altra gerarchia hanno in comune il fatto di

<sup>13</sup> [Cfr. EULER, *Lettres à une princesse d'Allemagne sur quelques sujets de physique et de philosophie* cit.]

<sup>14</sup> [Cfr. DIDEROT, *Le neveu de Rameau* cit., p. 48; trad. it. cit., p. 163-64.]

<sup>15</sup> [«C'è un mistero nello spirito delle persone prive di spirito».]

vivere per lo piú in un signorile isolamento; è a questo che allude Byron quando dice:

To feel me in the solitude of kings,  
Without the power that makes them bear a crown<sup>16</sup>.  
(*Prophecy of Dante*, c. 1)

Giacché l'intelletto è un principio differenziante, e quindi separante; i suoi diversi gradi danno a ciascuno, piú ancora di quelli della mera educazione, altri concetti, in conseguenza dei quali ciascuno vive in certo qual modo in un altro mondo, nel quale incontra immediatamente solo chi è uguale a lui, ma può cercare di chiamare gli altri e di farsi intendere da loro solamente da lontano. Grandi differenze nel grado e quindi nell'istruzione dell'intelletto spalancano tra uomo e uomo | un abisso profondo, al di là del quale può passare solo la bontà del cuore, in quanto quest'ultima è, al contrario, il principio unificatore che identifica ciascun altro essere con ciò che noi stessi siamo. L'unificazione resta tuttavia un'unificazione morale: non può in alcun modo diventare intellettuale. Persino quando il grado di formazione è pressappoco lo stesso, la conversazione tra uno spirito di livello elevato e una testa ordinaria somiglia a un viaggio fatto insieme da un uomo che monti un focoso destriero e da uno appiedato. Il viaggio sarà per entrambi faticoso e, alla lunga, diventerà impossibile. Per un breve tratto, in effetti, il cavaliere potrà smontare da cavallo e camminare insieme all'altro, ma anche così facendo l'impazienza del suo cavallo non mancherà di dargli del filo da torcere.

Non c'è niente, però, che potrebbe educare il pubblico quanto la conoscenza di quella aristocrazia intellettuale della natura. Grazie ad essa, verrebbe a comprendere che, in effetti, là dove si tratta di fatti (come quando ci si riferisce a esperimenti, viaggi, codici, libri di storia e cronache), una testa normale è sufficiente; viceversa, là dove si tratta solamente di pensieri, soprattutto pensieri il cui materiale, i cui dati, sono accessibili a chiunque, ragion per cui si tratta solo di pensare prima degli altri, allora è indispensabile che ci sia una decisa superiorità, un'innata preminenza, che solo la natura, e davvero molto raramente, concede: chi non dia subito prove di possederla non meri-

ta nemmeno di essere ascoltato. Se il pubblico potesse far propria questa convinzione, allora non butterebbe via l'esiguo tempo che gli è concesso per la propria formazione con le produzioni delle teste ordinarie, vale a dire con l'innumerabile ciarpame che ogni giorno viene prodotto in ambito poetico e in ambito filosofico; non andrebbe continuamente alla ricerca delle ultime novità, guidato dalla puerile convinzione che i libri, come le uova, debbano essere ingoiati quando sono ancora freschi, e si atterrebbe invece alle opere dei pochi chiamati ed eletti di tutti i tempi e di tutti i popoli, cercherebbe di imparare a conoscerli e a capirli, e potrebbe così, poco alla volta, giungere alla cultura autentica. Allora verrebbero anche presto a cessare quelle migliaia di opere prodotte senza autentica vocazione le quali, come l'erba cattiva, rendono piú difficile la crescita del buon frumento.

162

<sup>16</sup> «Sentire la solitudine dei re, | senza il potere che consente loro di portare una corona». [G. G. BYRON, *The Prophecy of Dante* (1821), I, vv. 166-67, in *The Complete Poetical Works*, Clarendon Press, Oxford 1992, vol. IV, p. 221. Se ne veda la trad. it., con testo inglese a fronte, a cura di F. Bruni e L. Innocenti, Salerno Editrice, Roma 1999.]

## L'uso pratico della ragione e lo stoicismo

Nel settimo capitolo ho mostrato che, nell'ambito teoretico, il prendere le mosse da *concetti* è sufficiente solo a produrre realizzazioni mediocri, e che per ottenerne di eccellenti, al contrario, occorre attingere dall'intuizione stessa come fonte originaria di tutte le conoscenze. Nell'ambito pratico, però, si verifica la cosa opposta: qui è l'animale a essere determinato dall'intuizione, mentre per l'uomo, il cui agire è guidato dai *concetti* e che, perciò, è emancipato dalla potenza di ciò che è immediatamente presente nell'intuizione, cui l'animale è incondizionatamente sottoposto, questo è qualcosa di indegno. Nella misura in cui l'uomo fa valere questo suo privilegio, il suo agire si può definire *razionale*, ed è solo in questo senso che si può parlare di *ragione pratica*, non nel senso *kantiano*, la cui inammissibilità è già stata da me dimostrata nello scritto per il concorso sul fondamento della morale<sup>2</sup>.

Non è facile, però, lasciarsi determinare solamente da *concetti*: persino sul temperamento più forte il mondo esterno che ci circonda da vicino esercita, con la sua realtà intuitiva, una forte influenza. Ma è proprio nella vittoria su questa impressione, nell'annullamento dei suoi illusori giochi di prestigio, che lo spirito umano mostra la propria dignità e la propria grandezza. Così, quando gli stimoli del piacere e del godimento non lo toccano, o quando le minacce e la collera dei nemici inferociti non lo scuotono, quando le suppliche degli amici che si ingannano non lo rendono incerto quanto alle proprie scelte, quando le illusioni di cui viene circondato dagli intrighi concertati non gli fanno perdere la sua imperturbabilità, quando lo scherno dei folli e dei plebei non gli fa perdere la padronanza di sé, né gli fa mettere in

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 16 del primo volume.

<sup>2</sup> [La seconda parte di quello scritto è dedicata specificamente alla *Critica del fondamento dato da Kant all'etica*; cfr. FM, pp. 115-87.]

dubbio il proprio valore: ecco, allora egli sembra stare sotto l'influsso di un mondo spirituale (e si tratta appunto del mondo dei concetti) visibile solamente a lui, dinanzi al quale ciò che è presente intuitivamente e che è alla portata di tutti svanisce come un fantasma. – Ciò che, invece, conferisce al mondo esterno e alla realtà visibile una grande potenza sull'animo sono la sua vicinanza e la sua immediatezza. Come l'ago magnetico, che viene mantenuto nella propria direzione dall'azione combinata di forze naturali che abbracciano tutta la terra e che agiscono da molto lontano, può tuttavia venire perturbato e fatto oscillare violentemente da un piccolo pezzettino di ferro, all'unica condizione che quest'ultimo gli si trovi adeguatamente vicino; così, alle volte, persino uno spirito forte può essere sconvolto e perturbato da circostanze e persone di nessuna importanza e, all'unica condizione che agiscano su di lui molto da vicino, anche la decisione più meditata può essere fatta momentaneamente vacillare da un motivo contrario insignificante, purché sia immediatamente presente. Giacché l'influenza relativa dei motivi è sottoposta a una legge che è esattamente opposta a quella secondo la quale agiscono i pesi sui bracci di una bilancia e in conseguenza della quale un motivo molto piccolo, ma che si trovi molto vicino, può risultare prevalente su uno molto più forte che agisca però da lontano. La costituzione dell'animo, tuttavia, in conformità alla quale esso si lascia determinare in modo conforme a questa legge e non si sottrae ad essa con la forza della vera e propria ragione pratica<sup>3</sup>, è quella che gli antichi indicavano con l'espressione *animi impotentia*<sup>4</sup>, la quale, propriamente, significa *ratio regendae voluntatis impotens*<sup>5</sup>. Ogni affezione (*animi perturbatio*<sup>6</sup>) scaturisce appunto dal fatto che una rappresentazione che agisce sulla nostra volontà ci si presenta così vicina da coprire tutto il resto e da far sì che noi non siamo più in grado di vedere nient'altro che essa, ragion per cui diventiamo, almeno per il momento, incapaci di prendere in considerazione qualsiasi altra cosa. Un buon mezzo per opporvisi sarebbe quello di abituarsi a considerare il presente come se fosse il passato, adeguando la propria appercezione allo stile epistolare dei Romani. Tanto più che l'opposto – ossia

<sup>3</sup> [Ossia dell'applicazione del concetto astratto alla prassi.]

<sup>4</sup> [Incapacità di autocontrollo.]

<sup>5</sup> [La ragione è impotente a governare la volontà.]

<sup>6</sup> [Turbamento.]

considerare ciò che è passato da lunghissimo tempo come così vivacemente presente da risvegliare in tal modo in tutta la loro furia antichi affetti da tempo assopiti – siamo in grado di farlo molto bene. – Analogamente, nessuno potrebbe irritarsi o perdere le staffe per una disgrazia o per qualcosa di spiacevole, se la ragione gli tenesse costantemente presente ciò che l'uomo è propriamente: l'essere più bisognoso di tutti, τὸ δειλότατον ζῶν<sup>7</sup>, in balia ogni giorno e ogni ora di disgrazie grandi e piccole, e che quindi è costretto a vivere costantemente nella preoccupazione | e nella paura. «Πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος ξυμφορῆ» (*homo totus est calamitas*), diceva già Erodoto<sup>8</sup>.

165

L'applicazione della ragione all'ambito della pratica consente anzitutto di ricomporre nuovamente quanto nella conoscenza puramente intuitiva era unilaterale e frammentario e di utilizzare i contrasti che si manifestano in essa come una sorta di correzione incrociata, in modo che venga raggiunto il risultato oggettivamente corretto. Per esempio, se prendiamo in considerazione la cattiva azione di un uomo, allora lo condanneremo; se viceversa prendiamo in considerazione solamente la necessità che lo ha spinto a commetterla, avremo compassione di lui: la ragione, per mezzo dei propri concetti, valuta entrambe le cose e conduce al risultato che quell'uomo, per mezzo di una pena adeguata, dovrà essere tenuto sotto controllo, limitato nella sua libertà e guidato.

Ricordo qui ancora una volta la massima di Seneca: «Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi»<sup>9</sup>. Ora, poiché, come è stato mostrato nel quarto libro, la sofferenza ha una natura positiva, il piacere una natura negativa, ne segue che chi prende come norma delle proprie azioni la conoscenza astratta, o razionale, e pensa perciò in ogni momento alle loro conseguenze e al futuro, dovrà esercitare molto spesso il *sustine et abstinence*<sup>10</sup>, in quanto, per ottenere una vita nella quale ci sia il meno possibile di dolore, costui sacrificherà il più delle volte le gioie e i piaceri più vivi, memore dell'aristotelico «ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ» (*quod*

<sup>7</sup> [La traduzione è data appunto dalle parole immediatamente precedenti.]

<sup>8</sup> [«L'uomo è completamente in balia del caso» (ERODOTO, *Le storie*, I, 32, 4; trad. it. di F. Bevilacqua, in *Le storie di Erodoto*, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, Utet, Torino 1996, vol. I, p. 91).]

<sup>9</sup> [«Se vuoi sottomettere a te ogni cosa, sottomettiti alla ragione» (SENECA, *Epistulae*, Libro IV, epistola xxxvii, 4; trad. it. in *Tutte le opere cit.*, p. 755).]

<sup>10</sup> [Sopporta e rinuncia.]

*dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens*)<sup>11</sup>. Perciò in lui il futuro prende sempre a prestito dal presente; nello stolto, invece, che è uno sconsiderato, è il presente che prende a prestito dal futuro, un futuro che, in questo modo impoverito, finirà per fare bancarotta. In lui la ragione deve senza dubbio recitare la parte di un mentore scontroso e proporre continuamente delle rinunce senza poter promettere in cambio nient'altro che un'esistenza moderatamente priva di dolore. Questo dipende dal fatto che la ragione, per mezzo dei suoi concetti, abbraccia con lo sguardo la vita nella sua totalità, e l'esito, nel caso più fortunato che si possa mettere nel conto, non può essere altro che quello suddetto.

Questo agognare a un'esistenza priva di dolore, nella misura in cui può essere possibile applicando e osservando la riflessione razionale e raggiungendo la conoscenza della vera costituzione della vita, quando è stata perseguita in modo rigorosamente consequenziale e fino | al limite estremo, ha prodotto il c i n i s m o , dal quale, in un secondo tempo, si è prodotto lo s t o i c i s m o ; lo vorrei mostrare brevemente, per dare un fondamento più solido all'esposizione che conclude il primo volume.

166

Tutti i sistemi morali dell'antichità, eccezion fatta per quello platonico, erano degli avviamenti a una vita beata; perciò in essi la virtù trovava il proprio fine completo non già al di là della morte, bensì in questo mondo. La virtù è infatti in essi appunto la sola via giusta per una vita veramente felice, ed è per questa ragione che il saggio la sceglie. Proprio da ciò derivano i lunghi dibattiti, che ci sono stati tramandati soprattutto da Cicerone, e le acute ricerche, rinnovatesi sempre di nuovo, condotte allo scopo di capire se effettivamente la virtù sia anche, essa sola e per sé, sufficiente per una vita felice, o se invece, a tale scopo, occorra ancora qualcos'altro oltre a essa: se il virtuoso e il saggio siano felici anche quando vengono torturati e messi alla ruota, o nel toro di Falaride<sup>12</sup>, o se

<sup>11</sup> [«Il saggio persegue ciò che non comporta dolore, non ciò che è piacevole» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VII, 11, 1152b15; trad. it. in ARISTOTELE, *Etiche*, a cura di L. Ciani, Utet, Torino 1996, p. 394).]

<sup>12</sup> [Cfr. SENECA, *Epistulae*, libro VII, epistola lxxvi, 18; trad. it. in *Tutte le opere cit.*, p. 806. Nel VI secolo a.C. Falaride, tiranno di Agrigento, aveva fatto costruire un toro di bronzo vuoto all'interno, nel quale faceva rinchiodare le proprie vittime; veniva poi acceso al di sotto del toro un fuoco che riscaldava progressivamente il metallo, provocando la morte atroce di chi vi si trovava rinchiuso (il primo a subire questa sorte, pare, fu quello stesso Perillo di Atene che aveva progettato lo strumento di tortura). Cfr. A. ARDIZZONI, *Il saggio felice fra i tormenti. Studio sull'eudemonologia classica*, in «Riv. Filos. Istr. Class.», 70 (1942), pp. 81-102; S. BIANCHETTI, *Falaride e puledro-Falaride*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1987.]



invece non si giunga a tanto. Giacché certamente sarebbe questa la vera e propria pietra di paragone di un'etica di questo genere: il praticarla dovrebbe renderci immediatamente e incondizionatamente felici. Se essa non riesce a farlo, allora non compie ciò che dovrebbe, e deve essere respinta. Così è giusto, ed è pure conforme al punto di vista cristiano, che A g o s t i n o premetta alla sua esposizione del sistema morale degli antichi (*De civitate Dei*, libro XIX, cap. 1) quanto segue: «Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in huius vitae infelicitate moliti sunt; ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt; quam quaeestionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum: illud enim est finis bonorum»<sup>13</sup>. Io voglio confermare al di là di ogni dubbio il suddetto scopo eudaimonistico dell'etica antica, servendomi di alcune esplicite sentenze degli antichi. A r i s t o t e l e dice, nella *Grande etica* (I, 4): «Ἡ εὐδαιμονία ἐν τῷ εὖ ζῆν ἐστὶ τὸ δὲ εὖ ζῆν ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν» (*Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus*)<sup>14</sup>; una massima che va confrontata con *Etica Nicomachea*, I, 5<sup>15</sup>. – Cicerone, *Tusculanae*, V, 1: «Nam, quum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiae stusiam contulerunt, ut, | omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt»<sup>16</sup>. – Secondo P l u t a r c o (*De stoicorum*

<sup>13</sup> [«Si debbono presentare le argomentazioni con cui i mortali si sono affannati per procurarsi una felicità nelle miserie di questa vita: così può risplendere la differenza tra la nostra speranza e la loro vanità. I filosofi hanno sostenuto numerose e molteplici dispute riguardo al sommo bene e al sommo male; affrontando la questione con il massimo impegno, essi si sono sforzati di individuare ciò che rende l'uomo felice: questo infatti è il sommo bene» (AGOSTINO, *La città di Dio*, XIX, 1; trad. it. di L. Alici, Rusconi, Milano 1990, p. 937).]

<sup>14</sup> [«L'essere felici e la felicità, pertanto, consistono nel vivere bene e il vivere bene consiste nel "vivere secondo le virtù"» (ARISTOTELE, *Grande etica*, I, 4, 1184b28-30; trad. it. in *id.*, *Etiche cit.*, pp. 507-8).]

<sup>15</sup> [Cfr. *ibid.*, pp. 200-2, dove tra l'altro si legge: «Essa [la felicità] la scegliamo sempre per se stessa e mai a causa di altro, mentre onore, piacere, intelligenza e ogni virtù sono beni che scegliamo per se stessi (infatti sceglieremmo ciascuno di essi, anche se non ci derivasse nessun altro vantaggio), ma anche in vista della felicità, presumendo che grazie a quelli saremo felici. La felicità, invece, nessuno la sceglie a motivo di quei beni, né in generale a causa di altro» (p. 201).]

<sup>16</sup> [«Dal momento che la ragione, che animava l'attività dei primi filosofi, fu tanto forte da indurli a lasciare indietro tutto il resto e a dedicarsi interamente alla ricerca della forma migliore di vita, era certamente la speranza di possedere la felicità che faceva metter loro tanta cura e tanto impegno in quella ricerca» (CICERONE, *Tusculanae disputationes*, Libro V, 1; trad. it. di A. Di Virgilio, *Le Tuscolane*, Mondadori, Milano 1962, pp. 422-23).]

*repugnantis*), C r i s i p p o ha detto: «Το κατα κακίαν ζῆν τῷ κακοδαιμόνως ζῆν ταὐτὸν ἐστὶ» (*Vitiose vivere idem est, quod vivere infelicitate*)<sup>17</sup>. – *Ibidem*, cap. XXVI: «Ἡ φρόνησις οὐχ ἕτερόν ἐστὶ τῆς εὐδαιμονίας καθ'ἑαυτος, ἀλλ'εὐδαιμονία» (*Prudentia nihil differt a felicitate, estque ipsa adeo felicitas*)<sup>18</sup>. – Stobeeo, *Ecloghe*, libro II, cap. VII: «Τέλος δὲ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται» (*Finem esse dicunt felicitatem, cuius causa fiunt omnia*)<sup>19</sup>; «Εὐδαιμονίαν συνωνυμῆν τῷ τέλει λέγουσι» (*Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt*)<sup>20</sup>. Arriano, *Epicteti dissertationes*, I, 4: «Ἡ ἀρετὴ ταύτην ἔχει τὴν ἐπαγγελίαν, εὐδαιμονίαν ποιῆσαι» (*Virtus profitetur, se felicitatem praestare*)<sup>21</sup>. – Seneca, *Epistola* 90: «Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit»<sup>22</sup>. – *Id.*, *Epistola* 108: «Illud admoneo, auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatæ vitæ trahendam»<sup>23</sup>.

Questo scopo della vita beata, dunque, se lo poneva altresì anche l'etica dei C i n i c i, come attesta esplicitamente l'imperatore G i u l i a n o, *Orat.* VI: «Τῆς κυνικῆς δὲ φιλοσοφίας σκοπὸς μὲν ἐστὶ καὶ τέλος, ὥσπερ δὴ καὶ πάσης φιλοσοφίας, τὸ εὐδαιμονεῖν· τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ ζῆν κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας» (*Cynicae philosophiae, ut etiam omnis philosophiae, scopus et finis est feliciter vivere: felicitas vitae autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur, nec vero secundum opiniones multitudinis*)<sup>24</sup>. Ora però i Cinici, per raggiungere questo scopo, hanno battuto una via del tutto particolare, una via che è l'esatto opposto di quella comune, ossia quella della privazione spinta al grado piú alto possibile. Essi partivano infatti dalla convinzione che i movimenti provocati nella volontà dagli oggetti che la stimolano o che la eccitano, e gli sforzi faticosi, e per lo piú vani, di ottenerli, o, ove siano stati ottenuti, la paura di perderli, e infine la loro perdi-

<sup>17</sup> [«Vivere secondo malvagità è lo stesso che vivere infelicamente» (PLUTARCO, *Gli opuscoli contro gli Stoici*, trad. it. di M. Baldassari, Quaderni di Verifiche, Trento 1976, p. 82).]

<sup>18</sup> [«La sapienza non è cosa diversa dalla felicità, ma è la felicità» (*ibid.*, p. 97).]

<sup>19</sup> [«Dicono che il fine è la felicità, e per essa fanno ogni cosa».]

<sup>20</sup> [«Dicono che il sommo bene e la felicità sono sinonimi».]

<sup>21</sup> [«La virtù offre la promessa di procacciare la felicità» (EPITTETO, *Diatriba*, I, 4; trad. it. in *Diatriba, Manuale, Frammenti*, a cura di C. Cassanmagnago, Rusconi, Milano 1982, p. 88).]

<sup>22</sup> [«Del resto, essa [la sapienza] tende alla felicità, a questa conduce, verso questa apre la via» (SENECA, *Epistulae*, Libro XIV, epistola xc, 27; trad. it. in *Tutte le opere cit.*, p. 898).]

<sup>23</sup> [«Ti ricordo che i filosofi si devono ascoltare e leggere con il proposito di raggiungere la felicità» (*ibid.*, libro XVII (XVIII), epistola cviii, 35; trad. it. in *Tutte le opere cit.*, p. 966).]

<sup>24</sup> [«Lo scopo e il fine della filosofia cinica, come di ogni altra filosofia, è il vivere felici: ma vivere felici significa vivere secondo natura, non secondo le opinioni dei piú» (GIULIANO L'APOSTATA, *Contro i Cinici*, IX, § 13).]

ta stessa, provochino dei dolori molto piú gravi di quelli che possono essere provocati dalla privazione di tutti quegli oggetti. Per questo essi, per giungere a una vita priva di dolore, sceglievano la via della massima privazione possibile e fuggivano da tutti quei piaceri come da trappole | che li avrebbero nuovamente precipitati nel dolore. Con il che essi erano però in grado di affrontare con audacia la fortuna e i suoi capricci. È questo lo spirito del cinismo; lo esprime con chiarezza Seneca nell'ottavo capitolo del *De tranquillitate animi*: «cogitandum est, quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere: et intelligemus, paupertati eo minore tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam»<sup>25</sup>. E ancora: «Tolerabilius est, faciliusque, non acquirere, quam amittere. [...] Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, [...] qui se fortuitis omnibus exiit. [...] Videtur mihi dixisse: age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem jam tuum est»<sup>26</sup>. In parallelo a quest'ultima proposizione si legga il passo di Stobeo (*Eclogae*, II, 7): «Διογένης ἔφη νομίζειν ὄρᾶν τὴν Τύχην ἐνορῶσαν αὐτὸν καὶ λέγουσας: τοῦτον δ'οὐ δύναμαι βαλέειν κύνᾳ λυσοσητήρα» (*Diogenes credere se dixit, videre Fortunam, ipsum intuentem, ac dicentem: ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum*)<sup>27</sup>. Lo stesso spirito del Cinismo è testimoniato anche dall'epitaffio di Diogene, riferito dalla Suida, alla voce Φιλικσκοῦ, e da Diogene Laerzio, VI, 2:

Γηράσκει μὲν χαλκὸς ὑπὸ χρόνου· ἀλλὰ σὸν οὔτι  
Κῦδος ὁ πᾶς αἰὼν, Διόγενης, καθελεῖ·  
Μοῦνος ἐπεὶ βιοτῆς αὐτάρκεα δόξαν ἔδειξας  
Θητοῖς, καὶ ζωῆς οἴμον, ἐλαφροτάτην.

(*Area quidem absumit tempus, sed tempore numquam  
Interitura tua est gloria, Diogenes:  
Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus aequam  
Monstrata est facilis, te duce, et ampla via*)<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> [«Dobbiamo, dunque, riflettere quanto piú lieve dolore sia il non averne che il perderlo, e ci renderemo conto che la povertà è meno esposta a sofferenze, appunto perché è meno soggetta a perdite» (SENECA, *La tranquillità dell'animo*, 8, 2; trad. it. in *Tutte le opere cit.*, p. 210).]

<sup>26</sup> [«È piú sopportabile, l'ho detto, e piú facile il non acquistare che il perdere [...]. Diogene [...] fece in modo che a lui non si potesse togliere nulla [...], si spogliò di ogni bene di fortuna [...]. Intendo così le sue parole: "Fa' i fatti tuoi, Fortuna: in casa di Diogene non c'è piú nulla di tuo» (*ibid.*, 8, 3-7; trad. it. cit., pp. 210-11).]

<sup>27</sup> [«Diogene diceva di credere di avere visto la Fortuna che lo guardava e che gli diceva: "Questo cane rabbioso non lo posso colpire"»].]

<sup>28</sup> [«Anche il bronzo cede al tempo e invecchia, ma la tua gloria, o Diogene, rimarrà intatta per l'eternità, poiché tu solo insegnasti ai mortali la dottrina che la vita basta a se stessa e additasti la via piú facile di vivere» (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VI, 78; trad. it. cit., p. 231).]

Il pensiero fondamentale del cinismo è dunque che la vita, nella sua forma piú semplice e piú nuda, con i dispiaceri che la natura le assegna, sia a conti fatti quella piú sopportabile, e quindi quella che deve essere scelta; poiché ogni aiuto, ogni comodità, ogni diletto e ogni godimento, con cui la si vorrebbe rendere piú gradevole, portano con sé solo affanni nuovi e piú grandi di quelli che le sono originariamente propri. Perciò si può considerare come espressione cruciale della loro dottrina la proposizione: «Διογένης ἐβόα πολλάκις λέγων, τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥᾶδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδῶσθαι, ἀποκεκρῦφθαι δὲ αὐτὸν | ζητούντων μελίπηκτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια» (*Diogenes clamabat saepius, hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quaerentibus mellita cibaria, unguenta, et his similia*. – Diogene Laerzio, VI, 2)<sup>29</sup>. E inoltre anche: «Δέον, ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων, τοὺς κατὰ φύσιν ἐλομένους, ζῆν εὐδαμόνως: παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαμονοῦσι... τὸν αὐτὸν χαρακτήρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν, ὄνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθῆρας προκρίνων» (*Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi, ac vivere beate debeamus, per summam dementia infelices sumus. [...] eandem vitae formam, quam Hercules, se vivere affirmans, nihil libertati praeferens*. – *Ibidem*)<sup>30</sup>. Ragion per cui i cinici antichi autentici – Antistene, Diogene, Cratete e i loro discepoli – avevano rinunciato una volta per tutte a ogni possesso, a ogni comodità e a ogni godimento, per sfuggire una volta per sempre alla fatica e alla preoccupazione, alla dipendenza e ai dolori che sono loro inevitabilmente connessi e che non ne vengono perciò alleviati. Attraverso la parca soddisfazione dei bisogni piú urgenti e la rinuncia a tutto il superfluo essi pensavano di potersela cavare a buon mercato. Si accontentavano perciò di quanto ad Atene e a Corinto si poteva avere quasi per niente, come lupini, acqua, un brutto tribonio<sup>31</sup>, una bisaccia e un bastone; all'occasione mendicavano, per quel tanto che era loro necessario, ma non lavoravano affatto. Tuttavia non accettavano niente che eccedesse i suddetti loro bisogni elementari. Il loro scopo era l'indipendenza, nel senso piú ampio della parola. Passavano il

<sup>29</sup> [«Diogene andava gridando ripetutamente che gli dèi hanno concesso agli uomini facili mezzi di vita, ma anche tuttavia li hanno tolti dalla vista umana, perché essi cercano focacce con miele, unguenti e simili» (*ibid.*, 44; trad. it. cit., p. 218).]

<sup>30</sup> [«Eliminati dunque gl'inutili sforzi, l'uomo che sceglie le fatiche richieste dalla natura vive felicemente; l'inintelligenza degli sforzi necessari è la causa dell'umana infelicità. [...] Modello della sua vita, egli diceva, fu Eracle che nulla antepose alla libertà» (*ibid.*, 71; trad. it. cit., p. 228).]

<sup>31</sup> [Il tribonio era un mantello logoro.]

loro tempo riposando, passeggiando, parlando con tutti, sfottendo molto, ridendo e scherzando: il loro carattere era quello della spensieratezza e della grande serenità. Ora, dato che, vivendo in questo modo, non avevano alcuna mira, alcuna intenzione, alcuno scopo da perseguire, e dunque venivano a trovarsi al di fuori dell'agitazione umana, erano adattissimi, come uomini di provata forza spirituale, a consigliare e ad ammonire gli altri. Per questo Apuleio dice (*Florida*, IV): «Crates, ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos | disceptator et arbiter»<sup>32</sup>. Anche qui dunque, come in molte altre occasioni<sup>33</sup>, essi mostrano una grande somiglianza con i monaci mendicanti dei tempi moderni, vale a dire con i migliori e con i più genuini tra costoro, il cui ideale ci può essere raffigurato dal cappuccino Cristoforo nel celebre romanzo del Manzoni<sup>34</sup>. Tuttavia questa somiglianza riguarda solo gli effetti, non la causa. Essi si incontrano nel risultato, ma il pensiero fondamentale dell'uno e dell'altro è del tutto diverso: per i monaci, come per i *sannyasi*<sup>35</sup>, che sono loro affini, esso è uno scopo posto al di là della vita; per i Cinici, invece, esso è solo la convinzione che sia più facile ridurre al *minimum* i propri desideri e i propri bisogni, che raggiungere il *maximum* nel loro appagamento, il che è anzi impossibile, dato che con l'appagamento i desideri e i bisogni aumentano all'infinito; è dunque per raggiungere il fine di tutte le etiche antiche, ossia la maggior felicità possibile in questa vita, che essi percorsero la via della rinuncia, ritenendo che fosse quella più breve e più facile: «ὄθεν καὶ τὸν κυνισμὸν εἰρήκασιν σύτομον ἐπ'ἀρετὴν ὁδόν» (*unde et Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam*. Diogene Laerzio, VI, 9)<sup>36</sup>. – La differenza fondamentale tra lo spirito del Cini-

<sup>32</sup> [«Cratete fu venerato come un Lare dagli uomini del suo tempo. Nessuna casa rimaneva mai chiusa per lui, e non c'era segreto tanto profondo, del quale il capofamiglia non mettesse tempestivamente al corrente Cratete, perché esaminasse tutte le liti e le dispute tra parenti e se ne facesse arbitro» (APULEIO, *Florida*, 22. Se ne veda la trad. it. in *L'apologia o la Magia - Florida*, a cura di G. Augello, Utet, Torino 1984). Il filosofo cinico Cratete di Tebe (III secolo a.C.) fu uno dei discepoli più notevoli di Diogene di Sinope.]

<sup>33</sup> [Non «in molti astri», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 160.]

<sup>34</sup> [Si tratta ovviamente dei *Promessi sposi*, che Schopenhauer leggeva nell'edizione in due volumi pubblicata a Bruxelles nel 1836 (cfr. HN, V, n. 1788, p. 483). Nella biblioteca del filosofo erano presenti anche le *Opere poetiche* del Manzoni, corredate da una prefazione di Goethe (Frommann, Jena 1827) e la *Storia della colonna infame* (Baudry, Paris 1843).]

<sup>35</sup> [Cfr. *Mondo* 2013, p. 418, nota 79.]

<sup>36</sup> [«Anzi alcuni hanno definito il Cinismo via breve alla virtù», DIOGENE LAERZIO, *Vi-*

smo e quello dell'ascesi si presenta in modo evidente nell'umiltà: essa è essenziale all'ascesi, mentre è così estranea al Cinismo che quest'ultimo, al contrario, ha come proprio emblema l'orgoglio e il disprezzo degli altri:

Sapiens uno minor est Jove, dives,  
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.  
Orazio<sup>37</sup>.

Invece, stando allo spirito della questione, la visione della vita dei Cinici concorda con quella di J.-J. Rousseau, così come egli la espone nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*<sup>38</sup>, dato che anch'egli ci vorrebbe ricondurre a un rozzo<sup>39</sup> stato di natura e considera la riduzione al *minimum* dei nostri bisogni come la via più sicura alla felicità. – D'altra parte i Cinici erano dei filosofi esclusivamente pratici; o almeno io non ho alcuna notizia di una loro filosofia teoretica.

Dai Cinici sono poi derivati gli Stoici, i quali hanno trasformato il pratico in teoretico. Essi ritenevano che non fosse necessario privarsi effettivamente di ogni e qualsiasi cosa superflua, ma che fosse sufficiente considerare il possesso e il godimento come qualcosa di cui si può fare a meno e in balia del caso, dato che in questo modo, qualora fossimo effettivamente costretti alla rinuncia, essa non sarebbe né inaspettata né difficile da sopportare. Possiamo comunque avere e godere qualsiasi cosa, solo che dobbiamo tenere costantemente presente da una parte la convinzione che beni di questo genere sono privi di valore e superflui, dall'altra quella della loro precarietà e caducità, e quindi stimarli tutti assai poco ed essere sempre pronti a rinunciare ad essi. Anzi, chi, per non venire eccitato da queste cose, deve fare effettivamente a meno di esse, mostra con ciò di considerarle in cuor suo dei beni autentici, che, affinché non diventino poi oggetto della nostra brama, devono essere estromessi del tutto dal nostro orizzonte. Il saggio, invece, riconosce che esse non sono affatto dei beni, ma piuttosto cose del tutto indifferenti, ἀδιάφο-

*te dei filosofi*, VI, 9, 104; trad. it. cit., p. 242.]

<sup>37</sup> [«Il sapiente è inferiore soltanto a Giove, ricco, libero, onorato, bello e re dei re» (ORAZIO, *Epistulae*, Libro I, epistola 1, vv. 106-7; trad. it. in *Le opere*, Loescher, Torino 1963, pp. 930-31).]

<sup>38</sup> [Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755; trad. it. a cura di G. Preti, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1949, 1979'.]

<sup>39</sup> [L'aggettivo viene omissso in *Supplementi* 1930, tomo I, p. 160.]

ρα, o, tutt'al più, προηγμένα<sup>40</sup>. Egli perciò, quando gli si offrono, le accetterà, pur essendo sempre pronto a lasciarle andare con la più grande indifferenza quando il caso al quale esse appartengono le richiede indietro; poiché esse sono τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῶν<sup>41</sup>. In questo senso Epitteto dice (cap. VII) che il saggio è simile a uno che, sceso a terra dalla nave, ecc. ecc., può anche trovare piacere nella compagnia di una donna o di un fanciullo, ma deve essere pronto in ogni momento a lasciarli, non appena il comandante lo richiami a bordo<sup>42</sup>. – Così gli Stoici perfezionarono la teoria dell'imperturbabilità e dell'indipendenza a spese della pratica, riconducendo tutto a un processo mentale e accostandosi in modo sofistico, attraverso argomenti come quelli offerti dal primo capitolo di Epitteto, a tutte le comodità della vita. Essi, così facendo, non avevano però badato al fatto che tutte le abitudini diventano dei bisogni, e che perciò ci si può privare di esse solo con dolore; che la volontà non riesce a giocare con se stessa e che non può godere senza amare i godimenti; che un cane non rimane impassibile quando gli si mette sotto il muso un pezzo di arrosto, e nemmeno un saggio, quando è affamato; e che tra bramare e rinunciare non c'è via di mezzo. Essi però credevano di venire a patti con i loro principî per il fatto che, quando sedevano a una lussuosa tavola romana, non mancavano di gustare tutte le pietanze, assicurando però che esse erano tutte quante mere προηγμένα<sup>43</sup> e non ἀγαθά<sup>44</sup>; o, quando, diciamolo chiaramente, mangiavano, bevevano e se la spassavano, | senza però ringraziare in alcun modo il buon Dio per questo, assumendo piuttosto un'espressione stizzita e assicurando sempre che erano pronti a mandare al diavolo tutta quella scorpacciata. Era questo l'espedito degli Stoici, i quali erano perciò

172

<sup>40</sup> [Rispettivamente «equivalenti» e «preferibili».]

<sup>41</sup> [Nulla che appartenga a noi.]

<sup>42</sup> [Ecco il passo richiamato da Schopenhauer: «Siccome in una navigazione, poiché il legno ha dato terra a qualche porto, se tu esci dal legno per fare acqua, tu puoi bene ancora venir cogliendo per via qua una chiocciolina, là una radichetta, ma egli ti conviene però aver sempre il pensiero alla nave, e voltarti spesso, per intendere se il pilota ti chiama, e chiamandoti, lasciare tutte quelle cose, per non aver a esser cacciato dentro legato come si fa delle pecore; così nella vita, se in cambio di radichette e di chioccioline ti si porgerà una donnicciola o un putto, niente vieta che tu non lo debba pigliare e godertelo. Ma se il pilota ti chiama, corri tosto alla nave senza voltarti, lasciata stare ogni cosa. E se tu sarai vecchio, non ti dilungherai dal legno gran tratto, per non avere a mancare quando il pilota ti chiami» (EPITTETO, *Manuale*, cap. VII, trad. it. di G. Leopardi, Mursia, Milano 1971-85, p. 31). *Supplementi* 1930, tomo I, p. 161, inserisce nel testo anche parte del passo, che Schopenhauer però non cita in modo diretto.]

<sup>43</sup> [Cose preferibili.]

<sup>44</sup> [Cose buone.]

dei meri fanfaroni, e che stanno ai Cinici pressappoco come i ben pasciuti monaci benedettini e agostiniani stanno ai francescani e ai cappuccini. Ora però, quanto più trascuravano la prassi, tanto più affinavano la teoria. All'esposizione della quale, fornita nelle pagine conclusive del primo libro, voglio aggiungere qui ancora qualche argomento e qualche integrazione.

Se, negli scritti degli Stoici giunti sino a noi, che sono composti tutti in modo asistemato, andiamo alla ricerca del fondamento ultimo di quella irremovibile imperturbabilità che ci viene incessantemente richiesta, allora non ne troveremo nessun'altra che non sia la conoscenza della totale indipendenza del corso del mondo dalla nostra volontà e, conseguentemente, dell'inevitabilità del male che ci colpisce. Se noi abbiamo regolato le nostre pretese secondo questo giusto punto di vista, allora l'affliggersi, l'esultare, il temere e lo sperare sono una follia della quale noi non siamo più capaci. Oltre a ciò, soprattutto nei commentarii di Arriano, si trae surrettiziamente la conclusione che tutto ciò che è οὐκ ἐφ' ἡμῶν (vale a dire che non dipende da noi), è anche οὐ πρὸς ἡμᾶς (vale a dire qualcosa che non ci riguarda). Eppure resta vero che tutti i beni della vita sono sottoposti al potere del caso e che quindi, non appena esso, esercitando questo potere, ce li strappa, noi, qualora abbiamo riposto in essi la nostra felicità, siamo infelici. A questo destino indegno ci deve sottrarre il retto uso della ragione, in virtù del quale consideriamo tutti quei beni come se non ci appartenessero davvero, bensì solo come se ci fossero stati dati in prestito a tempo indeterminato: solo così, propriamente, possiamo non perderli mai. Perciò Seneca dice (Epistola 98): «Si, quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, ante quam senserit»<sup>45</sup>, e Diogene Laerzio (VII, I, 87): «Ἴσον δὲ ἔστι τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν» (*Secundum virtutem vivere idem est, quod secundum experientiam eorum, quae secundum naturam accidunt, vivere*)<sup>46</sup>. Si riferisce a questo, soprattutto, il passo delle *Dissertazioni di Epitteto* di Arriano, vol. III, cap. XXIV, 84-89, e specificamente, come conferma del mio punto di vista, esposto nel § 16 del primo volume, il passo: | «Τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν, τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμοῦζειν τοῖς ἐπι

173

<sup>45</sup> [«Se rifletterà sugli effetti della mutabilità delle cose umane prima di sperimentarle» (SENECA, *Epistulae*, Libro XVI, epistola XCVIII, 5; trad. it. in *Tutte le opere* cit., p. 937).]

<sup>46</sup> [«Il vivere secondo virtù coincide col vivere nell'esperienza degli accidenti naturali» (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, Libro VII, cap. I, § 87; trad. it. cit., p. 274).]

μέρους», *ibidem*, IV, I, 42 (*Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod anticipationes generales rebus singularibus accomodare non possunt*)<sup>47</sup>. Ugualmente il passo di Antonino<sup>48</sup> (IV, 29): «Εἰ ξένος κόσμου ὁ μὴ γνωπίζων τὰ ἐν αὐστῶ ὄντα, οὐχ ἦττον ξένος καὶ ὁ μὴ γνωρίζων τὰ γιγνόμενα», vale a dire: «Se è straniero nel mondo colui il quale non sa che cosa ci sia in esso, non lo è di meno colui il quale non sa che cosa accade in esso». Anche l'undicesimo capitolo del *De tranquillitate animi* di Seneca è una testimonianza perfetta di questo punto di vista. L'opinione degli Stoici, in fondo, si riduce a questo, che se un uomo ha osservato per un po' i giochi di prestigio della fortuna e mette poi all'opera la sua ragione, deve riconoscere sia che i dadi<sup>49</sup> cambiano in continuazione, sia che le *fiches* sono intrinsecamente prive di valore, e perciò dovrà, d'ora in avanti, rimanere impassibile. In generale, il punto di vista degli Stoici può anche essere espresso in questo modo: le nostre sofferenze scaturiscono ogni volta dalla sproporzione tra i nostri desideri e il corso del mondo. Perciò uno dei due deve venire modificato e deve adattarsi all'altro. Ora, dato che il corso delle cose non è in nostro potere (οὐκ ἐφ'ἡμῖν), allora noi dobbiamo indirizzare il nostro volere e i nostri desideri in conformità al corso delle cose, giacché solamente la volontà è ἐφ'ἡμῖν<sup>50</sup>. Questo adattamento del volere al corso del mondo esterno, e dunque alla natura delle cose, viene molto spesso inteso sotto l'ambiguo κατὰ φύσιν ζῆν<sup>51</sup>. Si veda Arriano, *Diatriba*, II, 17, 21, 22<sup>52</sup>. Accenna a questo aspetto anche Seneca (Epistola 119), quando dice: «Nihil interest, utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem; non torqueberis»<sup>53</sup>. E anche Cicerone (*Tusculanae*, IV, 26), con le parole: «Solum habere velle, summa dementia

<sup>47</sup> [«Questa è per gli uomini la cagione di tutti i loro mali: il non saper applicare le prenozioni, comuni a tutti, agli oggetti particolari» (ΕΠΙΤΤΕΤΟ, *Diatriba*, IV, 1; trad. it. cit., p. 431). Schopenhauer aveva già citato lo stesso passo in una nota del § 16 del primo volume.]

<sup>48</sup> [L'imperatore-filosofo Marco Aurelio Antonino (121-80).]

<sup>49</sup> [Non «i dati», come traduce, probabilmente a causa d'un refuso, *Supplementi* 1930, tomo I, p. 163.]

<sup>50</sup> [In nostro potere.]

<sup>51</sup> [Vivere secondo natura.]

<sup>52</sup> [Lo storico Arriano Flavio di Nicomedia (95-180), noto in filosofia per aver trascritto le lezioni di Epitteto, che ascoltò di persona, negli otto libri delle *Diatriba*.]

<sup>53</sup> [«Non c'è differenza tra il non desiderare e il possedere. Il risultato in entrambi i casi è lo stesso: non ti tormenterai» (SENECA, *Epistulae*, Libro XX, epistola CXIX, 2; trad. it. in *Tutte le opere* cit., p. 995).]

est»<sup>54</sup>. Analogamente Arriano (IV, I, 175): «Οὐ γὰρ ἐκπληρώσει τῶν ἐπιθυμουμένων ἐλευθερία παρασκευάζεται, ἀλλὰ ἀνασκευῆ τῆς ἐπιθυμίας» (*Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate*)<sup>55</sup>.

A conferma di tutto ciò che, nel luogo citato, ho detto a proposito dello oμολογουμένως ζῆν<sup>56</sup> degli Stoici, si possono considerare le citazioni raccolte da Ritter e Preller nella *Historia philosophiae Graeco-Romanae*, § 398<sup>57</sup>; | e anche la massima di Seneca (Epistola 31, ma anche Epistola 74): «Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi»<sup>58</sup>. Lo spirito della Stoà in generale è chiaramente indicato da questo passo di Seneca (Epistola 92): «Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax»<sup>59</sup>. Uno studio comparato degli Stoici persuaderà ciascuno che lo scopo della loro etica, proprio come quello dell'etica del Cinismo, dal quale è scaturita, non è altro che una vita quanto più possibile priva di dolore e perciò quanto più possibile felice; dal che segue che la morale stoica è solo un genere particolare di eudaimonismo<sup>60</sup>. Essa non ha, come l'etica indiana, come quella cristiana, e come la stessa etica platonica, una tendenza metafisica, uno scopo trascendente, bensì uno scopo del tutto immanente, che può essere raggiunto in questa vita: l'imperturbabilità (ἀταραξία) e la serena beatitudine del saggio, che nulla può intaccare. Eppure non si può negare che gli Stoici più tardi, in particolare Arriano<sup>61</sup>, hanno talvolta perso di vista

<sup>54</sup> [«La pretesa di essere il solo a possedere è insensatezza grande» (CICERONE, *Tusculanae Disputationes*, Libro IV, 26; trad. it. cit., pp. 388-89).]

<sup>55</sup> [«Perché non è con l'ottenimento di ciò che si desidera che si consegue la libertà, bensì con la rimozione del desiderio» (ΕΠΙΤΤΕΤΟ, *Diatriba*, IV, 1; trad. it. cit., p. 455).]

<sup>56</sup> [Vivere in modo conforme (ai dettami del fato).]

<sup>57</sup> [Gli storici della filosofia Heinrich Ritter (1791-1869) e Ludwig Preller (1809-61). L'*Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta*, citata da Schopenhauer e presente nella sua biblioteca (cfr. HN, V, n. 457, p. 139), fu pubblicata ad Amburgo nel 1838 dall'editore Preller.]

<sup>58</sup> [«La virtù perfetta è l'uniformità di pensiero e un tenore di vita coerente con se stesso» (SENECA, *Epistulae*, Libro IV, epistola XXXI, 8; trad. it. – che modifico leggermente – in *Tutte le opere* cit., p. 748).]

<sup>59</sup> [«Che cos'è la felicità? Sicurezza e tranquillità duratura, che ci sarà data dalla grandezza d'animo e dalla continuità nei buoni propositi» (*ibid.*, Libro XIV, epistola XCII, 3, trad. it. in *Tutte le opere* cit., p. 904).]

<sup>60</sup> [Con la parola eudaimonismo si indicano, come è noto, quelle dottrine filosofiche che (come quella stoica, citata da Schopenhauer, ma anche come quella aristotelica o come quella illuministica) assumono la felicità come principio e fondamento della vita morale.]

<sup>61</sup> [Lo storico romano (ma di lingua greca) Arriano (95-175). Allievo di Epitteto, fu lui

questo scopo e hanno tradito una tendenza effettivamente ascetica, che va ascritta allo spirito cristiano e, in generale, orientale che allora si stava diffondendo. – Se noi consideriamo da vicino e seriamente il fine dello Stoicismo, l'ἀταραξία, troviamo in esso solamente un indurimento e un'insensibilità nei confronti dei colpi del destino, ottenuti tenendo sempre presente la brevità della vita, la vanità dei piaceri, l'incostanza della fortuna, e anche avendo compreso che tra fortuna e sfortuna la differenza è molto più piccola di quanto la nostra anticipazione dell'una e dell'altra sia solita farci credere. Questa però non è ancora una condizione fortunata, bensì solo la rassegnata sopportazione delle sofferenze che sono state previste come inevitabili. Eppure c'è una grandezza d'animo e una dignità in questo sopportare in silenzio e con rassegnazione l'inevitabile, con una malinconica tranquillità, rimanendo impassibili, anche se gli altri passano dall'esultanza alla disperazione e da questa a quello. – Si può perciò anche intendere lo Stoicismo come una dietetica spirituale, seguendo la quale, come si temprava il corpo nei confronti dell'influenza del vento e delle condizioni atmosferiche, nei confronti dei disagi e della fatica, così si deve temprare anche il proprio

175

animo nei confronti della | sfortuna, del pericolo, della privazione, dell'ingiustizia, della malignità, della perfidia, della superbia e della follia degli uomini.

Sottolineo ancora che i καθήκοντα degli Stoici, che C i c e r o n e traduce *officia*, corrispondono pressappoco alle incombenze, oppure alle azioni adeguate alla circostanza, quel che in inglese si dice *incumbencies*, in italiano quel che tocca a me di fare, o di lasciare, e dunque, in generale, ciò che a un uomo dotato di ragione s p e t t a di fare. Si veda Diogene Laerzio, VII, 1, 109<sup>62</sup>. – Infine, il p a n t e i s m o degli Stoici, che non si adatta in nessun modo a così tante affermazioni «cappuccine» di A r r i a n o, è stato espresso nel modo più chiaro da S e n e c a: «Quid est Deus? Mens universi.

mettere per iscritto le lezioni del maestro nelle *Diatribae* e nel *Manuale*; entrambe le raccolte si possono leggere oggi, in traduzione italiana con testo originale a fronte, in EPITTETO, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale e C. Cassamagnago, Bompiani, Milano 2009.]

<sup>62</sup> [«Dei doveri alcuni sono incondizionati, altri condizionati. Sono doveri incondizionati per esempio prendersi cura della salute e degli organi sensori e simili; sono doveri condizionati mutilarsi e sacrificare un possedimento. Analoga distinzione v'è nelle azioni contrarie al dovere. Un'ulteriore distinzione dei doveri è questa: alcuni sono sempre validi, altri non sempre validi. È dovere sempre valido per esempio vivere secondo virtù, non sempre valido dovere è l'interrogare e il rispondere, il passeggiare e simili. Il medesimo criterio vale anche per le azioni contrarie al dovere» (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, Libro VII, 1, 109; trad. it. cit., p. 281).]

Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest: si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet» (*Quaestiones naturales*, I, prefazione, 12)<sup>63</sup>.

<sup>63</sup> [«Che cos'è Dio? La mente dell'universo. Che cos'è Dio? La totalità di ciò che vedi e di ciò che non vedi. Così finalmente si riconosce alla divinità la sua grandezza, della quale non si può pensare nulla di più grande, se è vero che Dio da solo è tutto, se abbraccia la sua opera sia dall'interno sia dall'esterno» (SENECA, *Questioni naturali*, Prefazione, 13 – non 12 come riferisce Schopenhauer – trad. it. in *Tutte le opere* cit., p. 514).]

Capitolo 17<sup>1</sup>

## Il bisogno metafisico dell'uomo

καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν» (*Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari*)<sup>3</sup>. Anche l'autentica disposizione filosofica consiste innanzitutto nell'essere capaci di provare meraviglia nei confronti di ciò che è comune e quotidiano, con il che si viene spinti a fare di ciò che nel fenomeno è universale il nostro problema; i ricercatori delle scienze positive, invece, si meravigliano solo dei fenomeni innaturali e rari, e il loro problema è semplicemente quello di ricondurli a fenomeni più noti. Quanto più in basso un uomo sta dal punto di vista intellettuale, tanto meno misteriosa sarà per lui l'esistenza stessa: piuttosto, gli sembrerà ovvio che tutto ciò che esiste esista, e che esista così com'è. Il che dipende dal fatto che il suo intelletto è rimasto ancora del tutto fedele alla sua destinazione originaria, che è quella di essere, come mezzo dei motivi, al servizio della volontà, ed è perciò strettamente connesso con il mondo e la natura, come loro parte integrante, ed è, conseguentemente, ancora molto lontano dall'essersi separato dall'intero delle cose, dal mettersi di fronte ad esso, e dal comprendere così, quasi sussistendo per il momento per sé, il mondo in modo puramente oggettivo. La meraviglia<sup>4</sup> filosofica che in qualcuno si produce in forza di ciò, invece, dipende da un più elevato sviluppo dell'intelligenza, ma in generale non solo da questo: è senza dubbio la cognizione della morte, e, accanto ad essa, la considerazione della sofferenza e della miseria della vita, ciò che dà la spinta più forte alle riflessioni filosofiche e alle spiegazioni | metafisiche del mondo. Se la nostra vita fosse infinita e priva di dolore, forse a nessuno verrebbe in mente di chiedersi perché il mondo esiste e perché abbia proprio questa configurazione, ma tutto questo lo si darebbe per ovvio. Conformemente a ciò, scopriamo che l'interesse ispirato dai sistemi filosofici, o anche da quelli religiosi, ha il suo massimo punto d'appoggio nel dogma di una qualche sopravvivenza al di là della morte; e anche se i sistemi religiosi sembrano fare dell'esistenza dei loro dèi la questione principale e sembrano difenderla con il massimo zelo, questo dipende in fondo solo dal fatto che essi hanno legato a ciò il dogma dell'immortalità e lo ritengono inseparabile da esso; ma è solo all'immortalità che, propriamente, sono interessati. Giacché, se essa potesse essere assicurata in un altro modo,

<sup>3</sup> [«Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia» (ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 982b12-13; trad. it. cit., vol. II, p. 111).]

<sup>4</sup> [«Meraviglia» mi pare qui più opportuno di «ammirazione», scelto invece da *Supplementi* 1930, tomo I, p. 166, dato che il riferimento è qui il θαυμάζειν aristotelico.]

176 Eccezion fatta per l'uomo, nessun essere prova meraviglia per la propria esistenza; per tutti gli altri esseri, anzi, essa è qualcosa di così ovvio che non la notano nemmeno. Dalla tranquillità dello sguardo degli animali è proprio la saggezza della natura a parlare, poiché in essi la volontà e l'intelletto non si sono tuttora separati l'una dall'altro quanto basta perché, reincontrandosi, possano meravigliarsi l'uno dell'altra. Qui, in questo modo, l'intero fenomeno è ancora saldamente attaccato al tronco della natura dal quale è germogliato, e partecipa della onniscienza inconscia della grande madre. – Solo dopo che, elevatasi passando con vigore e di buona lena attraverso entrambi i regni degli esseri privi di coscienza<sup>2</sup>, e poi attraverso la serie lunga ed estesa degli animali, l'intima essenza della natura (la volontà di vivere nella sua oggettivazione) giunge infine, con la comparsa della ragione, ossia nell'uomo, per la prima volta alla riflessione consapevole; ed è allora che essa prova meraviglia per le | proprie opere e si domanda che cosa essa stessa sia. La sua meraviglia è però tanto più seria in quanto qui essa si trova per la prima volta consapevolmente di fronte alla morte, e, accanto alla finitezza di tutte le esistenze, le si impone, con maggiore o minore chiarezza, anche la vanità di ogni aspirazione. Con questa riflessione consapevole e con questa meraviglia sorge perciò quel bisogno di una metafisica che è proprio unicamente degli esseri umani: l'uomo è di conseguenza un *animal metaphysicum*. È vero che all'inizio della sua vita cosciente egli si considera come qualcosa di ovvio. Ma questo non dura a lungo; molto presto, invece, insieme alla prima riflessione, si presenta già quella meraviglia che dovrà diventare un giorno madre della metafisica. – Conformemente a ciò, anche Aristotele dice, all'inizio della sua *Metafisica*: «Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 15 del primo volume.

<sup>2</sup> [Ossia, sintende, il regno minerale e quello vegetale.]

allora lo zelo vivace per i loro dèi subito si raffredderebbe e lascerebbe il posto a un'indifferenza quasi completa se, al contrario, si dimostrasse loro l'assoluta impossibilità di una immortalità; giacché l'interesse nei confronti dell'esistenza degli dèi scomparirebbe insieme alla speranza di conoscerli più da vicino, e non resterebbe altro che quel poco che può essere collegato con la loro possibile influenza sugli avvenimenti della vita presente. Ma se si potesse dimostrare che la sopravvivenza dopo la morte, per esempio perché presuppone l'originarietà della nostra esistenza, è incompatibile con l'esistenza degli dèi, allora essi sacrificerebbero subito questi ultimi alla propria immortalità e tenderebbero all'ateismo. Dalla stessa ragione dipende anche che i sistemi autenticamente materialistici, come anche quelli assolutamente scettici, non hanno mai potuto avere un'influenza diffusa o duratura.

Templi e chiese, pagode e moschee, in tutti i paesi e in ogni tempo, con il loro splendore e la loro grandezza, testimoniano del bisogno metafisico dell'uomo che, forte e incancellabile, segue a ruota quello fisico. Certo, chi si sentisse predisposto alla satira potrebbe aggiungere che si tratta di un giovanotto senza pretese, che si accontenta di poco. Alle volte si accontenta di favole grossolane e di storielline insulse: se solo gli sono state inculcate abbastanza presto, esse sono per lui delle spiegazioni sufficienti della sua esistenza e dei sostegni adeguati della sua moralità. Si consideri, per esempio, il Corano: questo cattivo libro è stato | sufficiente a fondare una religione diffusa in tutto il mondo, ad appagare il bisogno metafisico di innumerevoli milioni di uomini da milleduecento anni in qua, a diventare il fondamento della loro morale e di un significativo disprezzo nei confronti della morte, come anche a esaltarli spingendoli a guerre sanguinose e alle più grandi conquiste. Nel Corano troviamo la forma più triste e più povera del teismo. Certo, molto può andare perduto con le traduzioni; ma io non sono riuscito a scovare nelle sue pagine un solo pensiero di valore. Una cosa del genere dimostra che l'attitudine alla metafisica non procede di pari passo con il bisogno metafisico. E tuttavia sembra che nei primi tempi della storia presente della terra<sup>5</sup> le cose andassero diversamente e che coloro i quali si trovavano considerevolmente più vicini di noi all'origine del genere umano e alla sorgente prima della natura organica possedessero anche da un lato, per ciò che concerne l'intuizione, una forza conoscitiva più energica, dall'altro una disposizione dello spirito

<sup>5</sup> [Non «dell'attuale superficie terrestre», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 167.]

più corretta, ragion per cui essi erano capaci di una comprensione dell'essenza della natura più pura, più immediata, ed erano perciò in condizione di soddisfare il bisogno metafisico in modo più degno; sorsero così, tra gli antenati dei Brahmani, i Rishi<sup>6</sup>, quelle concezioni quasi sovrumane che, più tardi, vennero messe per iscritto nelle *Upaniṣad* dei *Veda*.

Non sono mai mancate, invece, persone che si sono date da fare per basare il loro sostentamento su quel bisogno metafisico e per trarre il più possibile profitto da esso; presso tutti i popoli si ritrovano perciò i monopolizzatori e gli appaltatori generali di quel bisogno: i sacerdoti. Il loro mestiere, tuttavia, dovunque ha dovuto venire loro assicurato con il conferimento del diritto di propinare molto precocemente agli uomini i loro dogmi metafisici, prima ancora che la capacità di giudizio si desti dal suo sopore mattutino, e dunque sin dalla prima infanzia, giacché, in questo modo, ogni dogma bene inculcato, per quanto assurdo esso possa essere, rimarrà fissato una volta per sempre. Se costoro dovessero attendere sino a quando la capacità di giudizio è matura, i loro privilegi non riuscirebbero più a sussistere.

Una seconda classe di persone, sebbene non numerosa, che trae il proprio sostentamento dal bisogno metafisico dell'uomo è costituita da coloro i quali vivono della filosofia: presso i Greci si chiamavano Sofisti, presso i moderni | professori di filosofia. Aristotele (*Metafisica*, II, 2) annovera senz'altro Aristippo tra i Sofisti<sup>7</sup>; la ragione la troviamo in Diogene Laerzio (II, 65), il quale racconta che costui sarebbe stato il primo, tra i Socratici, a farsi pagare per il proprio insegnamento filosofico<sup>8</sup>; per questa ragione, lo stesso Socrate gli restituì il regalo che aveva ricevuto da lui<sup>9</sup>. Anche tra i moderni coloro i quali vivono della filosofia

179

<sup>6</sup> [I «brahmani» costituiscono, nell'induismo, la casta sacerdotale. I «rishi» sono dei sapienti «che, all'inizio di ogni era del mondo, “vedono” i *veda* e li trasmettono agli uomini; in origine, si diceva che fossero sette, poi il titolo si è esteso a tutta una categoria di illustri eremiti, dei quali la letteratura epica, quella antica e quella puranica, narra le molteplici avventure» (PUECH, *Storia delle religioni* cit., vol. XIII, pp. 87-88).]

<sup>7</sup> [Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, B, 2, 996a32-33: «È proprio per queste ragioni che alcuni sofisti, come Aristippo, disprezzavano le matematiche» (trad. it. cit., vol. II, p. 91). Si tratta del filosofo Aristippo di Cirene, vissuto tra la fine del v e la prima metà del iv secolo a.C., considerato il fondatore della scuola cirenaica.]

<sup>8</sup> [«Aristippo nacque a Cirene, ma venne ad Atene, come dice Eschine, attratto dalla fama di Socrate. Sofista di professione, come dice Fania di Ereso, il Peripatetico, fu il primo dei Socratici a esigere onorari e a mandar danaro al maestro» (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, Libro II, cap. VIII, § 65; trad. it. cit., p. 70).]

<sup>9</sup> [«Una volta gli mandò venti mine, ma Socrate glielie restituì, dicendo che il demone non glielo consentiva; in realtà non tollererò il gesto» (*ibid.*, trad. it. cit., p. 70).]



non solo sono di regola, e con rarissime eccezioni, del tutto diversi da coloro i quali vivono per la filosofia, ma addirittura sono, molto spesso, gli avversari, i nemici occulti e implacabili della filosofia: ogni produzione filosofica genuina e significativa, infatti, viene a gettare molte ombre sulle loro produzioni, e per di più non è conforme alle intenzioni e alle limitazioni della loro corporazione; è per questo che costoro si danno continuamente da fare perché lavori di questo genere non abbiano diffusione, utilizzando come mezzi, a seconda del tempo e delle circostanze, ora l'occultare, il celare, il tacere, l'ignorare, il secretare, ora il negare, lo sminuire, il biasimare, il calunniare, il distorcere, ora il denunciare e il perseguitare. Ecco dunque la ragione per cui già più di una mente elevata si è dovuta trascinare faticosamente per tutta la vita rimanendo ignorata, priva di onori, priva di riconoscimenti, sino a che, alla fine, dopo la morte, il mondo ha aperto gli occhi su di lei e sulla sua produzione. Nel frattempo costoro avevano ottenuto il loro scopo, erano diventati delle autorità grazie al fatto che non le avevano permesso di dimostrare il proprio valore, e avevano vissuto della filosofia con moglie e figli, mentre quella mente elevata viveva per essa<sup>10</sup>. Ma ecco che questa persona muore, e la situazione si rovescia: la nuova generazione di quegli altri, che sono sempre presenti, diventa ora l'erede delle sue produzioni, se le ritaglia a propria misura e adesso vive di lui. Che, ciononostante, Kant potesse vivere contemporaneamente della e per la filosofia, dipende dalla rara circostanza che, per la prima volta dai tempi del *Divus Antonino*<sup>11</sup> e del *Divus Julianus*<sup>12</sup>, un filosofo sedeva nuovamente sul trono<sup>13</sup>: solo sotto un tal genere di auspici un'opera come la *Critica della ragione pura* poteva vedere la luce. Non appena il sovrano è morto, però, si è visto che anche Kant, appartenendo a sua volta alla corporazione, si è spaventa-

<sup>10</sup> [Non è difficile scorgere, qui come altrove, una chiara allusione allo stesso Schopenhauer, il cui vivere per la filosofia sarebbe stato messo in ombra dal vivere della filosofia da parte di Hegel, «sciupatore di carta, di tempo e di cervelli» (A. SCHOPENHAUER, *L'arte di insultare*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999, p. 76).]

<sup>11</sup> [L'imperatore romano Antonino Pio (86-161), successore di Adriano e predecessore di Marco Aurelio.]

<sup>12</sup> [L'imperatore Flavio Claudio Giuliano, noto come Giuliano l'Apostata (332-63) per avere abbandonato il cristianesimo. Pur non avendo scritto alcuna opera filosofica in senso stretto, egli è noto anche come Giuliano il filosofo, in ragione dell'ispirazione filosofica della maggior parte dei suoi scritti. Su di lui cfr. I. TANTILLO, *L'imperatore Giuliano*, Laterza, Roma-Bari 2001.]

<sup>13</sup> [Schopenhauer allude a Federico il Grande di Prussia (1712-86), il quale rappresentò la tipica figura del monarca illuminato.]

to e, nella seconda edizione dell'opera, ha modificato, castrato e deturpato il proprio capolavoro; ciononostante ha corso subito il rischio di perdere il posto<sup>14</sup>, tanto che Campe<sup>15</sup> lo invitò a recarsi presso di lui, a Braunschweig, per vivere con lui come capo della sua famiglia (Ring, *Immagine della vita di Kant*, | p. 68)<sup>16</sup>. La filosofia delle università è, di norma, una mera finzione: il suo scopo effettivo è quello di dare agli studenti, nel più profondo del loro pensiero, quell'indirizzo spirituale che il ministero, che assegna le cattedre universitarie, ritiene conforme ai propri intenti. Nel far ciò può anche avere, dal punto di vista della mentalità dello statista, perfettamente ragione: solo che da ciò segue che la filosofia cattedratica è un *nervis alienis mobile lignum*<sup>17</sup> e non può essere seriamente considerata una filosofia, ma solo una buffonata. A ogni modo, è anche ragionevole che un tal genere di sorveglianza, o di indirizzo, si estenda solamente alla filosofia cattedratica, ma non alla filosofia autentica, quella che pensa sul serio. Giacché, se al mondo c'è qualcosa di desiderabile – di così desiderabile che la stessa folla delle persone rozze e ottuse, nei suoi momenti di maggiore assennatezza, lo stimerebbe più ancora dell'argento e dell'oro – questo qualcosa sarebbe che un raggio di luce cada nell'oscurità del nostro esserci e che si riesca ad avere una qualche spiegazione di questa esistenza misteriosa, nella quale di chiaro non c'è nulla se non la sua miseria e la sua nullità. Il che però, anche ammesso che in sé sia realizzabile, diventa impossibile quando le soluzioni del problema sono imposte a forza e si è costretti ad accettarle.

Adesso però vogliamo sottoporre a una considerazione generale i differenti modi con cui questo così forte bisogno metafisico può venire soddisfatto.

Per metafisica io intendo ogni presunta conoscenza che

<sup>14</sup> [Alla morte di Federico il Grande, il suo successore, Federico Guglielmo II, e il suo nuovo ministro per la Giustizia e per il culto, Johann Christoph von Wöllner (il quale aveva rimpiazzato, per volere del nuovo sovrano, il ministro von Zedlitz, che apprezzava molto Kant), avviarono una politica culturale restauratrice e inasprirono, soprattutto nelle questioni di carattere religioso, la censura. Ne fece le spese anche Kant, al quale Wöllner fece mandare un'ordinanza reale che lo rimproverava di avere, con il suo scritto *La religione nei limiti della sola ragione*, tradito i propri doveri di professore e lo minacciava di gravi conseguenze se avesse ripetuto qualcosa di analogo.]

<sup>15</sup> [Il teologo Joachim Heinrich Campe (1746-1818).]

<sup>16</sup> [Cfr. F. TH. RINK (non «Ring», come scrive invece Schopenhauer), *Ansichten aus Immanuel Kant's Leben, Königsberg, Göbbels und Unzer 1805* (rist. anast. Culture et civilisation, Bruxelles 1973).]

<sup>17</sup> [«Una marionetta [che] si muove, coi fili retti da un altro» (ORAZIO, *Saturae*, Libro II, VII, v. 82; trad. it. di M. Labate, *Satire*, Rizzoli, Milano 1981, p. 319).]

oltrepassi la possibilità dell'esperienza, ossia che oltrepassi la natura, o il dato fenomenico delle cose, per conseguire una spiegazione di ciò che, in un senso o nell'altro, la condizionerebbe; o, in parole povere, di ciò che si nasconde dietro la natura e la rende possibile<sup>18</sup>. – Ora però, la grande diversità originaria<sup>19</sup> delle forze dell'intelletto, cui si aggiunge anche quella che deriva dalla loro educazione, che ha bisogno di molto ozio, stabilisce una così grande differenza tra gli uomini che, non appena un popolo è riuscito a diventare un po' meno rozzo, una sola metafisica non può certo essere sufficiente per tutti; per questo fra i popoli civilizzati ne troviamo in generale due tipi diversi, che si differenziano l'uno dall'altro per il fatto che l'una ha la propria conferma dentro di sé, l'altra al di fuori di sé. Dato che i sistemi metafisici del primo tipo necessitano, perché ne sia riconosciuta la validità, di riflessione, educazione, ozio e capacità di giudizio, essi possono risultare accessibili solo a un numero molto esiguo di uomini, e possono sorgere e sopravvivere solo in presenza di un significativo livello di civilizzazione. Per la maggioranza degli uomini, invece, ossia per coloro i quali non sono in grado di pensare ma solo di credere, e che sono recettivi solo nei confronti dell'autorità e non nei confronti delle ragioni, esistono esclusivamente i sistemi del secondo tipo: questi possono perciò venire indicati come metafisica popolare, in analogia con la poesia popolare, o anche con la saggezza popolare, un'espressione con la quale si intendono i proverbi. Quei sistemi sono conosciuti anche sotto il nome di religioni, e li si ritrova presso tutti i popoli, eccezion fatta per quelli più selvaggi. La conferma della loro validità, come abbiamo detto, proviene dall'esterno e, come tale, prende il nome di rivelazione, e quest'ultima è documentata da segni e prodigi. I loro argomenti sono costituiti principalmente da minacce di mali eterni, o anche solo temporanei, dirette contro coloro i quali non credono, anzi, persino contro coloro i quali sono semplicemente in dubbio: come ultima *ratio theologorum*<sup>20</sup> troviamo, presso alcuni popoli, il rogo o altri argomenti analoghi. Se cercano un'altra giustificazione, o se impiegano altri argomenti, compiono già un passaggio verso i sistemi del primo tipo, e possono degenerare in

<sup>18</sup> [Cfr. le pagine che il filosofo dedica al concetto di «metafisica» nel secondo volume delle *Vorlesungen*: A. SCHOPENHAUER, *Metaphysik der Natur*, a cura di V. Spierling, Piper, München 1984, pp. 55-61; trad. it. in VDN, pp. 3-7.]

<sup>19</sup> [Omesso in *Supplementi* 1930, tomo I, p. 169.]

<sup>20</sup> [Ultimo argomento dei teologi.]

una via di mezzo tra gli uni e gli altri; il che porta con sé più rischi che vantaggi. Giacché ad essi la garanzia più sicura di poter continuare a dominare le teste viene fornita dal privilegio inestimabile di cui godono, che è quello di venire imposti ai bambini: i loro dogmi cresceranno infatti dentro di loro come una sorta di secondo intelletto innato, simile a un ramo che sia stato innestato su di un albero; i sistemi del primo tipo si rivolgono invece sempre e solo agli adulti, nei quali però trovano sempre un sistema del secondo tipo che ha preso possesso delle loro convinzioni. – Entrambi i tipi di metafisica, la cui differenza può essere indicata in breve come la differenza tra dottrina della persuasione e dottrina della fede, hanno in comune il fatto che ciascuno di questi sistemi, nella sua singolarità, nutre sentimenti ostili nei confronti di tutti gli altri sistemi del suo stesso tipo. Tra quelli del primo tipo la guerra viene combattuta solo con le parole e con gli scritti; tra quelli del secondo tipo anche con il ferro e con il fuoco: molti, tra questi ultimi, debbono in parte ringraziare, per la loro diffusione, quest'ultimo tipo di polemica, e tutti quanti si sono a poco a poco spartita tra loro la terra, e in verità imponendo un dominio così deciso che i popoli si distinguono e si separano più in relazione ad essi che in relazione alla nazionalità o alla forma di governo. Solo essi, ciascuno nel proprio territorio, dominano; quelli del primo tipo, invece, sono, nella migliore delle ipotesi, tollerati, e anche questo solo perché, dato l'esiguo numero dei loro seguaci e dato che li si trova solo sporadicamente, si ritiene, per lo più, che non valga la pena di mettersi a combatterli col ferro e col fuoco; anche se, quando è sembrato necessario, anche contro di essi sono stati impiegati con successo mezzi di questo genere. Per lo più, tuttavia, li si è sopportati solo in una condizione di addomesticamento e di soggiogamento, in quanto il sistema del secondo tipo dominante in un certo paese prescriveva loro di adattare più o meno strettamente le loro teorie alle sue. Alle volte esso non solo li ha soggiogati, ma li ha addirittura messi al proprio servizio e utilizzati come rinforzi; questo è comunque un esperimento pericoloso, dato che quei sistemi del primo tipo, essendo stati privati della loro forza, credono di potersi aiutare con l'astuzia e non depongono mai completamente una segreta malizia, la quale poi, a volte, compare inaspettatamente e produce dei danni difficilmente sanabili. La loro pericolosità, inoltre, viene anche accresciuta dal fatto che le scienze positive nel loro insieme, non escluse nemmeno quelle più innocenti, sono segretamente alleate con loro contro i sistemi del secondo tipo

e, senza porsi esse stesse apertamente in guerra contro di loro, provocano improvvisamente e inaspettatamente dei gravi danni nel loro campo. Oltre a ciò, il tentativo, messo in opera attraverso l'asservimento di cui s'è detto, di voler dare a un sistema che originariamente trova la propria conferma all'esterno, anche una conferma interna è, per sua natura, difficoltoso; giacché, se fosse stato capace di una conferma di questo genere, non avrebbe avuto bisogno di averne una esteriore. E, in generale, è sempre un'impresa temeraria voler collocare delle fondamenta nuove sotto un edificio già costruito. E come potrebbe una religione avere per di più bisogno del supporto di una filosofia! Essa ha anzi già tutto dalla sua parte: rivelazione, documenti, prodigi, profezie, protezione da parte del governo, il rango più elevato, quello che è dovuto alla verità, l'approvazione e la venerazione di tutti, migliaia di templi nei quali viene predicata e praticata, schiere di sacerdoti votati ad essa, e, quel che più conta, l'inestimabile privilegio di poter imprimere le proprie dottrine sin dalla più tenera infanzia, il che fa sì che esse diventino quasi una

183

sorta di idee innate. Per cercare, con una tale ricchezza | di mezzi, anche l'approvazione dei filosofi, la religione dovrebbe essere più avida; o, per temere, al contrario, la loro opposizione, dovrebbe essere più pavida di quanto sia compatibile con una coscienza pulita. Alla differenza indicata sopra tra metafisica del primo e metafisica del secondo tipo si collega anche quella seguente. Un sistema del primo tipo, e dunque una filosofia, avanza la pretesa, e ha perciò l'obbligo, di essere vero, *sensu stricto et proprio*, in tutto quel che dice, giacché si rivolge al pensiero e alla persuasione. Una religione, invece, destinata a quelle numerosissime persone che non sono capaci di argomentare e di pensare e che non afferrerebbero mai *sensu proprio* le verità più profonde e più complesse, ha solo l'obbligo di essere vero *sensu allegorico*. Nuda, la verità non si può mostrare al popolo. Un sintomo di questa natura *allegorica* della religione sono verosimilmente i *misteri* che si trovano in ciascuna di esse, vale a dire certi dogmi particolari che non si lasciano nemmeno pensare con chiarezza, e che tanto meno possono essere veri alla lettera. Anzi, forse si potrebbe affermare che alcuni totali controsensi, alcune vere e proprie assurdità sono uno degli ingredienti essenziali di una religione perfetta; giacché essi sono appunto il marchio della sua natura *allegorica* e il solo modo adatto a rendere *percepibile* al senso comune e all'intelletto rozzo ciò che altrimenti gli rimarrebbe incomprensibile, vale a dire che la religione, in fondo, si occupa di un tutt'altro ordine di cose,

dell'ordine delle cose in sé, davanti al quale le leggi di questo mondo fenomenico, in conformità alle quali essa deve parlare, spariscono; e che perciò non solo i dogmi assurdi, ma anche quelli comprensibili, sono propriamente solo delle allegorie e dei modi di adattarsi all'umana capacità di comprensione. Con questo spirito, mi sembra che Agostino, e Lutero stesso, abbiano tenuto fermi i misteri<sup>21</sup> del cristianesimo in opposizione al pelagianesimo, che avrebbe voluto ridurre tutto alla piatezza della comprensibilità. Da questo punto di vista diventa comprensibile come Tertulliano abbia potuto dire, senza voler fare dello spirito: «Prorsus credibile est, quia ineptum est: [...] certum est, quia impossibile» (*De carne Christi*, cap. v)<sup>22</sup>. – Questa loro natura *allegorica* sottrae anche le religioni all'obbligo di essere dimostrate – al quale invece la filosofia non si può sottrarre – e, in generale, all'onere della prova: | al posto di quest'ultima esse richiedono la fede, vale a dire un'ammissione volontaria del fatto che le cose stiano così come le religioni dicono che stanno. Dato poi che la fede guida la condotta, e l'allegoria è sempre disposta in modo tale che, dal punto di vista pratico, conduce proprio là dove condurrebbe anche la verità *sensu proprio*, allora la religione promette legittimamente a coloro che credono la salvezza eterna. Noi vediamo dunque che le religioni in genere occupano molto bene, per ciò che concerne le questioni fondamentali e per la gran massa che non è in grado di dedicarsi al pensiero, il posto della metafisica, della quale l'uomo, è innegabile, ha bisogno: in parte per un fine pratico, presentandosi come stella polare delle sue azioni, come stendardo pubblico della giustizia e della virtù, secondo l'azzeccatissima espressione di Kant<sup>23</sup>; in parte proponendosi come indispensabile consolazione delle dure

184

<sup>21</sup> [Piuttosto che «i dogmi», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 172.]

<sup>22</sup> [«È senz'altro credibile perché si tratta di una cosa sciocca: [...] è una cosa certa perché è una cosa impossibile» (TERTULLIANO, *Sulla carne di Cristo*, V, 5; trad. it. di C. Morechini, in *Opere scelte*, Utet, Torino 1974, p. 731).]

<sup>23</sup> [Schopenhauer si riferisce a un passo de *La religione entro i limiti della semplice ragione* che viene richiamato anche in *Parerga II*, § 174, p. 432: «Ciò che importa è domare le indoli rozze e malvagie della massa al fine di trattenerla da iniquità estreme, da crudeltà, da atti di violenza e abiezione. Se si volesse aspettare a farlo fino a quando esse avessero conosciuto e afferrato la verità, si arriverebbe immancabilmente troppo tardi. Infatti, ammesso pure che la verità fosse già stata trovata, questa supererebbe la loro capacità di comprensione. Per la massa è appropriato in ogni caso soltanto un rivestimento allegorico della verità, una parabola, un mito. Vi deve essere, come ha detto Kant, un vessillo pubblico del diritto e della virtù, anzi esso deve continuamente sventolare in alto. In fin dei conti è del tutto indifferente quali figure araldiche vi siano dipinte sopra, basta che esso esprima ciò che si intende far conoscere.»]

sofferenze della vita, nel qual caso esse prendono perfettamente il posto di una metafisica oggettivamente vera, elevando l'uomo al di sopra di se stesso e della sua esistenza temporale; ed è qui che si mostra in modo splendido il loro grande valore, anzi, la loro indispensabilità. Già Platone, in effetti, aveva detto, e con ragione, «φιλόσοφον πλήθος ἀδύνατον εἶναι» (*vulgus philosophum esse impossibile est*; *Repubblica*, VI, p. 89, ed. Bip.)<sup>24</sup>. L'unico inciampo, invece, è costituito dal fatto che le religioni non possono mai ammettere la loro natura allegorica, ma devono invece affermare se stesse come vere *sensu proprio*. Così facendo, si intromettono nel dominio della metafisica autentica suscitandone l'antagonismo, che perciò in tutti i periodi in cui non la si è ridotta in catene si rende manifesto. – Dal mancato riconoscimento della natura allegorica di ogni religione dipende anche la polemica, che ai nostri giorni è così insistente, tra sovranaturalisti e razionalisti. Entrambi, infatti, vogliono tener per vero il cristianesimo *sensu proprio*: in questo senso, i primi lo vogliono affermare senza sottrargli nulla, per così dire in carne e ossa; con il che però, di fronte alle conoscenze e alla cultura complessiva dell'epoca, si vengono a trovare in una posizione difficilmente sostenibile. Gli altri, viceversa, cercano di tirar fuori, per mezzo dell'esegesi, tutto ciò che è autenticamente cristiano; con il che resta loro qualcosa che non è vero né *sensu proprio* né *sensu allegorico*, ma è piuttosto una mera sciocchezza, quasi solo giudaismo, o tutt'al più un pelagianesimo superficiale<sup>25</sup> e, quel che è peggio, un ottimismo | di bassa lega che al cristianesimo autentico risulta completamente estraneo. Oltre a ciò, il tentativo di fondare una religione sulla ragione la trasferisce nell'altra classe della metafisica, nella classe che trova in se stessa la propria legittimazione, e la conduce dunque su un terreno estraneo, sul terreno dei sistemi filosofici, e quindi la inserisce nella lotta che questi ultimi combattono l'uno contro l'altro nella loro arena; e, di conseguenza, la espone al fuoco di fucileria dello scetticismo e all'artiglieria pesante della critica della ragione pura: recarsi lì sarebbe tuttavia per essa un atto evidentemente temerario.

La cosa più conveniente per entrambi i tipi di metafisica sarebbe che ciascuno di essi si mantenesse nettamente separato dall'altro e rimanesse all'interno del dominio che gli è proprio, per poter

<sup>24</sup> [«È impossibile che la folla diventi filosofo» (PLATONE, *Repubblica*, VI, 494a; trad. it. in *Tutti gli scritti cit.*, p. 1222).]

<sup>25</sup> [L'eresia di Pelagio (360-422) riduce il ruolo della grazia e sottolinea invece quello dello sforzo personale e dell'esercizio della virtù.]

sviluppare compiutamente la propria essenza. Invece di far questo, durante tutta quanta l'era cristiana ci si è piuttosto dati da fare per fonderli insieme, trasferendo i dogmi e i concetti dell'uno nell'altro, con il risultato di guastarli entrambi. Questo è accaduto ai nostri giorni, nel modo più scoperto, con quello strano ibrido o centauro che è la cosiddetta filosofia della religione<sup>26</sup>, la quale, come una specie di gnosi, è impegnata a interpretare una data religione e a spiegare ciò che è vero *sensu allegorico* con ciò che è vero *sensu proprio*. Solo che per farlo si dovrebbe prima già conoscere e possedere la verità *sensu proprio*, il che, però, renderebbe superflua quell'interpretazione. Infatti, il voler ricavare semplicemente dalla religione, anzitutto attraverso spiegazioni e interpretazioni, la metafisica, vale a dire la verità *sensu proprio*, sarebbe un'impresa ardua e pericolosa, alla quale ci si dovrebbe decidere solo una volta che si fosse stabilito che la verità, come il ferro e gli altri metalli non nobili, si può trovare solo allo stato di minerale, non allo stato puro, e che può quindi essere ottenuta solo attraverso un processo di riduzione. –

Le religioni sono necessarie al popolo e sono per esso un beneficio inestimabile. Quando però vogliono contrastare i progressi dell'umanità nella conoscenza della verità, allora devono venir messe da parte, sia pure con tutti i riguardi possibili. E il pretendere che persino uno spirito elevato – uno Shakespeare, un Goethe – faccia rientrare implicite, *bona fide et sensu proprio* tra le proprie convinzioni i dogmi di una qualche | religione, è lo stesso che pretendere da un gigante che calzi le scarpe di un nano.

Le religioni, in quanto sono state calibrate sulle capacità intellettuali della gran massa, possono avere una verità solo mediata, non immediata: pretendere da esse quest'ultima è come voler leggere le lettere composte nel telaio del tipografo invece del foglio a stampa. Il valore di una religione verrà perciò a dipendere dal maggiore o minore contenuto di verità<sup>27</sup> che essa porta in sé al di sotto del velo dell'allegoria e, in seconda istanza, dalla maggiore o minore chiarezza con la quale la si riesce a vedere attraverso questo velo, e dunque dalla trasparenza di quest'ultimo. Sembra quasi che, come le lingue più antiche sono quelle più perfette, lo stesso si verifichi anche per le religioni più antiche. Se io voles-

<sup>26</sup> [Il commentario alla traduzione Gallimard dei *Supplementi* ipotizza qui un'allusione al pensiero di Feuerbach, la cui *Essenza del cristianesimo* uscì in prima edizione nel 1841.]

<sup>27</sup> [Non di «chiarezza di verità», come intende *Supplementi* 1930, tomo I, p. 174.]

si assumere i risultati della mia filosofia come misura della verità, allora dovrei concedere al buddismo la preferenza sulle altre religioni. In ogni caso non può che farmi piacere il fatto che la mia dottrina abbia una così ampia concordanza con una religione che, per sé, può vantare di essere la più diffusa sulla terra, dato che ha molti più seguaci di qualsiasi altra<sup>28</sup>. Ma questa concordanza mi deve fare ancora più piacere in quanto io, nel mio filosofare, non ho certo subito la sua influenza, giacché sino al 1818, quando è apparsa la mia opera, sul buddismo si potevano trovare in Europa solo pochissimi resoconti, peraltro fortemente imprecisi e insufficienti, che si limitavano quasi del tutto ad alcuni saggi compresi nei primi volumi delle *Asiatic researches* e che riguardavano principalmente il buddismo dei Birmani. Solo a partire da quella data, a poco a poco, abbiamo potuto avere una cognizione più completa di questa religione, principalmente attraverso le fondamentali e dotte monografie del benemerito accademico pietroburghese I. J. Schimidt<sup>29</sup>, pubblicate nelle *Memorie* della sua Accademia, e poi, gradualmente, attraverso l'opera di numerosi studiosi inglesi e francesi, tanto che io ho potuto fornire un elenco abbastanza esteso degli scritti migliori dedicati a questa dottrina religiosa nel mio saggio *Sulla volontà nella natura*, sotto la rubrica *Sinologia*<sup>30</sup>. – Purtroppo Csoma Körösi<sup>31</sup>, questo ungherese tenace, che, per studiare la lingua e gli scritti sacri del buddismo, ha passato molti anni in Tibet, in particolare nei monasteri buddisti, | ci è stato strappato dalla morte proprio quando stava cominciando a mettere a punto per noi il risultato delle sue ricerche. Non posso comunque negare la gioia che provo nel leggere, nelle sue relazioni provvisorie, qualche passo riprodotto direttamente dal *Kanjur*<sup>32</sup>

187

<sup>28</sup> [Nei *Manoscritti berlinesi* Schopenhauer dice, a proposito «della vita e della dottrina esoterica di Fo, o Buddha», che essa «concorda in modo stupefacente» con il suo sistema filosofico (SP 3, § 161, p. 408).]

<sup>29</sup> [L'orientalista Isaak Jakob Schmidt (1779-1847), specialista della lingua e della letteratura mongola e tibetana e membro dell'Accademia delle scienze di San Pietroburgo. Nella biblioteca di Schopenhauer erano presenti numerosi suoi scritti; cfr. HN, V, nn. 1183-1193, pp. 345-47.]

<sup>30</sup> [Cfr. ZA, vol. V, pp. 325-35; VNN, pp. 193-207.]

<sup>31</sup> [L'orientalista ungherese Sándor Csoma Körösi (1798-1842), profondo conoscitore del buddismo. Si recò a piedi in India, soggiornò in Tibet insieme ai monaci, e qui conobbe i testi sacri del buddismo, che decise poi di tradurre. Schopenhauer ha qui presente la sua *Analysis of the Kanjur*, uscita nel vol. XX delle «*Asiatic Researches*», Calcutta 1839, che era presente nella biblioteca del filosofo (cfr. HN, V, n. 1091, p. 320). Tutti i suoi scritti (incluso un dizionario Tibetano-Inglese) sono oggi disponibili nei *Collected Works of Alexander Csoma de Koros*, 4 voll., Akademiai Kiado, Budapest 1984.]

<sup>32</sup> [Il *Kanjur* è una delle due principali raccolte di scritti sacri buddisti della religione

stesso, per esempio il seguente dialogo tra Buddha morente con Brahma che è venuto a rendergli omaggio:

There is a description of their conversation on the subject of creation, – by whom was the world made. Shakyas<sup>33</sup> asks several questions of Brahma, – whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, – whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks Shakyas how the world was made, – by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is non reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine, becomes his follower (*Asiatic researches*, vol. XX, p. 434)<sup>34</sup>.

La differenza fondamentale fra tutte le religioni non la posso collocare, come si fa d'abitudine, nel loro essere monoteistiche, politeistiche, panteistiche o ateistiche, ma solo nel loro essere ottimistiche oppure pessimistiche: si tratta cioè di vedere se raffigurano l'esistenza di questo mondo come giustificata di per se stessa, e quindi la lodano e la esaltano, o se invece la considerano come qualcosa | che può venire compresa solo come conseguenza della nostra colpa e che perciò, propriamente, dovrebbe non essere, in quanto riconoscono che dolore e morte non possono trovarsi nell'eterno, originario, irrevocabile ordine delle cose, nel quale, in quel caso, dovrebbero essere. La forza in virtù della quale il cristianesimo ha potuto superare dapprima il giudaismo e poi il paganesimo greco e romano, si trova unicamente nel suo pessimismo, nell'ammissione che la nostra è una condizione di grandissima miseria e allo stesso tempo di peccato, mentre il giudaismo e il paganesimo erano ottimi-

188

tibetana (l'altra è il *Tanjur*, che traduce commentari e trattati dei principali maestri indiani) e contiene la traduzione della parola del Buddha. Cfr. A. SCHIEFNER, *Übersetzungen aus dem tibetischen Kanjur*, a cura di H. Walravens, Harrassowitz, Wiesbaden 2007.]

<sup>33</sup> [Shakya è uno dei nomi del Buddha. Il «risvegliato» che la tradizione sembra collocare all'origine del buddismo «avrebbe ricevuto il soprannome di Sakyamuni, o «asceta silenzioso dei Sakya», dal nome del piccolo popolo che viveva ai piedi dell'Himalaya, a nord di Benares, e nel cui seno egli avrebbe visto la luce» (PUECH, *Storia delle religioni* cit., vol. XIV, p. 3).]

<sup>34</sup> «Troviamo qui una descrizione del loro dialogo, che ha per oggetto la creazione – da chi è stato fatto il mondo. Buddha rivolge a Brahma diverse domande: è stato lui a fare o produrre tali e tali cose, e a dotarle e benedirle con questa o quella qualità o proprietà? È stato lui a causare le diverse rivoluzioni nella distruzione e nella rigenerazione del mondo? – Brahma nega di avere mai fatto qualcosa del genere. Da ultimo, egli stesso chiede a Buddha come sia stato prodotto il mondo – da chi? Ora tutti i mutamenti del mondo vengono attribuiti alle opere morali degli esseri animali, e viene detto che tutto nel mondo è mera illusione, che non c'è alcuna realtà nelle cose, che tutto è vuoto. Istruito nella dottrina del Buddha, Brahma diviene suo seguace».

sti. Quella verità, sentita profondamente e dolorosamente da ciascuno, ebbe successo ed ebbe al suo seguito il bisogno della redenzione.

Passiamo alla considerazione dell'altro tipo di metafisica, ossia di quella che trova in se stessa la propria giustificazione e che viene chiamata filosofia. Ricordo quello che ho detto sopra a proposito della sua origine da una meraviglia nei confronti del mondo e della nostra stessa esistenza, che si impongono all'intelletto come un enigma, il cui scioglimento tiene continuamente occupata l'umanità. Qui voglio anzitutto far notare che questo non potrebbe accadere se il mondo fosse, in quel senso spinozistico che viene così spesso ripresentato ai giorni nostri, sotto forme e raffigurazioni moderne, come panteismo, una «sostanza assoluta», e quindi un «essere assolutamente necessario»<sup>35</sup>. Giacché questo significherebbe che esso esiste con una necessità così grande che, in confronto ad essa, ogni altra necessità che sia comprensibile come tale per il nostro intelletto dovrebbe presentarsi come un che di casuale; esso sarebbe dunque un qualcosa che comprenderebbe in sé non solo tutte le esistenze effettivamente reali, ma anche tutte quelle che sono solo possibili, di modo che, come ha sostenuto per l'appunto anche Spinoza, la possibilità e la realtà effettiva verrebbero a essere in tutto e per tutto una sola cosa, il cui non-essere sarebbe perciò la stessa impossibilità, e dunque sarebbero qualcosa, il cui non-essere, o il cui essere-altrimenti, dovrebbe essere totalmente impensabile, e che quindi non potrebbe nemmeno venire estromessa dal pensiero, come per esempio lo spazio o il tempo. In quanto, inoltre, noi stessi siamo parti, modi, attributi o accidenti di una siffatta sostanza assoluta, che, in qualunque senso, sarebbe l'unica a poter esistere in qualche tempo e in qualche luogo, allora la nostra e la sua esistenza, come anche la sua conformazione, | dovrebbero essere ben lungi dal presentarsi come qualcosa di sorprendente, di problematico, anzi, come l'enigma impenetrabile che ci inquieta incessantemente, e dovrebbero, al contrario, essere così ovvie com'è ovvio che due volte due fa quattro, e anzi ancora di più. Giacché noi in effetti non dovremmo essere capaci, in questo caso, di pensare nient'altro se non che il mondo è, e che è così com'è; e quindi dovremmo essere tanto poco consapevoli della sua esistenza come tale,

<sup>35</sup> [Ciò che Schopenhauer scrive corrisponde all'esordio dell'*Etica* di Spinoza: «Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente» (B. SPINOZA, *Etica*, Parte I, def. 1, trad. it. cit., p. 87).]

vale a dire come un problema sul quale riflettere, quanto lo siamo del movimento incredibilmente veloce del nostro pianeta<sup>36</sup>.

Ma le cose non stanno affatto così. È solo all'animale che non pensa che il mondo e la sua esistenza sembrano qualcosa di ovvio; per l'uomo, invece, essi sono un problema del quale persino l'individuo più rozzo e più limitato, in alcuni istanti di lucidità, diventa fortemente consapevole; un problema che ciascuno ha però tanto più chiaramente e durevolmente presente nella propria coscienza, quanto più quest'ultima è lucida e riflessiva e quanto più materiale per pensare essa ha assimilato attraverso l'educazione, fino a che infine il tutto, nelle teste capaci di filosofare, si eleva sino al platonico «θαυμάζειν, μάλα φιλοσοφικὸν πάθος» (*mirari, valde philosophicus affectus*)<sup>37</sup>, ossia sino a quella meraviglia capace di abbracciare in tutta la sua grandezza il problema che impegna incessantemente l'umanità più nobile di ogni tempo e di ogni paese e non le dà mai pace. Nei fatti, l'inquietudine che tiene in movimento l'orologio mai scarico della metafisica è la coscienza che il non-essere di questo mondo è tanto possibile quanto il suo esserci. E dunque per questo la concezione spinozistica, che vede il mondo come un essere assolutamente necessario, vale a dire come qualcosa che deve e non può non essere in ogni modo e in ogni senso, è una concezione falsa. Eppure persino il semplice teismo, nella sua prova cosmologica, ha come tacita premessa un ragionamento che conclude dall'esserci del mondo al suo precedente non-essere, e assume perciò il mondo come un che di accidentale. Anzi, di più ancora: ben presto noi comprendiamo il mondo come qualcosa il

<sup>36</sup> [Per Spinoza le nozioni di possibile e di contingente «significano esclusivamente un difetto della nostra conoscenza riguardo all'esistenza di una cosa» (ID., *Riflessioni metafisiche*, I, 3; trad. it. in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, p. 355) e non alludono ad alcunché di reale: tutto ciò che esiste esiste necessariamente così com'è. Noi stessi, in quanto parti (ossia modi) dell'unica sostanza (per nominare la quale Spinoza, come è noto, utilizza parole come Dio e natura) apparteniamo all'ordine necessario che regola l'accadere dei pensieri come delle cose materiali (ossia di tutto ciò che si presenta come modo dell'attributo del pensiero e dell'attributo dell'estensione): «Nulla accade dunque in natura che contraddica le sue leggi universali, e non c'è neanche una sola cosa che non si accordi con esse o da esse non consegua. Tutto ciò che accade, infatti, accade per l'eterno volere e decreto di Dio, ossia [...] secondo leggi e regole che implicano eterna necessità e verità» (ID., *Trattato teologico-politico*, VI, 4; trad. it. in *Opere* cit., p. 526). Si tratta di temi centrali nel pensiero spinoziano, fortemente presenti nelle pagine dell'*Etica* (cfr. per esempio *Etica*, Parte I, prop. XV, scolio; prop. XVII, corollario 2; prop. XXXII e scolio II; Parte II, prop. VII; prop. IX, dimostrazione; Parte III, prop. II, scolio).]

<sup>37</sup> [«La meraviglia» è «un sentimento assolutamente tipico del filosofo» (PLATONE, *Teeteto*, 155d; trad. it. di L. Antonelli, Feltrinelli, Milano 1994, p. 69). Lo stesso passo è citato da Schopenhauer anche nel § 7 del primo volume.]

190 cui non-essere non solo è pensabile, ma sarebbe addirittura preferibile al suo esserci; ed è per questo che la nostra meraviglia nei suoi confronti diventa facilmente un lambiccarsi il cervello intorno a quella *f a t a l i t à* che ha comunque potuto provocarne l'esistenza e in virtù della quale una forza così smisurata come quella che è richiesta per produrre e per conservare questo mondo ha potuto essere così nettamente | orientata contro il suo proprio interesse. Lo stupore filosofico è quindi, in fondo, un'espressione di sgomento e di desolazione: la filosofia attacca, come l'*ouverture* del *Don Giovanni*, con un accordo in minore<sup>38</sup>. Dal che risulta che essa non può essere né spinozismo né ottimismo. – La natura profonda di questo stupore che spinge a filosofare, del quale abbiamo appena parlato, scaturisce, come è evidente, dalla vista del male e della *c a t t i v e r i a* nel mondo, che, persino se stessero nella relazione reciproca piú giusta possibile, anzi, persino se fossero ampiamente superati dal bene, tuttavia sarebbero pur sempre qualcosa che non dovrebbe essere affatto. Ora però, poiché dal nulla non può provenire nulla, anche il male e la cattiveria debbono avere il loro germe nell'origine, o nel nocciolo profondo del mondo stesso. Ci è difficile accettare un'idea del genere, se guardiamo alla grandezza, all'ordine e alla perfezione del mondo fisico, in quanto riteniamo che ciò che ha avuto la potenza di produrre un mondo di tal fatta avrebbe dovuto anche essere in grado di evitare il male e la cattiveria. Come si capisce facilmente, quell'assunto (la cui espressione piú schietta è costituita da Ormazd e Ahriman)<sup>39</sup> è, per il teismo, difficilissimo da accettare. Perciò, anzitutto per eliminare la *c a t t i v e r i a*, è stata escogitata la libertà del volere: quest'ultima però altro non è che un modo per introdurre di soppiatto la possibilità che qualcosa si generi dal nulla, in quanto assume un *operari* che non scaturirebbe da alcun *esse* (si veda in proposito *I due problemi fondamentali dell'etica*, pp. 58 sgg.)<sup>40</sup>. Si è cercato poi di liberarsi dal male imputandolo alla materia, o anche a un'inevitabile necessità; così facendo si è malvolentieri lasciato da parte il diavolo il quale, propriamente, è il giusto *expediens ad hoc*. Al male appartiene anche la morte; la *c a t t i v e r i a*, invece, è solamente lo

<sup>38</sup> [Si tratta, come è chiaro, dell'*ouverture* del *Don Giovanni* di Mozart, il cui primo movimento è un andante in re minore «tutto gravato di un'angoscia di morte» (M. MILA, *Lettera del Don Giovanni di Mozart*, Einaudi, Torino 1988, p. 46).]

<sup>39</sup> [Nella religione persiana di Zarathustra, Ormazd e Ahriman sono, rispettivamente, i principi originari del bene e del male. Cfr. anche il § 38 del primo volume e le note relative.]

<sup>40</sup> [Cfr. ZA, vol. VI, pp. 96 sgg.; *Etica*, pp. 127 sgg.]

spostare-da-sé-a-un-altro il male ogni volta che capita. Dunque, come si è detto sopra, la cattiveria, il male e la morte sono ciò che definisce e suscita lo stupore filosofico: non semplicemente che il mondo sia presente, ma ben di piú che esso sia così miserevole, è il *punctum pruriens* della metafisica, il problema che getta l'umanità in una inquietudine che non può essere placata né dallo scetticismo né dal criticismo.

191 Nella spiegazione dei fenomeni del mondo troviamo impegnata anche la *f i s i c a* (nel senso piú ampio della parola). | Ma nella natura stessa delle sue spiegazioni si trova già che esse non possono essere sufficienti. La *f i s i c a* non è in grado di stare in piedi da sola, ma ha bisogno di appoggiarsi su una *m e t a f i s i c a*, sebbene la guardi dall'alto in basso. Essa spiega infatti i fenomeni per mezzo di qualcosa che è ancora piú sconosciuto dei fenomeni stessi: attraverso leggi naturali che si fondano su forze naturali, alle quali appartiene anche la forza vitale. Senza dubbio l'intero stato presente di tutte le cose del mondo, o della natura, deve essere necessariamente spiegato per mezzo di cause puramente fisiche. Solo che, in modo proprio altrettanto necessario, una spiegazione di questo genere, anche ammesso che si riuscisse effettivamente a darla, dovrebbe comunque essere sempre affetta da due imperfezioni essenziali (da due punti deboli, si potrebbe dire, come Achille con il suo tallone vulnerabile o il diavolo con il piede equino), in forza delle quali tutto ciò che è stato spiegato rimarrebbe effettivamente ancora tutto da spiegare. La prima di esse è costituita dal fatto che il *p r i n c i p i o* della catena di cause ed effetti, ossia dei mutamenti che dipendono l'uno dall'altro, capace di spiegare tutto, *n o n* è in alcun modo raggiungibile, in quanto, proprio come i confini del tempo e dello spazio, retrocede incessantemente e all'infinito; e la seconda è costituita dal fatto che tutte le cause efficienti, muovendo dalle quali si spiega tutto, si basano sempre su un che di assolutamente inesplicabile, vale a dire sulle *q u a l i t à* originarie delle cose e sulle *f o r z e n a t u r a l i* che si manifestano in esse e in virtù delle quali tali qualità agiscono in un modo determinato, come per esempio la forza di gravità, la durezza, la forza d'urto, l'elasticità, il calore, l'elettricità, le forze chimiche, eccetera, e che in questo caso restano in ogni spiegazione data, come un'ineliminabile grandezza sconosciuta in un'equazione algebrica che sia stata risolta quasi completamente; di conseguenza non si dà coccio di terracotta che non sia costituito di qualità assolutamente inesplicabili. Quindi, questi due difetti ineliminabili

di ogni spiegazione puramente fisica, ossia causale, mostrano che una spiegazione di questo genere può avere una verità solo relativa, e che l'intero suo metodo e modo di operare non può essere l'unico, né quello definitivo; nemmeno quello sufficiente, dunque; vale a dire che non può essere questo il metodo capace di condurre a una soluzione soddisfacente del difficile enigma delle cose e alla vera comprensione del mondo e dell'esistenza, ma che la spiegazione fisica, | in generale e come tale, ha bisogno ancora di una spiegazione metafisica che le fornisca le chiavi di tutte le sue ipotesi, ma che proprio per questo dovrebbe battere una via del tutto diversa. Il primo passo in questa direzione è quello di portare a chiara coscienza e di tener ferma la differenza tra loro, cioè tra la fisica e la metafisica. Essa si basa, in generale, sulla differenza tra fenomeno e cosa in sé. Proprio perché Kant riteneva che quest'ultima fosse assolutamente inconoscibile, non si darebbe, se si segue la sua direzione, alcuna metafisica, ma solo una conoscenza immanente, vale a dire una mera fisica, che potrebbe parlare solo dei fenomeni, con accanto una critica della ragione che aspirerebbe alla metafisica. Ma qui, per dimostrare quale sia veramente il punto in cui la mia filosofia si collega a quella kantiana, voglio rilevare, anticipando il secondo libro, che Kant, nella sua bella spiegazione della coesistenza di libertà e di necessità (*Critica della ragione pura*, prima edizione, pp. 532-54; *Critica della ragione pratica*, pp. 224-31 dell'edizione Rosenkranz)<sup>41</sup>, dimostra come una e una stessa azione da una parte risulti perfettamente spiegabile come necessariamente prodotta dal carattere dell'uomo, dalle influenze che ha subito nel corso della vita e dai motivi che gli stanno attualmente dinanzi; ma come tuttavia, dall'altra parte, essa debba venire ugualmente considerata come l'opera della sua volontà libera; e in questo senso egli, nel § 53 dei *Prolegomeni*, dice: «Certamente a ogni connessione di causa ed effetto nel mondo sensibile verrà attribuita una necessità naturale, ma nondimeno a quella causa che non è essa stessa un fenomeno (sebbene stia a fondamento di esso) potrà venir riconosciuta la libertà. Natura e libertà possono dunque essere attribuite

<sup>41</sup> [Della *Critica della ragione pura* si veda in particolare la *Spiegazione dell'idea cosmologica di libertà in connessione con la necessità universale della natura*, contenuta nel Libro II, cap. II, sez. IX della *Dialettica trascendentale*. Per la *Critica della ragione pratica* cfr. invece la *Delucidazione critica dell'analitica della ragione pura pratica*, contenuta nel Libro I della Parte I della *Critica della ragione pratica*. In una nota del § 55 del *Mondo* Schopenhauer rinvia agli stessi passi kantiani (*Mondo* 2013, p. 373, nota 27).]

senza contraddizione alla stessa cosa, ma sotto un diverso aspetto, una volta alla cosa come fenomeno e l'altra alla cosa come cosa in sé»<sup>42</sup>. Ora, ciò che Kant insegna del fenomeno dell'uomo e del suo agire, la mia dottrina lo estende a tutti i fenomeni della natura, in quanto pone a fondamento di essi la volontà come cosa in sé. Questo modo di procedere è già giustificato anzitutto dal fatto che non si può assumere che l'uomo sia specificamente, *toto genere* e quanto al fondamento, diverso da tutti gli altri esseri e dalle cose della natura, piuttosto che solo per ciò che concerne il grado. – | Dopo questa anticipazione, torno alla nostra trattazione della insufficienza della fisica nel fornire la spiegazione ultima delle cose. – Dico perciò: dal punto di vista fisico tutto è spiegabile, eppure anche non lo è nulla. Come per il movimento di una palla che abbia subito un urto, così anche per il pensiero del cervello dovrà da ultimo essere possibile una spiegazione fisica in sé che lo renda altrettanto comprensibile. Ma proprio ciò che noi crediamo di capire perfettamente ci resta in fondo ugualmente oscuro in entrambi i casi, giacché che cosa sia l'essenza profonda dell'espansione nello spazio, dell'impenetrabilità, della velocità, della durezza, dell'elasticità e della gravità resta, al di là di tutte le spiegazioni di ordine fisico, misterioso quanto il pensiero. Poiché però in esso ciò che è inesplicabile si presenta con assoluta immediatezza, si è fatto qui subito un balzo dalla fisica alla metafisica e si è ipotizzata una sostanza di tutt'altro genere rispetto a quella corporea, collocando nel cervello un'anima. Se però non si fosse stati così ottusi da poter essere impressionati solo dal fenomeno più appariscente, allora si sarebbe dovuta spiegare la digestione con la presenza di un'anima nello stomaco, la crescita della vegetazione con un'anima nelle piante, le affinità elettive del mondo chimico con un'anima nei reagenti, e persino la caduta di una pietra con un'anima collocata in essa. Giacché la qualità di ogni corpo inorganico è piena di mistero esattamente quanto lo è la vita nel corpo vivente<sup>43</sup>: allo stesso modo, la spiegazione fisica si scontra perciò dappertutto con una spiegazione metafisica, dalla quale viene annientata, cessando in questo modo di costituire una spiegazione. Parlando in senso stretto, si potrebbe sostenere che tutte le scienze naturali in fondo non fanno altro che quello che fa la botanica, vale a dire raccogliere, per classificarli, gli individui che si somi-

<sup>42</sup> [*Prolegomeni*, p. 150.]

<sup>43</sup> [*Supplementi* 1930, tomo I, p. 180, omette «corpo».]



gliano. – Una fisica, la quale affermasse che le spiegazioni che dà delle cose – che partono dalle cause nell'ambito del particolare, e dalle forze in quello dell'universale – sono effettivamente sufficienti e che esauriscono di conseguenza l'essenza del mondo, sarebbe il *naturalismo* autentico. Da Leucippo, Democrito ed Epicuro<sup>44</sup>, via via sino al *Système de la nature*<sup>45</sup> e poi a de Lamarck<sup>46</sup>, Cabanis<sup>47</sup> e al materialismo che in questi ultimi anni è tornato di moda, noi possiamo seguire il reiterato tentativo di fondare una *fisica senza metafisica*, | vale a dire una dottrina che faccia del fenomeno la cosa in sé. Con tutte le loro spiegazioni cercano però di nascondere a se stessi e agli altri il fatto che presuppongono senz'altro la cosa principale. Costoro si affaticano a mostrare che tutti i fenomeni, anche quelli spirituali, sono fisici: e hanno ragione, solo che non si avvedono che tutto ciò che è fisico è, dall'altro lato, simultaneamente anche qualcosa di metafisico. Senza *Kant* è però ben difficile avvedersene, dato che questo presuppone la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé. Ciononostante, anche in assenza di tale distinzione, *Aristotele*, per quanto avesse una propensione per l'empiria e fosse ben lontanissimo dall'«iperfisica» platonica, si è tenuto a distanza da quel punto di vista ristretto; dice: «Εἰ μὲν οὖν μὴ ἐστὶ τις ἕτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δὲ ἐστὶ τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως, ὅτι πρώτη καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρηόσαι» (*Si igitur non est aliqua alia substantia, praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari huius est*), *Metafisica*, V, 1<sup>48</sup>. Una fisica assoluta di questo genere, come è stata descritta sopra, che non lascerebbe spazio per alcuna *me-*

<sup>44</sup> [Che nell'antichità furono appunto, come è noto, i tre maggiori sostenitori della dottrina atomistica.]

<sup>45</sup> [Cfr. D'HOLBACH, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* cit.; trad. it. cit.]

<sup>46</sup> [Cfr. *supra*, p. 172, nota 49.]

<sup>47</sup> [Cfr. *supra*, p. 110, nota 16.]

<sup>48</sup> [«Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore alle altre scienze e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto è prima, essa sarà universale, e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengano» (ARISTOTELE, *Metafisica*, VI (E), I, 1026a27-31; trad. it. cit., vol. II, p. 273).]

*fisica*, renderebbe la natura naturata, *natura naturans*<sup>49</sup>: sarebbe una fisica seduta sul trono della metafisica, la quale però, dall'alto della sua posizione, si presenterebbe quasi come il politicante da caffè della commedia di Holberg, che viene nominato borgomastro<sup>50</sup>. Persino dietro al biasimo, in sé sciocco e, il più delle volte, in mala fede, dell'ateismo sta, come suo significato profondo e come verità che lo rafforza, il concetto oscuro di un tal genere di fisica assoluta, priva di metafisica. Senza dubbio una fisica del genere verrebbe a essere devastante per l'etica; e, come si è ritenuto falsamente che il teismo fosse inseparabile dalla moralità, così questo vale in verità solo per una *metafisica in generale*, vale a dire per una conoscenza che sappia che l'ordine della natura non è l'unico e assoluto ordine delle cose. Perciò si possono porre come credo necessario di tutto ciò che è giusto e buono le seguenti parole: «Io credo in una metafisica». Da questo punto di vista è importante e necessario | che ci si persuada dell'insostenibilità di una *fisica assoluta*; tanto più che essa, quella dell'autentico *naturalismo*, è una concezione che si impone da sé e sempre di nuovo all'uomo e che può venire annientata solo dal più profondo pensiero speculativo, come surrogato del quale, per questo riguardo, indubbiamente serve anche l'ammasso di sistemi e di dottrine religiose, in quanto e fino a quando valgono. Che però una convinzione falsa nei fondamenti si imponga da sé all'uomo e debba poi venire allontanata con degli artifizii si può spiegare con la circostanza che l'intelletto, originariamente, non è determinato a istruirci intorno all'essenza delle cose, ma solo a mostrarci le relazioni che esse hanno riguardo alla nostra volontà; esso, come scopriremo nel secondo libro, è il mero intermediario dei motivi. Ora, che nell'intelletto il mondo si schematizzi in un modo che è tutt'altro da quello raffigurato dall'ordine assolutamente vero delle cose, poiché appunto di esse ci mostra non il nocciolo, bensì solo la scorza esterna, questo accade *accidentaliter*, e non gli può essere rimproverato; tanto più in quanto esso ritrova

<sup>49</sup> [Si tratta, come è noto, delle due celebri espressioni di Spinoza, il quale per natura naturante intende «ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia tali attributi della sostanza che esprimono l'eterna ed infinita essenza, cioè Dio in quanto si considera come causa libera»; per natura naturata, invece, intende «tutto ciò che segue dalla necessità della natura di Dio, ossia dalla necessità di ciascuno dei suoi attributi, cioè tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto sono considerati come cose che sono in Dio e che possono né essere, né essere concepite senza Dio» (SPINOZA, *Etica*, Parte I, prop. XXIX, scolio; trad. it. cit., p. 110).]

<sup>50</sup> [Cfr. *Den politiske Kandestøber* («Il politicante da caffè»), 1722, opera del commediografo danese Ludvig Freiherr von Holberg (1684-1754).]

in se stesso i mezzi per rettificare quell'errore, in quanto giunge alla distinzione tra fenomeno ed essenza in sé delle cose; distinzione che, in fondo, è stata presente in tutti i tempi, solo che il più delle volte si è giunti ad averne coscienza in modo molto imperfetto e perciò la si è espressa in maniera inadeguata, presentandola persino spesso sotto strani travestimenti. Già i mistici cristiani, per esempio, chiamando l'intelletto *luc e della natura*, hanno mostrato di ritenerlo inadeguato a comprendere la vera essenza delle cose. Esso è una sorta di mera forza di superficie, come l'elettricità, e non penetra all'interno degli esseri.

L'inadeguatezza del puro naturalismo si manifesta prima di tutto, come si è detto, nello stesso cammino dell'empirismo, per il fatto che ogni spiegazione fisica spiega la singola cosa a partire dalla sua causa, ma la catena di queste cause, come sappiamo *a priori* e quindi con piena certezza, retrocede all'infinito, così che nessuna di esse potrebbe mai essere la prima. L'efficacia di ogni causa viene quindi ricondotta a una legge naturale, e questa, da ultimo, a una forza della natura che, a questo punto, rimane un che di assolutamente inesplicabile. Ma questo inesplicabile, | al quale vengono ricondotti tutti i fenomeni, da quelli più elevati a quelli più infimi, di quel mondo che è dato in modo così chiaro e che è spiegabile così naturalmente, tradisce appunto il fatto che questo modo di spiegare le cose è solo un modo condizionato, che funziona per così dire *ex concessis*, e che non è in alcun modo quello autentico e adeguato; è per questo che io ho detto più sopra che dal punto di vista della fisica tutto è spiegabile e nulla è spiegabile. Quell'assolutamente inesplicabile che compenetra tutti fenomeni – in quelli più elevati, come per esempio nella generazione, si presenta nel modo più sorprendente, ma è altrettanto presente anche in quelli più bassi, come per esempio in quelli meccanici – suggerisce che a fondamento dell'ordine fisico delle cose se ne trovi uno di tutt'altro genere, che è appunto quello che *Kant* indica come l'ordine delle cose in sé e che costituisce l'obiettivo centrale della metafisica. – In secondo luogo, però, l'inadeguatezza del puro naturalismo risulta con chiarezza da quella fondamentale verità filosofica che abbiamo preso ampiamente in considerazione nella prima metà di questo libro e che costituisce appunto anche il tema della *Critica della ragione pura*: che cioè ogni *o g g e t t o*, tanto per la sua esistenza oggettiva in generale quanto per le modalità (l'elemento formale) di questa esistenza, è interamente determinato dal *s o g g e t t o* conoscente, e quindi è solamente fenomeno, non cosa in

sé; nel § 7 del primo volume è stato inoltre spiegato e messo in evidenza come non ci possa essere niente di più ingenuo che assumere, come fanno tutti i materialisti, l'oggettivo, senza averlo esaminato, come semplicemente dato, allo scopo di ricavare tutto da esso, senza prendere in considerazione in alcun modo il soggettivo, mediante il quale, anzi, nel quale soltanto esiste l'oggettivo. Testimonianze di questo modo di procedere se ne trovano con facilità nel materialismo alla moda dei nostri giorni, che proprio perciò è diventato una vera e propria filosofia da garzoni di barbiere e da apprendisti di farmacia. Un materialismo di tal fatta, nel suo candore, fa della materia, assunta senza pensarci due volte come ciò che è assolutamente reale, la cosa in sé, e della forza d'urto l'unica capacità di una cosa in sé, in quanto tutte le altre qualità possono essere soltanto sue manifestazioni fenomeniche.

Con il naturalismo, o con il modo puramente fisicalistico di considerare le cose, non si otterrà dunque mai niente: è come un calcolo che non può mai essere portato a termine. Successioni causali senza inizio né fine, forze fondamentali imperscrutabili, spazio infinito, tempo senza un inizio, divisibilità infinita della | materia; il tutto, per di più, determinato da un cervello<sup>51</sup> conoscente, nel quale – e solamente in esso – tutto questo esiste, come un sogno, e senza il quale svanisce: ecco il labirinto nel quale quel metodo ci costringe a girare in continuazione. L'altezza alla quale, ai nostri tempi, sono giunte le scienze naturali mette, da questo punto di vista, tutti i secoli passati in un'ombra profonda, ed è una vetta che l'umanità ha conquistato per la prima volta. Solo che, per quanto grandi siano i progressi che la *f i s i c a* (concepita nel senso ampio che ad essa davano gli antichi) è in grado di fare, non si sarà fatto, in questo modo, il più piccolo passo in avanti nella direzione della *m e t a f i s i c a*, così come una superficie, per quanto si continui a estenderla, non diventerà mai una figura solida: progressi di questo genere, infatti, perfezioneranno sempre e solo la conoscenza del *f e n o m e n o*, mentre la *m e t a f i s i c a* tende ad andare al di là della manifestazione fenomenica, verso ciò che si manifesta in quest'ultima. E se anche si giungesse a un'esperienza assolutamente completa, con ciò la situazione rispetto alla questione fondamentale non sarebbe migliorata affatto. Anzi, se anche qualcuno percorresse tutti i pianeti di tutte quante le stelle fisse, anche così costui non avrebbe fatto ancora un solo passo all'interno del-

<sup>51</sup> [Non «un soggetto», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 183.]

la metafisica. Piuttosto, i piú grandi progressi della fisica non faranno che rendere sempre piú percepibile il bisogno di una metafisica: proprio la piú corretta, estesa e approfondita conoscenza della natura, infatti, da una parte scuote continuamente, finendo per rovesciarli, gli assunti metafisici che valevano sino a quel momento, mentre dall'altra parte il problema stesso della metafisica si presenta in modo piú chiaro, piú corretto e piú completo, una volta che sia separato con maggiore nettezza da tutto ciò che è meramente fisico; ed è proprio anche dalla conoscenza piú compiuta ed esatta dell'essenza delle singole cose che scaturisce l'esigenza di una spiegazione dell'intero e dell'universale, che, quanto piú correttamente, approfonditamente e compiutamente è conosciuto empiricamente, tanto piú appare misterioso. Di tutto questo certo il singolo ricercatore della natura, confinato nella sua branca specialistica della fisica, non si rende subito conto con chiarezza; egli piuttosto dorme comodamente nella casa di Odisseo con l'ancella che si è scelta, rimuovendo tutti i pensieri per Penelope (si veda la fine del capitolo 12). Vediamo perciò che, al giorno d'oggi, si indaga minuziosamente la scorza della natura, si conoscono in tutti i dettagli gli intestini dei vermi intestinali e i parassiti dei parassiti; ma se arriva qualcuno – io, per esempio – che parla loro del nocciolo della natura, allora non gli danno | ascolto, in quanto pensano che ciò non riguardi la questione della quale si occupano e continuano a spilluzzicare le loro scorze. Si sarebbe tentati di chiamare questi indagatori della natura esageratamente microscopici e micrologici gli sguatterri della natura. Ma la gente che crede che il crogiolo e l'alambicco siano la vera e unica fonte di ogni sapienza sono, nel loro genere, cosí assurdi quanto lo erano una volta, ai loro antipodi, gli Scolastici. Infatti, come quelli, irretiti in tutto e per tutto nei loro concetti astratti, si dibattevano al loro interno, non conoscendo né indagando nulla al di là di essi, cosí questi sono completamente irretiti nella loro empiria, non danno valore a nient'altro che a ciò che i loro occhi vedono, e ritengono con ciò di aver raggiunto il fondamento ultimo delle cose, non sospettando che tra il fenomeno e ciò che in esso si manifesta, la cosa in sé, c'è un abisso profondo, una differenza radicale, che può essere messa in chiaro solo attraverso la conoscenza e l'esatta delimitazione dell'elemento soggettivo del fenomeno e attraverso la comprensione del fatto che le spiegazioni ultime e piú importanti dell'essenza delle cose possono venire ricavate soltanto dall'autocoscienza: senza di essa non si può fare

198

nemmeno un passo al di là di ciò che è dato immediatamente ai sensi, e dunque non si può giungere se non fino alla posizione del problema. – Ma bisogna anche, dall'altra parte, sottolineare che una conoscenza della natura il piú possibile completa è la corretta esposizione del problema della metafisica; nessuno perciò deve osare di cimentarsi con quest'ultima senza avere prima acquisito una conoscenza, magari anche soltanto generale ma profonda, chiara e organica, di tutte le branche della scienza naturale, giacché la posizione del problema deve precedere la sua soluzione. Dopo di che, però, lo sguardo del ricercatore deve rivolgersi verso l'interno, poiché i fenomeni intellettuali e quelli etici sono piú importanti di quelli fisici, nella stessa misura in cui, per esempio, il magnetismo animale è un fenomeno incomparabilmente piú importante di quello minerale. I segreti ultimi fondamentali l'uomo li porta racchiusi nel proprio intimo, ed è questo a essergli accessibile nel modo piú immediato; è solo qui perciò che egli può sperare di trovare la chiave dell'enigma del mondo e di afferrare un'estremità del filo dell'essenza di tutte le cose. L'ambito che è proprio della metafisica si trova dunque senza dubbio in quella che è stata chiamata filosofia dello spirito.

| Guidi davanti a me la schiera dei viventi  
e a riconoscere m'insegni i miei fratelli  
fra piante mute, in aria e in acque.

A una difesa caverna mi guidi allora, mi mostri  
allora a me medesimo e nel mio proprio essere  
s'aprono arcani stupendi e profondi<sup>32</sup>.

199

Ora, per ciò che concerne la fonte, o il fondamento della conoscenza metafisica, ho già espresso piú sopra la mia contrarietà all'ipotesi, ripetuta anche da Kant, che essi debbano trovarsi in semplici concetti. I concetti non possono essere la realtà prima in nessun tipo di conoscenza, giacché essi sono ogni volta derivati da una qualche intuizione. Ciò che però ha indotto a quell'assunto è stato verosimilmente l'esempio della matematica. Quest'ultima può, come accade soprattutto nell'algebra, nella trigonometria, nell'analisi, abbandonando del tutto l'intuizione, operare semplicemente con concetti astratti, rappresentati addirittura da segni invece che da parole, e conseguire comunque

<sup>32</sup> [«Du führst die Reihe der Lebendigen | Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder | Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen [...]. Dann führst Du mich zur sichern Höhle, zeigst | Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust | Geheime tiefe Wunder öffnen sich» (J. W. GOETHE, *Faust*, I, vv. 3225-27 e 3232-34; trad. it. cit., p. 289).]

un risultato completamente sicuro e insieme così remoto che non sarebbe stato possibile raggiungerlo mantenendosi nel terreno sicuro dell'intuizione. Solo che la possibilità di far questo dipende, come Kant ha dimostrato a sufficienza, dal fatto che i concetti della matematica sono ricavati dalle intuizioni più sicure e più determinate, vale a dire dalle relazioni quantitative, che sono note *a priori* e ciononostante intuitivamente, e che perciò possono sempre di nuovo venire eseguite e controllate attraverso di esse, o aritmeticamente, mediante l'esecuzione dei calcoli che quei segni si limitano a indicare, oppure geometricamente, mediante quella che Kant ha chiamato la costruzione dei concetti<sup>53</sup>. Questo privilegio manca invece ai concetti dai quali ci si era immaginati di poter edificare la metafisica, come per esempio quelli di essenza, essere, sostanza, perfezione, necessità, realtà, finito, infinito, assoluto, fondamento, e così via. Giacché concetti di questo genere non sono in alcun modo originari, quasi fossero piovuti dal cielo oppure anche innati, ma sono a loro volta, come tutti i concetti, ricavati da intuizioni e, dato che non contengono, come quelli matematici, solo l'elemento meramente formale dell'intuizione, ma contengono di più, hanno come loro fondamento delle intuizioni empiriche; da essi dunque non si riesce ad attingere ciò che non è contenuto anche nell'intuizione empirica, | vale a dire qualcosa che non sia una questione che riguardi l'esperienza e che, dato che quei concetti sono delle astrazioni molto ampie, non si possa acquisire da essa con molta maggiore sicurezza e di prima mano. Giacché dai concetti non si ricava mai niente di più di quanto contengano le intuizioni dalle quali sono stati attinti. Se si pretendono dei concetti puri, vale a dire tali da non avere alcuna origine empirica, allora possiamo mostrare solo quelli che riguardano spazio e tempo, ossia la parte meramente formale dell'intuizione; soltanto quelli matematici, di conseguenza, e tutt'al più in aggiunta il concetto di causalità che, in effetti, non è scaturito dall'esperienza, ma che pur tuttavia è entrato nella coscienza solo per mezzo di essa (innanzitutto nell'intuizione sensibile); è vero perciò che l'esperienza è possibile solo attraverso quel concetto, ma anche che esso ha valore solo entro i confini di quest'ultima; ragion per cui Kant ha mostrato appunto che esso serve solamente a conferire coerenza all'esperienza, ma non a sorvolarla, e che

<sup>53</sup> [Cfr., per esempio, *Critica della ragione pura*, Prefazione alla seconda edizione (pp. 41 sgg.); *Introduzione*, § 5 (pp. 83 sgg.); *Prolegomeni*, §§ 6-13 (pp. 59-73).]

dunque di esso è consentita solamente un'applicazione di carattere fisico, non una di carattere metafisico<sup>54</sup>. Una certezza apodittica a una conoscenza la possono dare, come è chiaro, solo la sua origine *a priori*; ma questa è limitata appunto all'aspetto meramente formale dell'esperienza in generale, in quanto mostra come essa sia determinata dalla conformazione soggettiva dell'intelletto. Una conoscenza di tal fatta, dunque, ben lungi dal condurci al di fuori dell'ambito dell'esperienza, ci dà solamente una parte di essa, e precisamente la parte formale, che le appartiene completamente e perciò universalmente; così facendo, ci fornisce la mera forma priva di contenuto. Ora, dato che la metafisica non può minimamente essere limitata a questo, anch'essa deve allora avere delle fonti conoscitive empiriche; quindi quel concetto presupposto di una metafisica che dovrebbe essere trovata puramente *a priori* è necessariamente vano. In effetti qui Kant cade in una *petitio principii*, che viene enunciata nel modo più limpido nel § 1 dei *Prolegomeni*<sup>55</sup>, affermando che la metafisica non possa trarre dall'esperienza i suoi concetti fondamentali e i suoi principi fondamentali. Con il che viene dunque dato per presupposto che solo ciò che noi sappiamo prima di qualsiasi esperienza possa andare al di là dell'esperienza possibile. Sostenendosi a ciò, arriva poi Kant e dimostra che ogni conoscenza di questo genere non è altro che la forma dell'intelletto posta al servizio dell'esperienza, che di conseguenza non può condurre al di là di quest'ultima; dal che deduce poi correttamente l'impossibilità di ogni metafisica. Ma non sembra piuttosto davvero singolare che, per spiegare l'esperienza, vale a dire l'unico mondo che | esista per noi, si debba prescindere del tutto da essa, ignorarne il contenuto e prendere e utilizzare come proprio materiale solamente le vuote forme di cui abbiamo coscienza *a priori*? Non sarebbe maggiormente conforme alla questione che la scienza dell'esperienza in

<sup>54</sup> [Perché «l'elemento formale della natura» è sì la loro «regolarità necessaria», ma «le leggi della natura non possono mai esser conosciute *a priori* in oggetti che siano considerati non in rapporto a una possibile esperienza, ma come cosa in sé» (*ibid.*, § 17, p. 81).]

<sup>55</sup> [Ecco il celebre passo dei *Prolegomeni* kantiani cui Schopenhauer si riferisce: «In primo luogo, per quanto riguarda le fonti di una conoscenza metafisica, è già implicito nel concetto di questa che esse non possono essere fonti empiriche. I suoi principi (per essi intendendo non solo gli assiomi, ma anche i concetti fondamentali della metafisica) non devono quindi mai essere ricavati dall'esperienza; tale conoscenza infatti ha da essere non fisica, ma metafisica, cioè al di là dell'esperienza. Dunque né l'esperienza esterna, che è la fonte della fisica vera e propria, né l'interna, che è la base della psicologia empirica, possono mai servirle da fondamento. Essa è conoscenza *a priori*, cioè conoscenza derivata dall'intelletto puro e dalla ragione pura» (*ibid.*, p. 37).]

generale e come tale attingesse proprio all'esperienza? Il suo stesso problema le è anzi dato empiricamente; perché allora non si dovrebbe anche chiedere l'aiuto dell'esperienza per risolverlo? Non è un controsenso che chi parla della natura delle cose non debba prendere in considerazione le cose stesse, ma si debba invece attenere solo a certi concetti astratti? Il compito della metafisica non è in effetti l'osservazione di singole esperienze particolari, ma la corretta spiegazione dell'esperienza nella sua interezza. Il suo fondamento deve perciò essere senza dubbio di tipo empirico. Anzi, persino il carattere *a priori* di una parte della conoscenza umana viene assunto da essa come un dato *fattuale*, a partire dal quale essa conclude per l'origine soggettiva di esso. Ed è appunto solo in quanto è accompagnato dalla coscienza della sua apriorità che si chiama, in Kant, *trascendentale*, per distinguerlo da *trascendente*, che significa «ciò che oltrepassa la possibilità di ogni esperienza» e che ha il suo opposto in *immanente*, vale a dire in ciò che si mantiene nei limiti di quella possibilità. Richiamo volentieri il significato originario di queste espressioni introdotte da *Kant*, con le quali, come anche con la parola *categoria* e con altre ancora, al giorno d'oggi praticano il loro gioco le scimmie della filosofia. – Ora, per di più, la fonte conoscitiva della metafisica non è solamente l'esperienza *esterna*, ma lo è altrettanto anche quella *interna*; anzi, ciò che la caratterizza maggiormente, e per mezzo di cui le diventa possibile compiere il passo decisivo, l'unico che è in grado di dare una risposta alla grande domanda, consiste, come ho dimostrato diffusamente e in modo approfondito nella *Volontà della natura*, sotto la rubrica *Astronomia fisica*<sup>56</sup>, nel fatto che essa unisce, al punto giusto, l'esperienza esterna con quella interna, e fa di quest'ultima la chiave dell'altra.

L'origine della metafisica da fonti empiriche di conoscenza, della quale qui abbiamo trattato, e che non può essere onestamente contestata, le impedisce senza dubbio di avere una certezza apodittica, la quale è possibile solo attraverso la conoscenza *a priori*; quest'ultima resta una caratteristica della logica e della matematica, scienze che però | insegnano propriamente solo ciò che ciascuno sa già da sé, anche se non lo sa chiaramente; tutt'al più si possono ricavare dalla conoscenza *a priori* gli elementi assolutamente primi della dottrina naturale. Concedendo questo, la meta-

fisica rinunzia solo a una sua antica pretesa, che, secondo ciò che si è detto sopra, si basava su un fraintendimento e contro la quale ha testimoniato, in ogni tempo, la grande diversità e mutevolezza dei sistemi metafisici, come anche lo scetticismo che si è sempre accompagnato ad essi. Questa mutevolezza non può tuttavia essere fatta valere contro la sua possibilità in generale; dato che essa colpisce allo stesso modo tutte le branche della scienza della natura, la chimica, la fisica, la geologia, la zoologia, eccetera, e che persino la storia non ne viene risparmiata. Se però una volta o l'altra si troverà, per quanto lo consentono i limiti dell'intelletto umano, un sistema di metafisica corretto, allora ad esso spetterà certo l'immutabilità di una scienza conosciuta *a priori*, poiché il suo fondamento potrà essere solo l'*esperienza in generale*, ma non le esperienze singole e particolari, attraverso le quali, invece, le scienze naturali vengono modificate senza sosta e la storia si accresce continuamente di sempre nuovo materiale. Giacché l'esperienza nella sua interezza e nella sua universalità non scambierà mai il suo carattere con uno nuovo.

La domanda seguente è: come può una scienza attinta dall'esperienza condurre al di là di quest'ultima e meritare il nome di *metafisica*? – Essa non può venire trovata al modo in cui da tre numeri proporzionali viene trovato il quarto, o al modo in cui da due lati e da un angolo viene trovato il triangolo. Questa era la via seguita dalla dogmatica *prekantiana* la quale appunto, secondo certe leggi a noi note *a priori*, voleva concludere dal dato al non-dato, dalla conseguenza al fondamento, e dunque dall'esperienza a ciò che non può essere dato in nessuna esperienza possibile. *Kant* ha dimostrato l'impossibilità di costruire una metafisica per questa via, mostrando che quelle leggi, se anche non sono attinte dall'esperienza, hanno tuttavia validità solo nei confronti di essa. Egli insegna perciò, giustamente, che noi in questo modo non possiamo andare al di là della possibilità di ogni esperienza. Il punto è però che alla metafisica ci si può arrivare anche per altre vie. L'esperienza nella sua totalità è come una scrittura misteriosa, e la filosofia | ne è una sorta di decifrazione, la cui correttezza è provata dalla coerenza che si manifesta dovunque. Ora, quando questa totalità viene compresa in modo adeguatamente profondo e l'esperienza esterna e quella interna vengono connesse l'una all'altra, allora essa deve poter venire *interpretata*, *spiegata* da sé. Dopo che *Kant* ci ha mostrato in modo inconfutabile che l'esperienza in generale sorge da due elementi,

<sup>56</sup> [Cfr. ZA, vol. V, pp. 276 sgg.; VNN, pp. 127 sgg.]

vale a dire dalle forme della conoscenza e dall'essenza in sé delle cose, e che essi si lasciano persino delimitare reciprocamente (nel senso che delle une siamo consapevoli *a priori*, mentre l'altra so-  
 praggiunge *a posteriori*)<sup>57</sup>, si può indicare, quanto meno in generale, che cosa in una data esperienza, che è anzitutto semplice fenomeno, appartenga alla forma, condizionata dall'intelletto, di questo fenomeno, e che cosa, una volta sottratta questa forma, continui ad appartenere alla cosa in sé. E anche se nessuno può, penetrando attraverso l'involucro delle forme dell'intuizione, conoscere la cosa in sé, d'altra parte ciascuno la porta comunque dentro di sé, anzi, egli stesso è la cosa in sé; perciò essa gli deve in qualche modo, quand'anche in modo condizionato, essere accessibile nell'autocoscienza. Dunque, il ponte traversando il quale la metafisica va al di là dell'esperienza altro non è appunto che quella scomposizione dell'esperienza in fenomeno e cosa in sé che io considero il più grande merito di Kant; essa contiene infatti la dimostrazione dell'esistenza di un nocciolo del fenomeno che si differenzia da esso. È vero che questo nocciolo non può essere strappato via dal fenomeno ed essere considerato come un *ens extramundanum* capace di consistere autonomamente, e tuttavia esso viene conosciuto sempre e solo nei suoi rapporti e nelle sue relazioni con il fenomeno. Solo che l'interpretazione e la spiegazione di esso, per ciò che concerne quel suo nocciolo interno, ci può fornire dei chiarimenti che, diversamente, non giungerebbero alla coscienza. In questo senso, dunque, la metafisica si spinge al di là del fenomeno, cioè della natura, verso ciò che è nascosto in o dietro di essa (τὸ μετὰ τὸ φυσικόν)<sup>58</sup>, considerandolo tuttavia solo come ciò che in essa si manifesta, e non invece come un che di indipendente da ogni fenomeno: essa rimane perciò immanente e non diventa mai trascendente, giacché non si distacca mai del tutto dall'esperienza, ma resta invece la mera interpretazione e spiegazione di essa, dato che non parla della cosa in sé altrimenti che nel suo riferimento al fenomeno. Quanto meno è questo il senso |  
 in cui io, avendo costantemente riguardo ai limiti della conoscenza umana provati da Kant, ho cercato di risolvere il problema della metafisica: perciò io faccio valere e mantengo anche per la mia metafisica i suoi *Prolegomeni ad ogni metafisica*. La mia metafisica, dunque, non va mai propriamente al di là dell'esperienza, ma

204

<sup>57</sup> [Cfr. *Critica della ragione pura*, Introduzione, § 1, pp. 73-75.]

<sup>58</sup> [Alla lettera: ciò che sta al di là del fisico.]

apre solo la strada alla vera comprensione del mondo che si mostra in essa. Essa non è né, secondo la definizione di metafisica ripetuta anche da Kant, una scienza derivata da semplici concetti, e nemmeno un sistema di conclusioni ricavate da principi *a priori*, la cui inutilizzabilità per i fini metafisici è già stata mostrata da Kant. Essa è invece un sapere attinto dall'intuizione del mondo esterno, dal mondo effettivamente reale e dalla spiegazione che di esso fornisce la più intima realtà dell'autocoscienza, fissato in concetti chiari e distinti. La mia metafisica è, per conseguenza, scienza dell'esperienza: il suo oggetto e la sua fonte non sono però singole esperienze particolari, bensì la totalità e l'universalità di ogni esperienza. Io lascio sussistere in tutto e per tutto la teoria di Kant, secondo la quale il mondo dell'esperienza sarebbe un mero fenomeno e le conoscenze *a priori* avrebbero valore solamente in riferimento ad esso; io però aggiungo che esso, proprio in quanto apparenza fenomenica, è la manifestazione di un qualcosa che appare, un qualcosa che io, come lui, chiamo cosa in sé. Quest'ultima deve perciò esprimere la propria essenza e il proprio carattere nel mondo dell'esperienza, e deve quindi risultare interpretabile a partire da esso, e per giunta dalla materia e non dalla mera forma dell'esperienza. Di conseguenza la filosofia altro non è che la corretta comprensione universale dell'esperienza stessa, la spiegazione vera del suo senso e del suo contenuto. Il quale ultimo è il metafisico, vale a dire ciò che dal fenomeno è meramente rivestito e avvolto nel velo delle sue forme, ciò che sta ad esso come il pensiero sta alle parole.

Una siffatta decifrazione del mondo in riferimento a ciò che in esso appare deve ottenere la propria conferma da se stessa, attraverso l'accordo reciproco che pone tra i fenomeni così diversi del mondo, e senza il quale essi non si percepiscono. – Se troviamo uno scritto del quale ignoriamo l'alfabeto, allora cerchiamo di interpretarlo sino a che non riusciamo a formulare una congettura intorno al significato delle lettere, | in base alla quale esse vengono a costituire parole comprensibili e periodi coerenti. A questo punto, però, non resta più alcun dubbio riguardo alla correttezza della decifrazione, poiché non è possibile che l'accordo e la coerenza che questa interpretazione guadagna fra tutti i segni di quello scritto siano meramente casuali e che, assegnando alle lettere un valore del tutto diverso, si possano ugualmente riconoscere, in questa loro diversa combinazione, parole e periodi. In modo analogo, la decifrazione del mondo deve potersi provare completamente da sé. Essa deve diffondere una luce

205

uniforme su tutti i fenomeni del mondo e rendere armonici anche quelli che sono piú eterogenei, cosí che anche tra i piú contrastanti la contraddizione venga sciolta. Questa auto-conferma è il contrassegno della sua genuinità. Giacché ogni falsa decifrazione, anche se si adatta ad alcuni singoli fenomeni, proprio per questo si pone in un contrasto stridente con gli altri. Cosí, per esempio, l'ottimismo leibniziano è in contrasto con l'evidente miseria dell'esistenza<sup>59</sup>; la dottrina di Spinoza secondo la quale il mondo è l'unica sostanza possibile e assolutamente necessaria è inconciliabile con lo stupore che proviamo dinanzi al suo essere e alla sua essenza; la dottrina di Wolff secondo la quale l'uomo riceverebbe la sua *existentia* e la sua *essentia* da una volontà<sup>60</sup> a lui estranea<sup>61</sup> contraddice la nostra responsabilità morale nei confronti delle azioni che, ponendosi in conflitto con i motivi, derivano in modo rigorosamente necessario da esse; la dottrina, spesse volte ripetuta, di una progressiva evoluzione dell'umanità verso una perfezione sempre piú alta, o, in generale, quella di un qualche divenire reso possibile dal corso del mondo<sup>62</sup>, si oppone *a priori* al punto di vista secondo il quale, dato che fino a ogni determinato punto temporale è già trascorso un tempo infinito, ne segue che tutto ciò che dovrebbe sopraggiungere con il tempo dovrebbe esistere già; e si potrebbe continuare a lungo in questa maniera, compilando un elenco sterminato delle contraddizioni degli assunti dogmatici con la realtà effettiva delle cose cosí come essa è data. Debbo invece mettere in dubbio che in quell'elenco possa essere onestamente inserita una qualsiasi delle dottrine che costituiscono la mia filosofia, appunto perché ognuna di esse è stata meditata alla presenza dell'effettiva realtà dell'intuizione e nessuna di esse ha la propria radice soltanto in concetti astratti. Dato che tuttavia in essa c'è un pensiero fondamentale che viene applicato a tutti i fenomeni del mondo, in quanto ne costituisce la chiave interpretativa, allora esso dimostra di essere | l'alfabeto corretto, utilizzando il quale tutte le parole e tutti i periodi acquistano senso e significato. La parola dell'enigma che è stata trovata dimostra di essere quella corretta nel-

<sup>59</sup> [Schopenhauer allude, come è chiaro, alla celebre dottrina leibniziana secondo la quale Dio, creando questo, nel quale viviamo, ha creato il migliore dei mondi possibili.]

<sup>60</sup> [Non genericamente «di un essere», come traduce *Supplementi* 1930, tomo I, p. 191.]

<sup>61</sup> [Schopenhauer si riferisce qui alla dottrina proposta nella *Metafisica tedesca* di Christian Wolff (1679-1754), della quale cfr. la trad. it., con testo tedesco a fronte, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003.]

<sup>62</sup> [Il commentario della traduzione Gallimard dei *Supplementi* (p. 2210, nota 352) ipotizza un'allusione, da parte di Schopenhauer, alla filosofia della storia di Hegel.]

la misura in cui tutte le sue asserzioni sono conformi ad essa. Cosí la mia dottrina consente di scorgere l'accordo e la coerenza in quel groviglio di contrasti che sono i fenomeni di questo mondo e scioglie le innumerevoli contraddizioni che esso presenta se lo si considera da qualsiasi altro punto di vista: esso somiglia perciò, quanto a questo, a un problema aritmetico che arriva effettivamente a una soluzione, anche se ciò non significa in alcun modo che esso non lasci piú alcun problema da risolvere, alcuna possibile domanda senza risposta. Affermare una cosa del genere costituirebbe una presuntuosa negazione dei limiti della conoscenza umana in generale. Qualsiasi torcia noi possiamo accendere e qualsiasi spazio essa possa illuminare, il nostro orizzonte rimarrà sempre circondato dalla notte piú fonda. E questo perché la soluzione ultima dell'enigma del mondo dovrebbe necessariamente parlare solamente delle cose in sé, e non parlare affatto dei fenomeni. Ma è proprio e solo a questi ultimi che tutte le forme della nostra conoscenza sono adeguate: perciò noi dobbiamo renderci comprensibili tutte le cose attraverso una relazione di contiguità, di successione e di causalità. Queste forme hanno però senso e significato solamente in rapporto al fenomeno: le cose in se stesse e le loro possibili relazioni non si lasciano cogliere attraverso di esse. Perciò l'effettiva, positiva soluzione dell'enigma del mondo non può che essere qualcosa che l'intelletto umano è del tutto incapace di cogliere e di pensare; cosí che, se anche arrivasse un essere superiore che facesse ogni sforzo per farcela comprendere, noi non potremmo capire proprio niente delle sue rivelazioni. Di conseguenza, coloro i quali pretendono di conoscere i fondamenti ultimi, ossia i fondamenti primi, delle cose, coloro che pretendono di conoscere un'essenza originaria, un essere assoluto, o comunque lo si voglia chiamare, e insieme il processo, i fondamenti, i motivi, o quello che sia, in conseguenza dei quali il mondo scaturisce, o sgorga, o cade, o viene prodotto, posto nell'esistenza, «licenziato» e messo gentilmente alla porta – costoro raccontano delle frottole, sono dei fanfaroni, quando non sono senz'altro dei ciarlatani.

Mi pare che un grande merito della mia filosofia sia costituito dal fatto che tutte le sue verità sono state scoperte indipendentemente l'una dall'altra, attraverso la considerazione del mondo reale, mentre la loro unità e | la loro coerenza, delle quali io non mi ero preoccupato, si sono sempre presentate da sé in un secondo tempo. È anche per questo che essa è ricca e che ha ampie radici nel terreno dell'effettiva realtà intuitiva, dalla quale sgorga tutto il nutrimento delle verità astratte; ed è ancora per questo che essa non è no-

iosa, una caratteristica che, a giudicare dagli scritti filosofici degli ultimi cinquant'anni, potrebbe venire considerata essenziale alla filosofia. Quando, invece, tutte le teorie di una filosofia vengono semplicemente ricavate l'una dall'altra e, da ultimo, addirittura da un principio primo, allora tale filosofia non può che risultare misera e magra, e quindi anche noiosa, dato che da nessun principio segue più di ciò che esso propriamente ha già detto da sé; oltre a ciò, poi, tutto dipende dalla correttezza di un solo principio, e la verità del tutto potrebbe essere messa in questione anche da un unico errore nella concatenazione argomentativa. – Ancor meno garanzie le offrono i sistemi che prendono le mosse da un'intuizione intellettuale, vale a dire da una specie di estasi o di chiaroveggenza: ogni conoscenza acquisita in questo modo deve venire respinta come soggettiva, individuale e di conseguenza problematica. Se anche una conoscenza di questo genere fosse effettivamente disponibile, non sarebbe comunicabile, giacché solo la normale conoscenza del cervello è comunicabile: se è astratta, attraverso concetti e parole; se è solamente intuitiva, attraverso opere d'arte.

Quando, come capita spesso, si rimprovera alla metafisica di avere fatto dei progressi così scarsi nel corso di così tanti secoli, si dovrebbe anche considerare che nessun'altra scienza si è sviluppata, come è accaduto alla metafisica, sotto continue pressioni; che nessuna è stata altrettanto ostacolata e contrastata come essa lo è stata in ogni tempo dalla religione di ogni paese, da quella religione che detiene ovunque il monopolio delle conoscenze metafisiche, che considera la metafisica come una malerba che le cresce vicino, come un lavoratore non autorizzato, come un'orda di zingari, e che la tollera, di regola, solo a condizione che essa si adatti a servirla e a seguirla. Dove mai c'è stata una vera libertà di pensiero? Se n'è fatto parecchio vanto, ma non appena si è voluti andare più avanti, come a volersi discostare, almeno per ciò che concerne i dogmi subordinati, dalla religione del proprio paese, i predicatori della tolleranza sono stati presi da un sacro orrore per cotanta presunzione, e dissero: nessun passo | avanti! – Quali progressi avrebbe potuto fare la metafisica, sottoposta com'era a pressioni di questo genere? – Anzi, non è solo alla comunicazione dei pensieri, ma anche al pensiero come tale, che si estende questa costrizione esercitata dalla metafisica privilegiata; questo perché i suoi dogmi, con atteggiamenti studiati, solennemente seri, vengono così fortemente impressi nella tenera infanzia, che è malleabile, fiduciosa e spensierata, che essi, da allora in avanti, crescono insieme

208

al cervello e assumono quasi la natura di pensieri innati, ragion per cui parecchi filosofi li hanno considerati come tali, e ancora di più sono quelli che pretendono di considerarli tali. Nulla però può contrapporsi così fortemente alla comprensione anche soltanto del problema della metafisica come una soluzione precedentemente imposta e che sia stata precocemente instillata nello spirito; giacché il necessario punto di partenza di tutte le filosofie genuine è il profondo sentimento del socratico: «La sola cosa che so è di non sapere niente»<sup>63</sup>. Gli antichi, anche da questo punto di vista, stavano meglio di noi, dato che le religioni delle loro terre limitavano sí un po' la comunicazione dei pensieri, ma non pregiudicavano la libertà di pensiero in quanto tale, poiché non venivano inculcate nei bambini in modo formale e solenne, e non venivano neanche prese troppo sul serio. Perciò gli antichi sono ancora, in metafisica, i nostri maestri.

Quanto al rimprovero che viene mosso alla metafisica, di aver fatto scarsi progressi e di non avere, nonostante i suoi continui sforzi, raggiunto il proprio scopo, si deve inoltre considerare che essa, nel frattempo, ha reso incessantemente il servizio inestimabile di porre dei limiti alle infinite pretese della metafisica privilegiata, e perciò, a un tempo, di contrastare l'autentico naturalismo e l'autentico materialismo, che proprio essa ha evocato come una reazione inevitabile. Si pensi sin dove potrebbe giungere l'arroganza del clero di ogni religione se la fede nelle sue dottrine fosse così salda e cieca come esso vorrebbe che fosse. Si volga poi lo sguardo a tutte le guerre, le sommosse, le ribellioni e le rivoluzioni che si sono verificate in Europa dall'VIII al XVIII secolo: se ne troveranno ben poche che non abbiano avuto come germe o come pretesto una qualche controversia religiosa, ossia dei problemi metafisici, che sono diventati l'occasione per aizzare i popoli gli uni contro gli altri. Quel | millennio è tutto un continuo uccidere, ora sul campo di battaglia ora sul patibolo, ora per le strade: e tutto per faccende metafisiche! Io vorrei poter avere una lista autentica di tutti i delitti che il cristianesimo ha effettivamente impedito, e di tutte le buone azioni che esso ha effettivamente compiuto per poterle mettere sull'altro piatto della bilancia.

209

Per ciò che concerne, infine, gli obblighi della metafisica, essa ne ha soltanto uno, in quanto si tratta di un obbligo che non ne tollera altri accanto a sé: l'obbligo di essere vera. Se, oltre a

<sup>63</sup> [Cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 21b: «Io ho chiara coscienza, per quanto mi riguarda, di non essere sapiente, né molto né poco» (trad. it. di G. Reale, in *Tutti gli scritti cit.*, p. 27).]



questo, gliene si volessero imporre anche altri, come quello di essere spiritualistica, ottimistica, monoteistica, o anche solo quello di essere morale, allora non si potrebbe sapere in anticipo se questi non si contrappongano all'adempimento di quel primo obbligo fondamentale, senza il quale tutte le altre sue prestazioni sarebbero manifestamente prive di valore. Una data filosofia non può perciò essere valutata con nessun criterio che non sia quello della sua verità. – Del resto, la filosofia è essenzialmente *sapienza mondana*: il suo problema è il mondo; è solo con quest'ultimo che essa ha a che fare, e lascia in pace gli dèi, ma proprio per questo si aspetta anche di venire lasciata in pace da loro.

Ihr folget falscher Spur,  
Denkt nicht, wir scherzen!  
Ist nicht der Kern der Natur  
Menschen im Herzen?

J. W. GOETHE

## La conoscibilità della cosa in sé

L'integrazione più significativa a questo libro, che contiene il passo più caratteristico e più rilevante della mia filosofia – vale a dire quel passaggio dall'apparenza fenomenica alla cosa in sé che da Kant era stato dato per impossibile – l'ho già pubblicata nel 1836 sotto il titolo *Sulla volontà nella natura* (seconda edizione, 1854). Sarebbe un grave errore ritenere che le citazioni tratte da opere altrui, alle quali in quell'opera ho collegato le mie spiegazioni, costituiscano il materiale e l'oggetto autentici di quello scritto, piccolo nelle dimensioni ma importante quanto al contenuto: quelle citazioni, piuttosto, non sono che l'occasione a partire dalla quale, in quella sede, ho esposto, con una chiarezza che non è dato riscontrare altrove, la verità fondamentale della mia dottrina e l'ho ricondotta sino alla conoscenza empirica della natura. In effetti, tutto questo è stato messo a punto nel modo più esauriente e stringente sotto la voce *Astronomia fisica*<sup>2</sup>, tanto che non posso sperare di trovare mai, per quel nucleo centrale della mia dottrina, un'esposizione più corretta e più precisa di quella che è stata consegnata a quelle pagine. Chi vuole conoscere in modo approfondito la mia filosofia e metterla seriamente alla prova deve perciò prendere in considerazione prima di tutto quelle pagine. In generale, dunque, tutto quello che ho detto in quel piccolo scritto dovrebbe costituire il contenuto fondamentale di questi supplementi, se non fosse che, dato che è già uscito prima di essi, deve restarne escluso; debbo perciò presupporlo come noto al lettore, visto che, in caso contrario, verrebbe a mancargli precisamente la parte migliore.

214

In primo luogo, ora, muovendo da un punto di vista più gene-

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 18 del primo volume.

<sup>2</sup> [Cfr. VNN, pp. 127-45: «Tutto ciò che nelle cose è conosciuto solo empiricamente, solo a posteriori, è in sé Volontà: invece nella misura in cui le cose sono determinabili a priori, appartengono soltanto alla rappresentazione, al puro e semplice fenomeno», mentre «il contenuto del fenomeno» «è Volontà, l'a posteriori, la cosa in sé, ciò che è libero, ciò che è senza ragione» (*ibid.*, pp. 134-35).]

[In occhio: «Voi seguite una falsa traccia. | Non pensate che scherziamo! | Non è forse il nocciolo della natura | nel cuore degli uomini?» (J. W. GOETHE, *Ultimatum*, vv. 10-13; in *Werke*, Weimarer Ausgabe, vol. III, p. 106; ora in *Sämtliche Werke*, a cura di K. Eibl, Dkv, Frankfurt am Main 1988, vol. II, p. 508).]

rale, voglio esporre alcune considerazioni che riguardano il senso secondo il quale si può parlare di una conoscenza della cosa in sé e il limite necessario di tale conoscenza.

Che cos'è conoscenza? – Essa è, in primo luogo ed essenzialmente, rappresentazione. – Che cos'è rappresentazione? – Un processo fisiologico assai complicato che si realizza nel cervello di un animale, il cui risultato è la coscienza di una immagine in quello stesso cervello. – È evidente che la relazione di una immagine di tal fatta con qualcosa di totalmente diverso dall'animale nel cui cervello essa si presenta può essere solo una relazione molto mediata. – Questo è forse il modo più semplice e comprensibile per mostrare la spaccatura profonda tra l'ideale e il reale. Tale spaccatura appartiene dunque alle cose di cui, come accade con il moto terrestre, non ci rendiamo conto in modo immediato, ed è per questo che gli antichi, così come non avevano fatto caso al moto terrestre, non avevano potuto osservarla. Viceversa, da quando Cartesio, per primo, ne ha dimostrato l'esistenza, essa non ha più dato pace ai filosofi. E dopo che, da ultimo, Kant ebbe fornito la prova principale e più radicale della completa diversità tra l'ideale e il reale, il volerne sostenere d'autorità l'identità assoluta rifacendosi a una sedicente intuizione intellettuale si è trasformato in un tentativo tanto audace quanto assurdo, sebbene calibrato con assoluta precisione sulle capacità del pubblico filosofico in Germania e coronato perciò da uno splendido successo. – In verità, viceversa, a noi sono immediatamente date un'esistenza soggettiva e una oggettiva, un essere per sé e un essere per altri, una coscienza di noi stessi e una coscienza delle altre cose, e in modo così profondamente diverso che nessun'altra differenza potrà mai risultare della stessa entità. Di sé ciascuno sa immediatamente, di tutto il resto sa solo in modo molto mediato. Questo è il fatto e questo è il problema.

Viceversa, il fatto che all'interno di un cervello, per mezzo di processi ulteriori, si possano astrarre dalle rappresentazioni intuitive o dalle immagini sorte in esso dei concetti generali (*Universalia*), | allo scopo di ottenere ulteriori combinazioni, in forza delle quali il conoscere diventi razionale e, di qui in avanti, lo si possa chiamare pensare – questo non costituisce più qui l'essenziale, ed è invece di importanza secondaria. Tutti i concetti di questo genere, infatti, prendono a prestito il loro contenuto solamente dalla rappresentazione intuitiva, la quale è perciò la conoscenza originaria, e quindi la sola che dobbiamo prendere

in considerazione quando esaminiamo la relazione tra l'ideale e il reale. Di conseguenza, il voler designare quella relazione come una relazione tra l'essere e il pensare è prova di una completa ignoranza del problema o, quanto meno, è un intento assai maldestro. Il pensare ha anzitutto una relazione solo con l'intuire, mentre l'intuire ne ha una come l'essere in sé dell'intuito, ed è quest'ultima a costituire il rilevante problema del quale qui ci stiamo occupando. L'essere empirico, viceversa, così come si presenta, altro non è se non proprio e solo l'essere-dato nell'intuizione; la relazione di quest'ultima con il pensare non è però affatto un enigma, dato che è evidente che i concetti, e dunque il materiale immediato del pensare, sono astratti dall'intuizione: di questo nessun uomo capace di ragione potrà dubitare. Detto per inciso, possiamo capire quanto importante sia, in filosofia, la scelta dei termini, se osserviamo come quell'espressione maldestra che abbiamo appena criticato e il fraintendimento che ne è derivato siano diventati la base fondamentale dell'intera pseudo-filosofia hegeliana, che ha tenuto banco presso il pubblico tedesco per venticinque anni. –

Qualcuno ora potrebbe dire: «L'intuizione è già la conoscenza della cosa in sé, giacché essa è l'effetto di qualcosa che sussiste al di fuori di noi, e come questo qualcosa produce effetti, così esso è: il suo agire è appunto il suo essere». A questo si può obiettare: 1) che la legge di causalità, come è stato dimostrato a sufficienza, ha un'origine soggettiva al pari della percezione sensibile, dalla quale deriva l'intuizione; 2) che allo stesso modo anche il tempo e lo spazio, nei quali si presenta l'oggetto, hanno un'origine soggettiva; 3) che se l'essere dell'oggetto consiste appunto nel suo produrre effetti, ciò significa che un tale essere consiste soltanto nelle modificazioni che esso produce negli altri, e che quindi, considerato in sé e per sé, è un vero e proprio niente. – Soltanto della materia – come ho detto nel testo e come ho spiegato con ampiezza nel saggio sul principio di ragione, alla conclusione del § 21 – è vero che il suo essere consiste nel suo produrre | effetti, e che essa è in tutto e per tutto solo causalità, ossia che è la causalità stessa intuita oggettivamente; proprio per questo, però, va detto anche che essa in sé è proprio nulla («ἢ ὕλη τὸ ἀληθινὸν ψεῦδος», *materia mendicammo verax*)<sup>3</sup>; non solo: come componen-

<sup>3</sup> [«La materia è una vera menzogna» (PLOTINO, *Enneadi*, II, 5, 5, 24). Essa è, prosegue il testo plotiniano, «il reale non-essere» (trad. it. di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992, p. 265).]

te dell'oggetto intuito, essa è una mera astrazione che, per sé sola, non può essere data in alcuna esperienza. Più avanti ci occuperemo di essa diffusamente in uno specifico capitolo. – L'oggetto in sé, tuttavia, deve essere qualcosa in se stesso e non soltanto qualcosa per altri; se fosse solo questo, infatti, sarebbe in tutto e per tutto solo rappresentazione, ed ecco che noi avremmo un idealismo assoluto il quale, da ultimo, finirebbe per diventare quell'egoismo speculativo nel quale ogni realtà scompare e nel quale il mondo diventa un mero fantasma soggettivo. Sintanto che, senza interrogarci ulteriormente, restiamo fermi in tutto e per tutto al mondo come rappresentazione, allora certo non fa differenza che io intenda gli oggetti come rappresentazioni che sono nella mia testa o come fenomeni che si presentano nel tempo e nello spazio, poiché anche il tempo e lo spazio si trovano solo nella mia testa. In questo senso un'identità dell'ideale e del reale potrebbe certo sempre essere affermata, anche se con questo non si sarebbe detto niente di nuovo rispetto a quanto già indicato da Kant. È evidente inoltre che, così facendo, non verrebbe sviscerata a fondo l'essenza delle cose e del mondo fenomenico, ma si resterebbe invece sempre di nuovo solo dal lato dell'ideale. Il lato del reale dev'essere qualche cosa di *toto genere* diverso dal mondo come rappresentazione, vale a dire che deve essere ciò che le cose sono in se stesse; e questa completa diversità dell'ideale dal reale è ciò che Kant ha dimostrato nel modo più accurato.

Locke, in breve, aveva negato che i sensi potessero conoscere le cose come esse sono in se stesse<sup>4</sup>; ma Kant ha negato questa possibilità anche all'intelletto intuitivo (un'espressione con la quale io qui intendo sia ciò che egli chiama pura sensibilità, sia la legge di causalità, che funge da mediatrice dell'intuizione empirica, in quanto è data *a priori*). Non solo hanno ragione entrambi, ma si capisce anche in modo del tutto immediato che l'affermazione della conoscibilità di una cosa così come essa è in sé e per sé, vale a dire al di fuori della conoscenza, è un'affermazione contraddittoria<sup>5</sup>. Infatti ogni conoscere, come abbiamo detto, è essenzialmente un rappresentare; ma il mio rappresentare, proprio perché è mio, non può mai essere | identico all'essenza in sé della

217

cosa al di fuori di me. L'essere in sé e per sé di una cosa deve essere necessariamente un essere *soggettivo*; ma nella rappresentazione di un altro, viceversa, esso esiste in modo altrettanto necessario come un essere *oggettivo*. Si tratta di una differenza che non potrà mai essere compensata in modo completo, giacché con essa l'intera modalità dell'esistenza della cosa viene trasformata in modo radicale: in quanto oggettiva, presuppone un soggetto estraneo, come rappresentazione del quale esiste, ed è inoltre, come Kant ha dimostrato, inserita in forme che risultano estranee alla sua propria essenza, poiché appunto appartengono a quel soggetto estraneo, il quale solo attraverso di esse diventa capace di conoscere. Se ora io, approfondendo questa riflessione, considero per esempio dei corpi inanimati, la cui grandezza sia tale da renderli facilmente abbracciabili con lo sguardo, e la cui forma sia regolare, chiaramente comprensibile; e se ora cerco di comprendere questa esistenza spaziale, nelle sue tre dimensioni, come l'essere in sé, e quindi come l'esistenza stessa di quelle cose che sono colte soggettivamente; allora l'impossibilità della cosa mi diventa addirittura palpabile, in quanto non posso in nessun modo pensare quelle forme oggettive come se fossero l'essere soggettivo delle cose, ma piuttosto divento immediatamente consapevole del fatto che ciò che io mi rappresento è un'immagine che si produce nel mio cervello e che esiste solo per me in quanto soggetto conoscente, immagine che neanche per quel che concerne soltanto questi corpi inanimati può costituire l'essere ultimo, ossia l'essere soggettivo in sé e per sé. D'altra parte, però, non posso neanche sostenere, fosse anche solo per questi corpi inanimati, che esistano in tutto e per tutto solo nella mia rappresentazione, e devo ammettere invece che in qualche modo, in quanto dotati di proprietà impercetrabili che consentono loro di produrre effetti, possiedano un *essere in sé*. Ma proprio questa impercetrabilità delle proprietà, che da una parte in effetti allude a un che di presente anche indipendentemente dal nostro conoscere, dall'altra ci conferma sul piano empirico che il nostro conoscere, poiché consiste solo nel *rap-presentare* per mezzo di forme soggettive, ci fornisce sempre dei meri *fenomeni*, non l'essenza in sé delle cose. In questo modo si spiega il fatto che in tutto ciò che conosciamo c'è sempre qualcosa che rimane nascosto e che è in tutto e per tutto impercetrabile, e che noi dobbiamo riconoscere di non essere in grado di comprendere fino in fondo nemmeno i fenomeni più comuni e più semplici. Giacché non soltanto le più alte produzioni della na-

<sup>4</sup> [Cfr. J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, Libro IV, cap. III.]

<sup>5</sup> [«Ciò che le cose siano in se stesse né lo so né mi occorre saperlo, visto che nessuna cosa mi si potrà mai presentare se non nel fenomeno» (*Critica della ragione pura, Analitica trascendentale*, Libro II, cap. III, *Appendice*, p. 290).]

218 tura, gli esseri viventi, o i fenomeni | piú complessi del mondo inorganico ci restano imperscrutabili, ma anche un cristallo di rocca o una pirite, in ragione delle sue proprietà cristallografiche, ottiche, chimiche, elettriche, è, se lo si considera e lo si indaga a fondo, un abisso di elementi incomprensibili e di misteri. Il che non accadrebbe qualora conoscessimo le cose così come esse sono in se stesse, giacché in questo caso dovremmo essere in grado di comprendere a fondo quanto meno i fenomeni piú semplici, per cogliere le qualità dei quali l'ignoranza non ci sbarra la strada, ed essere in grado di conoscere per intero il loro essere e la loro essenza. Ciò dunque non dipende da una imperfezione della nostra relazione conoscitiva con le cose, quanto piuttosto dall'essenza stessa del conoscere. Infatti, se già la nostra intuizione, vale a dire l'intera comprensione empirica delle cose che ci si presentano, è essenzialmente e principalmente già determinata dalla nostra facoltà conoscitiva e condizionata dalle sue forme e dalle sue funzioni, allora non si può verificare altro se non che le cose si presentino in modo del tutto diverso dalla loro essenza peculiare, sí che esse appaiono come celate da una maschera, la quale consente sempre e solo di formulare delle congetture, ma non di conoscere ciò che si nasconde al di sotto di essa. Per questo ciò che si nasconde traluce come un enigma impenetrabile, e la natura di una cosa non potrà mai penetrare nella conoscenza in modo completo e senza residui, né, tanto meno, una qualunque realtà potrà essere costruita *a priori*, come accade con una realtà matematica. L'imperscrutabilità empirica di ogni essere naturale costituisce dunque una conferma *a posteriori* del carattere ideale e della realtà meramente fenomenica della sua esistenza empirica.

Segue da tutto questo che, lungo la via della conoscenza oggettiva, vale a dire prendendo le mosse dalla rappresentazione, non si riuscirà mai ad andare al di là della rappresentazione, ossia al di là del fenomeno, e si rimarrà invece legati alla facciata esterna delle cose, senza mai penetrare al loro interno e senza poter mai indagare che cosa siano in se stesse, ossia considerate di per se stesse. Sino a qui, mi trovo d'accordo con Kant. Ora però, come contrappeso di questa verità, io ne ho messa in evidenza un'altra: che noi non siamo solo il soggetto conoscente ma che, per altro verso, noi stessi facciamo parte anche delle realtà da conoscere<sup>6</sup>, noi stessi siamo la co-

<sup>6</sup> [Non «degli esseri conoscenti», come traduce *Mondo* 1989, p. 985.]

219 sa in sé; vale a dire che, per giungere a quella stessa peculiare e intima essenza delle cose, che non siamo in grado di conseguire partendo dall'esterno, | ci si apre ora una via che parte dall'interno, una sorta di camminamento sotterraneo, di passaggio segreto che, tutto a un tratto, come a tradimento, ci trasporta di colpo all'interno di quella fortezza nella quale ci era impossibile penetrare aggredendola dall'esterno. – La cosa in sé, proprio in quanto è tale, può giungere alla coscienza solo in modo totalmente immediato, vale a dire solo diventando coscienza di se stessa: il volerla conoscere oggettivamente equivale a pretendere qualcosa di contraddittorio. Tutto ciò che è oggettivo è rappresentazione, ossia apparenza fenomenica: anzi, un mero fenomeno cerebrale.

Il risultato principale conseguito da Kant lo possiamo, in buona sostanza, riassumere in questo modo: «Tutti i concetti, a fondamento dei quali non c'è una intuizione nello spazio e nel tempo (un'intuizione sensibile), e che dunque non sono stati ricavati da un'intuizione di tal fatta, sono assolutamente vuoti, ossia non forniscono alcuna conoscenza. Ora però, dato che l'intuizione è in grado di offrire solo fenomeni, non cose in sé, dobbiamo anche ammettere che delle cose in sé non abbiamo proprio nessuna conoscenza». – Io questo lo concedo del tutto, ma non per ciò che concerne la conoscenza che ciascuno ha del suo proprio volere: questa conoscenza non è né un'intuizione (giacché ogni intuizione è spaziale), né una conoscenza vuota; essa è anzi piú reale di qualsiasi altra conoscenza<sup>7</sup>. E non è neanche *a priori*, come la conoscenza puramente formale, ma in tutto e per tutto *a posteriori*; ed è proprio per questo che noi non possiamo anticiparla nemmeno nel singolo caso particolare, e anzi spesso essa ci induce in errore a proposito di noi stessi. – In effetti il nostro volere è l'unica opportunità che abbiamo di poter intendere un fatto qualsiasi, che si presenti esternamente, a un tempo anche dall'interno, ed è perciò l'unica realtà che conosciamo immediatamente e che non ci sia data, come accade a tutte le altre, solamente nella rappresentazione.

<sup>7</sup> [Osservano opportunamente i curatori della traduzione Gallimard dei *Supplementi* (Paris 2009, p. 2211, nota 10) che a questo punto Schopenhauer «è alla ricerca di una terminologia adeguata a descrivere l'esperienza della volontà così come si dà alla coscienza di sé. Qui rifiuta il registro dell'intuizione, ma, piú avanti, parlerà di questa esperienza come di una «percezione interiore». A ogni modo, il vocabolario di Schopenhauer, per quel che riguarda questo punto che pure è essenziale, non sarà mai del tutto stabile». Né – aggiungo – potrebbe esserlo, per le ragioni che ho provato a esplicitare nei saggi introduttivi a questo volume e a *Mondo* 2013.]

È qui dunque che si trova il solo dato che sia idoneo a diventare la chiave per tutti gli altri o, come ho già detto, l'unica, stretta porta che conduce alla verità. Ne consegue che noi dobbiamo imparare a conoscere la natura a partire da noi stessi e non, viceversa, noi stessi a partire dalla natura. Ciò che ci è immediatamente noto deve fornirci la spiegazione di ciò che ci è noto solo mediatamente, non viceversa. Forse che il movimento di una sfera che, avendo subito un urto, rotoli via lo si comprende meglio di un nostro movimento che sia stato provocato da un motivo del quale ci siamo resi conto? Qualcuno potrebbe anche immaginare che le cose stiano così, ma io dico: è l'opposto. Vedremo comunque che, in entrambi i casi ai quali abbiamo fatto cenno, l'essenziale è identico, sebbene identico al modo in cui il tono più basso, ma ancora udibile, dell'armonia, è uguale a quello omonimo che sta dieci ottave più in alto.

Nel frattempo è bene osservare – e io l'ho sempre sostenuto energicamente – che anche la percezione interna che abbiamo della nostra volontà non ci fornisce in alcun modo una conoscenza esauriente e adeguata della cosa in sé. Se si trattasse di una percezione del tutto immediata le cose andrebbero in questo modo, ma poiché essa, invece, è mediata – dato che la volontà, con e per mezzo del suo farsi corpo, si provvede anche di un intelletto (per poter intrattenere delle relazioni con il mondo esterno) e, per mezzo di esso, riconosce ora se stessa come volontà nell'autocoscienza (che è il necessario opposto del mondo esterno) –, ne segue che tale conoscenza della cosa in sé non è mai perfettamente adeguata. Anzitutto è legata alla forma della rappresentazione: è percezione e, come tale, si scompone nel soggetto e nell'oggetto. Giacché anche nell'autocoscienza l'io non è un che di assolutamente semplice, essendo invece costituito da una parte conoscente, l'intelletto, e da una parte conosciuta, la volontà: il primo non viene conosciuto, la seconda non conosce, anche se l'uno e l'altra confluiscono nella coscienza di un unico io. Ma, proprio perciò, questo io non ha una completa *intimità* con se stesso, come se fosse trasparente a se stesso: si presenta opaco, invece, e per questo rimane un enigma a se stesso. Anche nella conoscenza interna, dunque, sussiste una differenza tra l'essere in sé del suo oggetto e la percezione di tale oggetto nel soggetto conoscente. La conoscenza interna, tuttavia, è libera da due forme che sono legate a quella esterna, vale a dire dalla forma dello *spazio* e dalla forma della *causalità*, la quale ultima funge da mediatrice per tutte le intuizioni sensibili. Rimane ancora, viceversa, la forma del *tempo*, come anche

quella dell'essere conosciuto e del conoscere in generale. La cosa in sé, di conseguenza, in questa conoscenza interna si è effettivamente spogliata in gran parte dei suoi veli, ma ancora non si presenta completamente nuda. In conseguenza della forma del tempo che è ancora legata ad essa, ciascuno riconosce la propria *volontà* solo nella successione dei suoi singoli *atti*, ma non nella sua interezza e per sé; ed è appunto per questo che nessuno conosce il proprio carattere *a priori*, e impara invece a conoscerlo solo in modo conforme all'esperienza e sempre imperfettamente. Ciononostante la percezione che ci fa conoscere i movimenti e gli atti della nostra propria volontà è di gran lunga più immediata di qualsiasi altra: essa è il punto nel quale la cosa in sé fa la sua comparsa nel modo più immediato nel fenomeno, e in cui viene illuminata più da presso dal soggetto conoscente; e proprio per questo esso è la circostanza che conosciamo più intimamente e l'unica e la sola che sia adatta a fungere da interprete di ogni altra.

Ogni qual volta un atto di volontà emerge dalla profondità oscura della nostra interiorità presentandosi alla coscienza conoscente, infatti, si verifica un passaggio immediato della cosa in sé, che si trova al di fuori del tempo, nel fenomeno. Ne consegue che l'atto di volontà è in effetti solo la più prossima e più chiara *manifestazione fenomenica* della cosa in sé; e ne segue anche che, ove tutti gli altri fenomeni potessero essere conosciuti con altrettanta immediatezza e così intimamente, noi li dovremmo appunto considerare come ciò che la volontà è in noi. È dunque in questo senso che io insegno come l'intima essenza di ogni singola cosa sia *volontà*, ed è per questo che la volontà la indico come la cosa in sé. In conseguenza di ciò la dottrina *kantiana* della inconoscibilità della cosa in sé viene modificata nel senso che sí, la cosa in sé non è conoscibile completamente e nel suo fondamento, ma tuttavia per noi viene come sostituita da quella che è di gran lunga la più immediata delle sue manifestazioni fenomeniche, che proprio per questa sua immediatezza si distingue *toto genere* da tutte le altre; è per questo che noi dobbiamo ricondurre l'intero mondo dei fenomeni a quel fenomeno nel quale la cosa in sé si presenta coperta dal velo più sottile e rimane fenomeno solo in quanto il mio intelletto, il solo che sia capace di conoscenza, resta sempre di nuovo distinto da me in quanto essere che vuole e non abbandona, nemmeno nella percezione *interna*, la forma conoscitiva del *tempo*.

Di conseguenza, anche dopo aver compiuto quest'ultimo ed

estremo passo, ci si può sempre chiedere che cosa dunque sia semplicemente in se stessa quella volontà che si presenta nel mondo e come mondo; vale a dire che cosa essa sia, prescindendo del tutto dal fatto che si presenti, o che in generale si manifesti fenomenicamente, vale a dire escludendo la circostanza che in generale venga conosciuta come volontà. – Questa domanda non potrà mai trovare risposta poiché, come si è detto, l'essere-conosciuto è già di per sé in contraddizione con l'essere-in-sé, e poiché ogni conosciuto è già in quanto tale solo fenomeno. La possibilità di questa domanda, comunque, suggerisce che la cosa in sé, che noi conosciamo nel modo più immediato nella volontà, | possa avere, al di fuori di tutti i possibili fenomeni, determinazioni, qualità, modi di essere che per noi sono del tutto inconoscibili e inconcepibili e che restano appunto come essenza della cosa in sé una volta che quest'ultima, come viene mostrato nel quarto libro, abbia liberamente tolto di mezzo se stessa come volontà, e perciò sia uscita del tutto dal fenomeno e, per la nostra conoscenza, ossia per ciò che concerne il mondo dei fenomeni, si sia tramutata nel puro Nulla. Se la volontà fosse in tutto e per tutto e assolutamente la cosa in sé, allora questo nulla sarebbe un nulla assoluto; solo che, proprio in quella sede, si dimostra in modo esplicito che esso è un nulla solo relativo.

Adesso che mi accingo a completare con alcune altre considerazioni la teoria che ho sostenuto nel secondo libro e anche nel saggio *Sulla volontà nella natura*, ossia che in tutti i fenomeni di questo mondo si oggettiva, in gradi diversi, proprio ciò che nella più immediata delle conoscenze ci si rende noto come volontà, voglio cominciare presentando una serie di fatti psicologici, i quali mostrano che anzitutto nella nostra coscienza la volontà si presenta sempre come qualcosa di primario e fondamentale e afferma assolutamente la propria superiorità sull'intelletto che, al contrario, si dimostra sempre come un che di secondario, subordinato e condizionato. Questa dimostrazione è tanto più necessaria in quanto tutti i filosofi che mi hanno preceduto, dal primo all'ultimo, hanno collocato l'autentica essenza, il nucleo fondamentale dell'uomo, nella coscienza conoscente e, di conseguenza, hanno concepito e raffigurato l'io (o, per alcuni di loro, la sua ipostasi trascendente, quella che chiamano anima) come una realtà primariamente ed essenzialmente conoscente; anzi, come una realtà pensante e, solo in conseguenza di ciò, in via secondaria e derivata, come una realtà capace di volere. Questo errore fondamentale,

che è antichissimo e in pratica non conosce eccezioni, questo colossale πρώτον ψεύδος, questo fondamentale ὑστερον πρότερον<sup>8</sup> deve essere rimosso prima di ogni altra cosa, in modo che si possa giungere a una consapevolezza perfettamente chiara della condizione naturale della cosa. Dato però che questo, dopo millenni di filosofia, accade qui per la prima volta, sembra opportuno affrontare la questione con una certa ampiezza. Il fenomeno singolare, che a proposito di questo punto essenziale e fondamentale tutti i filosofi siano caduti in errore e abbiano addirittura capovolto | la verità, potrebbe in parte essere spiegato, soprattutto per i filosofi dei secoli cristiani, con il fatto che tutti quanti avevano l'intenzione di raffigurare l'uomo come il più possibile diverso dall'animale, ma sentivano oscuramente che la differenza tra l'uno e gli altri si trovava nell'intelletto, non nella volontà; si produsse perciò in loro, inconsapevolmente, la tendenza a considerare l'intelletto come la facoltà essenziale e fondamentale e addirittura a raffigurare la volontà come una mera funzione dell'intelletto. – Ed è per questo che anche il concetto di un'anima non solo è inammissibile in quanto è concetto di una ipostasi trascendente, come è stato accertato inequivocabilmente dalla *Critica della ragione pura*<sup>9</sup>, ma diventa anche fonte di errori irreparabili in quanto, nella sua «sostanza semplice», pone fin da principio un'unità indivisibile della conoscenza e della volontà, la cui separazione è precisamente la via che conduce alla verità. Quel concetto, perciò, in filosofia non ci deve più essere, e va ceduto invece ai medici e ai fisiologi tedeschi i quali, messi da parte i loro strumenti di lavoro, si mettono a filosofare con i concetti che hanno ricevuto al momento della confermazione. Be', in questo modo potranno sempre cercare di far fortuna in Inghilterra! Quanto ai fisiologi e agli anatomisti animali francesi, sono risultati (fino a poco tempo fa) esenti da questo rimprovero.

L'ulteriore conseguenza, molto scomoda, di quell'errore fondamentale comune a tutti quei filosofi è questa: dato che nella morte la coscienza conoscente manifestamente scompare, costoro debbono ammettere o che la morte sia l'annientamento dell'uomo

<sup>8</sup> [Le due espressioni greche significano, rispettivamente, «il primo passo falso» e «l'ultimo come primo».]

<sup>9</sup> [Quella di «anima», per Kant è infatti un'idea della ragione, non un concetto; come tale, non ha un «uso costitutivo», ma solo un «uso regolativo», che consiste nel «dirigere l'intelletto verso un certo scopo» (*Critica della ragione pura, Dialettica trascendentale, Appendice*, p. 509).]



– un’idea alla quale ci ribelliamo nel profondo – oppure debbono ricorrere all’ipotesi della sopravvivenza della coscienza cosciente, la quale però richiede una fede ben forte, dato che l’esperienza di ciascuno di noi ci ha dimostrato a sufficienza la costante e completa dipendenza della coscienza cosciente dal cervello, sí che credere a una coscienza cosciente in assenza del cervello è tanto difficile quanto credere a una digestione in assenza dello stomaco. Da questa difficoltà solo la mia filosofia ci consente di uscire, in quanto essa è la prima che pone l’autentica essenza dell’uomo non nella coscienza, bensí nella volontà, la quale non è essenzialmente connessa alla coscienza, ma sta alla coscienza – vale a dire alla conoscenza – come la sostanza sta all’accidente, come qualcosa di illuminato sta alla luce, come, in uno strumento musicale, la corda sta alla cassa armonica, e rientra nella coscienza dall’interno, cosí come il mondo corporeo entra | in essa dall’esterno. Ora possiamo cogliere l’indistruttibilità di questo nostro autentico nucleo, di questa che è la nostra vera essenza, nonostante sia palese che con la morte la coscienza viene meno e che, in modo corrispondente, essa ancora non esiste prima della nascita. L’intelletto, infatti, è transitorio tanto quanto lo è il cervello, del quale è il prodotto o, meglio ancora, l’azione. Il cervello tuttavia, come l’organismo nel suo insieme, è il prodotto, o la manifestazione fenomenica – in breve, l’aspetto secondario – della volontà, la quale sola è l’imperituro.

224

Capitolo 19<sup>1</sup>

## Il primato della volontà nell’autocoscienza

La volontà, in quanto cosa in sé, costituisce l’intima, vera e indistruttibile essenza dell’uomo; in se stessa essa è tuttavia priva di coscienza. La coscienza, infatti, è determinata dall’intelletto, il quale è un mero accidente della nostra essenza, poiché è una funzione del cervello il quale, insieme al sistema nervoso e al midollo spinale che gli sono connessi, è un prodotto, anzi, si potrebbe dire, una sorta di parassita del resto dell’organismo, dato che non è connesso direttamente ai suoi meccanismi profondi, ma serve allo scopo dell’autoconservazione limitandosi a regolarne le relazioni con il mondo esterno. L’organismo, invece, è la visibilità, l’oggettività della volontà individuale, la sua immagine cosí come essa viene a presentarsi precisamente nel cervello (che noi, nel primo libro, abbiamo imparato a conoscere come la condizione del mondo oggettivo in generale) e, proprio perciò, anche come un’immagine trasmessa attraverso le sue forme conoscitive – spazio, tempo e causalità –, la quale si presenta di conseguenza come un che di esteso e, in seconda istanza, come un che di agente e di materiale, vale a dire come qualcosa che è capace di produrre effetti. Sia che le membra del corpo vengano sentite direttamente, sia che vengano colte per mezzo dei sensi, questo avviene solo nel cervello. – Di conseguenza si può dire: l’intelletto è il fenomeno secondario, l’organismo quello primario, ossia la manifestazione fenomenica immediata della volontà; la volontà è metafisica, l’intelletto fisico; l’intelletto è, come i suoi oggetti, | mera manifestazione fenomenica; cosa in sé è solamente la volontà; infine, in un senso via via sempre piú figurato, e dunque a mo’ di metafora, possiamo dire: la volontà è la sostanza dell’uomo, l’intelletto l’accidente; la volontà è la materia, l’intelletto la forma; la volontà è il calore, l’intelletto la luce.

225

Vogliamo ora, per prima cosa, documentare questa tesi (e, al tempo stesso, illustrarla) per mezzo dei fatti seguenti che appar-

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 19 del primo volume.

tengono alla vita interiore dell'uomo; in questa occasione si potrà forse ricavare per la conoscenza dell'interiorità dell'uomo più di quanto si trovi in molte psicologie sistematiche.

1) Non solo la coscienza delle altre cose, vale a dire la percezione del mondo esterno, ma anche l'autoconsapevolezza contiene, come già abbiamo detto sopra, un conoscente e un conosciuto: diversamente essa non sarebbe nemmeno una coscienza. La coscienza, infatti, consiste nel conoscere ma, affinché si dia conoscere, debbono esserci un conoscente e un conosciuto; neanche l'autocoscienza, perciò, potrebbe aver luogo, se anche in essa non vi fosse, di fronte al conoscente, un conosciuto diverso da esso. Come dunque non può esistere alcun oggetto senza soggetto, allo stesso modo non può esistere alcun soggetto senza oggetto, vale a dire alcun conoscente senza qualcosa di diverso da esso che venga conosciuto. Una coscienza che fosse in tutto e per tutto pura intelligenza sarebbe perciò impossibile. L'intelligenza è come il sole, che non illumina lo spazio se non c'è un oggetto che ne rifletta i raggi. Il conoscente stesso non può, proprio in quanto conoscente, venire conosciuto: in questo caso sarebbe il conosciuto di un altro conoscente. Come conosciuto, però, noi troviamo esclusivamente la volontà. Giacché non solo il volere e il decidere, in senso stretto, ma anche ogni aspirare, desiderare, evitare, sperare, temere, amare, odiare, in breve: tutto ciò che costituisce in modo immediato il nostro bene e il nostro male, ciò che in modo immediato desideriamo e ciò che avversiamo, è manifestamente solo un'affezione della volontà, è movimento, modificazione del volere e del non-volere; è, insomma, proprio ciò che, pur agendo verso l'esterno, si presenta come l'autentico atto di volontà<sup>2</sup>. Ora però in ogni conoscenza il primo e l'essenziale è il conosciuto, non il conoscente, in quanto quello è il *πρωτότυπος*<sup>3</sup>, questo l'*ἐκτύπος*<sup>4</sup>. Anche nell'autocoscienza, perciò, il conosciuto, che è la vo-

<sup>2</sup> È notevole che già Agostino lo avesse capito: nel XIV libro del *De civitate Dei*, cap. VI, parla infatti delle *affectionibus animi* che, nel libro precedente, aveva classificato in quattro categorie: *cupiditas, timor, laetitia, tristitia*, e dice: «Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? Et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?» ecc. [«La volontà è alla base di tutti gli impulsi; anzi tutti gli impulsi non sono altro che volontà; che cosa sono infatti l'avidità e la letizia, se non la volontà che acconsente a ciò che vogliamo? Che cosa sono il timore e la tristezza, se non la volontà che dissente da ciò che non vogliamo?», AGOSTINO, *La città di Dio*, XIV, 6, trad. it. di L. Alici, Rusconi, Milano 1990, p. 65.]

<sup>3</sup> [Il modello originario.]

<sup>4</sup> [La copia.]

lontà, deve essere il primo e l'originario; il conoscente, viceversa, è solo il secondario, l'aggiunto, lo specchio. Essi stanno tra loro un po' al modo in cui un corpo che brilla di luce propria sta a uno che brilla di luce riflessa; o anche al modo in cui la corda di uno strumento musicale sta alla cassa armonica (in questo caso il suono che ne scaturisce rappresenterebbe la coscienza). – Come simbolo della coscienza possiamo considerare anche la pianta. Essa, come è noto, ha due poli, la radice e la corona, il primo tendente al buio, all'umido, al freddo, il secondo alla luce, all'asciutto, al caldo; ha poi rasoterra, come punto medio neutrale fra i due poli, dove essi si separano l'uno dall'altro, il rizoma (*rhizoma, le collet*). La radice, nella pianta, è l'essenziale, l'originario, il perenne, alla cui morte segue la morte della corona: è dunque ciò che vi è di primario; la corona, per contro, è la parte visibile, ma derivata, e può morire senza che per questo perisca anche la radice, ed è dunque ciò che vi è in essa di secondario. La radice rappresenta la volontà, la corona l'intelletto, e il punto di neutralità fra l'una e l'altra, il rizoma, sarebbe l'io che, come punto terminale comune, appartiene a entrambi. Questo io è il soggetto *pro tempore* identico del conoscere e del volere, la cui identità è stata da me definita, già nel mio primissimo saggio (*Sul principio di ragione*) e mentre facevo esperienza del mio primo stupore filosofico, come il miracolo *κατ'ἔξιν*<sup>5</sup>. L'io è il punto d'inizio e il punto di connessione temporale del fenomeno nella sua interezza, vale a dire che è l'oggettivazione della volontà: è vero che esso determina il fenomeno, ma è anche determinato da esso. – La similitudine qui proposta può essere estesa persino alla costituzione individuale dell'uomo. Come infatti una corona di grandi dimensioni scaturisce di solito solo da una radice di grandi dimensioni, così le più notevoli capacità intellettuali si ritrovano solo congiunte a una volontà impetuosa, appassionata. Un genio dal carattere flemmatico e debole nelle passioni somiglierebbe alle piante grasse che, pur avendo una vistosa corona costituita da foglie spesse, hanno radici assai piccole; un individuo del genere, tuttavia, non si incontrerà mai.

<sup>5</sup> [Cfr. *Quadruplici I*, § 43, p. 134: «L'identità del soggetto del volere col soggetto conoscente, grazie a cui [...] la parola "io" li include e designa entrambi, è assolutamente inconcepibile. Giacché solo i rapporti degli oggetti sono concepibili e due di essi possono formare un'unità solo in quanto parti di un intero. Ma qui, dove abbiamo a che fare col soggetto, non valgono più le regole per la conoscenza degli oggetti, e un'effettiva identità tra chi conosce e chi è conosciuto in quanto volente, ossia tra soggetto e oggetto, è immediatamente data. Ora, chi abbia ben presente l'inconcepibilità di una tale identità, la chiamerà come me il miracolo *κατ'ἔξιν*».]

Che l'impetuosità della volontà e la passionalità del carattere siano condizioni di un'intelligenza superiore, risulta con chiarezza, sul piano fisiologico, dal fatto che l'attività del cervello è condizionata dal movimento che gli viene comunicato a ogni pulsazione dalle grandi arterie che corrono sino alla *basis cerebri*; perciò un battito cardiaco energico, o addirittura, secondo B i c h a t<sup>6</sup>, un collo corto, sono un requisito di un'intensa attività cerebrale. È ben vero però che si trova anche il contrario di quanto sopra: brame violente, carattere passionale, focoso, uniti a un intelletto debole, vale a dire a un cervello piccolo e male conformato, racchiuso da una scorza spessa (un fenomeno tanto frequente quanto disgustoso); lì si potrebbe comunque paragonare a delle barbabietole.

2) Ora però, per non limitarci a descrivere la coscienza<sup>7</sup> per mezzo di mere immagini e per conoscerla, invece, in modo approfondito, dobbiamo per prima cosa andare alla ricerca di ciò che si trova in ogni coscienza nello stesso modo e che perciò, in quanto comune e costante, viene a essere anche l'essenziale. In seguito prenderemo in considerazione ciò che distingue una coscienza dall'altra, che sarà dunque qualcosa di supplementare e di secondario.

La coscienza ci è nota solo e soltanto come proprietà degli esseri animali; di conseguenza dobbiamo, anzi, possiamo, pensarla come non altro se non come *coscienza animale* (un'espressione, quest'ultima, che è dunque già di per sé tautologica). – Ora, ciò che si trova costantemente in ogni coscienza animale, anche in quella più imperfetta e più debole, e che ne costituisce addirittura il fondamento, è l'immediato avvertimento, in gradi molto diversi, di un *d e s i d e r i o* e dell'avvicinarsi della sua soddisfazione e della sua delusione. Questo lo sappiamo in certo qual modo *a priori*. Giacché, per quanto straordinariamente diverse possono essere le innumerevoli<sup>8</sup> specie di animali; per quanto estranea ci possa anche apparire una loro nuova figura mai vista prima; pur tuttavia noi assumiamo con sicurezza come ben noto quel che vi è di più profondo nella loro essenza, anzi, come qualcosa di totalmente familiare. Sappiamo infatti che l'animale *v o l e*, sappia-

<sup>6</sup> [Il medico e anatomista francese Marie François Xavier Bichat (1771-1802). Schopenhauer lesse con interesse le sue *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800; Brosson, Gabon et Cie, Paris 1805) e non nascose il suo apprezzamento – come si evince per esempio da una lettera indirizzata il 12 ottobre 1852 a Frauenstädt – per l'«instancabile lavoro di Bichat» (GB, n. 284, p. 296). Su di lui Schopenhauer tornerà nel § 20 di questi *Supplementi*, esaminandone analiticamente le teorie.]

<sup>7</sup> [Non «la cosa», come traduce *Mondo* 1989, p. 995.]

<sup>8</sup> [Manca in *Mondo* 1989, p. 966.]

mo persino che cosa vuole, ossia esserci, star bene, vivere e riprodursi: e in quanto presupponiamo con assoluta sicurezza che, quanto a questo, vi sia un'identità con noi, non ci facciamo alcuno scrupolo ad attribuire anche all'animale, così come stanno, tutte le affezioni della volontà che riconosciamo in noi stessi e parliamo senza esitare del suo desiderio, del suo disgusto, della sua paura, della sua collera, del suo odio, del suo amore, della sua gioia, della sua tristezza, del suo struggersi, e così via. Non appena sono in discussione dei fenomeni riferibili alla pura conoscenza, viceversa, veniamo presi dall'incertezza. Che l'animale comprenda, pensi, giudichi, conosca, questo noi non osiamo dirlo: gli attribuiamo con sicurezza solo le rappresentazioni in generale, poiché senza di esse la sua *v o l o n t à* non potrebbe manifestare i moti di cui sopra. Ma per ciò che concerne la specifica modalità di conoscenza dell'animale e i limiti precisi che essa ha in ciascuna specie determinata, abbiamo solo dei concetti indeterminati e possiamo fare soltanto delle congetture; è per questo che anche la nostra comunicazione con essi è spesso difficile e riesce a costituirsi solo con l'esperienza e con l'esercizio. È qui dunque che le coscienze differiscono. Al contrario, un desiderare, un bramare, un volere o un detestare, un evitare, un non-volere sono propri di qualsiasi coscienza: l'uomo li ha in comune con i polipi. Questo è di conseguenza l'essenziale e la base di ogni coscienza. La diversità delle sue manifestazioni nelle diverse specie animali dipende dalla diversa estensione delle loro sfere di conoscenza, in quanto è in esse che si trovano i motivi di quelle manifestazioni. Tutte le azioni e le mosse degli animali che esprimono dei moti della volontà le intendiamo immediatamente a partire dalla nostra propria essenza; noi perciò, entro questi limiti, simpatizziamo in vari modi con loro. Al contrario, la spaccatura che c'è tra noi e loro dipende unicamente e solo dalla diversità dell'intelletto. Una differenza forse non molto minore di quella che c'è tra un animale molto intelligente e un uomo molto limitato è quella che sussiste tra uno stupido e un genio; anche qui perciò a volte compare tra loro una somiglianza – che, d'altra parte, scaturisce dall'identità delle inclinazioni e degli affetti e che di nuovo li assimila l'uno all'altro – che ci sorprende e produce in noi stupore. – Questa considerazione chiarisce che la *v o l o n t à* è, in tutti gli animali, l'elemento primario e sostanziale, mentre l'*i n t e l l e t t o* è quello secondario, aggiuntivo; anzi, è un mero attrezzo al servizio della volontà, più o meno perfetto e complesso a seconda | di ciò che è richiesto da questo servizio. Come, a seconda

degli scopi che la volontà persegue in una certa specie animale, quest'ultima si presenta munita di zoccoli, artigli, mani, ali, corna o zanne, analogamente è munita anche di un cervello piú o meno sviluppato, funzione del quale è quella di fornire l'intelligenza necessaria affinché l'animale possa conservare se stesso. Infatti, quanto piú si complica, nella scala evolutiva degli animali, la conformazione dell'organismo, tanto piú si moltiplicano anche i loro bisogni e tanto piú diversificati e specifici diventano gli oggetti capaci di soddisfare quei bisogni, tanto piú tortuose e distanti sono le vie che conducono a tali oggetti, che ora dovranno essere conosciute e trovate tutte; anche le rappresentazioni degli animali devono perciò diventare, nella stessa misura, piú varie, piú precise, piú determinate e piú coerenti, e anche la loro attenzione deve diventare allo stesso modo piú interessata, piú costante e piú sensibile, ragion per cui il loro intelletto dovrà essere piú sviluppato e piú perfetto. Conseguentemente, vediamo che l'organo dell'intelligenza, ossia il sistema cerebrale, insieme agli organi di senso, si sviluppa di pari passo con l'accrescersi dei bisogni e della complessità dell'organismo; e l'accrescimento della parte della coscienza che è capace di rappresentazione si configura sul piano corporeo (al contrario di ciò che accade alla parte capace di volere) in una relazione sempre crescente del cervello in generale con il resto del sistema nervoso e, quindi, del cervello con il cervello; il primo, infatti, (secondo Flourens)<sup>9</sup> è il laboratorio delle rappresentazioni, il secondo il governatore e l'ordinatore dei movimenti. Ora però l'ultimo passo che, a questo riguardo, la natura ha fatto, è smisuratamente grande. Giacché, nell'uomo, non solo la capacità intuitiva di rappresentazione – l'unica, sin qui, disponibile – raggiunge il grado piú alto di perfezione, ma si aggiunge anche la rappresentazione astratta, il pensiero, vale a dire la ragione e, con essa, la riflessione. Grazie a questo suo notevole accrescimento, l'intelletto – vale a dire la parte secondaria della coscienza – assume ora un ruolo predominante rispetto alla parte primaria, in quanto, di qui in avanti, è la sua attività a diventare prevalente. Mentre infatti nell'animale l'immediata percezione del soddisfacimento o del non soddisfacimento del desiderio costituisce di gran lunga la parte principale della sua coscienza

<sup>9</sup> [Il medico e biologo francese Marie-Jean-Pierre Flourens (1794-1867), membro dell'Accademia di Francia e segretario perpetuo dell'Accademia delle Scienze, studioso delle funzioni cerebrali, è considerato il fondatore della neuroscienza sperimentale. Nella biblioteca di Schopenhauer erano presenti le sue opere principali (cfr. HN, V, nn. 835-41, pp. 252-54).]

za (e, in effetti, tanto piú quanto piú l'animale si trova in basso, tanto che gli animali che si trovano piú in basso di tutti si distinguono | dalle piante solo perché dotati di una sorda rappresentazione che esse non possiedono), nell'uomo, invece, accade l'opposto. Per quanto i suoi desideri possano essere violenti, piú violenti magari di quelli di qualsiasi altro animale, e per quanto, come tali, possano crescere sino a tramutarsi in vere e proprie passioni, ciononostante la sua coscienza è ininterrottamente e prevalentemente occupata e riempita da rappresentazioni e pensieri. Senza dubbio è stato questo a dare occasione a quell'errore fondamentale di tutti i filosofi, che fa sí che costoro pongano come elemento essenziale e primario della cosiddetta anima – vale a dire della vita interiore, o vita spirituale, dell'uomo – il pensiero, mettendolo sempre in primo piano, e che facciano invece seguire il volere, in quanto mero risultato del pensare, come un che di solamente secondario. Se però il volere non fosse altro che un derivato del conoscere, come potrebbero gli animali, persino quelli inferiori, essendo capaci di una conoscenza estremamente ridotta, manifestare spesso una volontà cosí invincibilmente violenta? Di conseguenza, quell'errore fondamentale dei filosofi, poiché quasi trasforma l'accidente in sostanza, non fa che portare fuori strada rendendo difficile trovare una qualche via d'uscita. – Ora dunque, quella relativa preponderanza, che si presenta nell'uomo, della coscienza conoscente sulla coscienza desiderante, ossia della parte secondaria su quella primaria, in singoli individui privilegiati in modo abnorme può spingersi tanto oltre che, nei momenti di massimo accrescimento, la parte secondaria o conoscitiva della coscienza si libera completamente da quella volente e giunge in modo autonomo ad agire liberamente, vale a dire senza essere stimolata dalla volontà, e dunque senza piú dipendere da quest'ultima, ragion per cui diventa puramente oggettiva e un limpido specchio del mondo: si producono da qui le concezioni del genio, che sono l'oggetto nel nostro terzo libro.

3) Se discendiamo lungo la scala degli animali, vediamo che l'intelletto diventa sempre piú debole e imperfetto, e tuttavia non rileviamo affatto alcuna corrispondente degenerazione della volontà. Quest'ultima, piuttosto, mantiene dappertutto la sua identica essenza e si manifesta come forte<sup>10</sup> attaccamento alla vita, come cura per l'individuo e per la specie, come egoismo e disinteresse

<sup>10</sup> [Manca in *Mondo* 1989, p. 999.]

per tutti gli altri, insieme alle emozioni che ne derivano. Persino nel piú piccolo tra gli insetti la volontà è presente perfetta e tutta intera: esso vuole quello che vuole tanto determinatamente e perfettamente quanto l'uomo. La differenza sta solamente in |  
 231 c i ò che esso vuole, vale a dire nei motivi, i quali, però, sono una faccenda che riguarda l'intelletto. Indubbiamente quest'ultimo, in quanto secondario e legato agli organi corporei, ha innumerevoli gradi di perfezione ed è in generale essenzialmente limitato e imperfetto. La v o l o n t à , invece, in quanto realtà originaria e cosa in sé, non può mai essere imperfetta: ogni atto della volontà è invece interamente tutto ciò che può essere. In forza del suo essere un che di semplice – che è ciò che compete alla volontà in quanto cosa in sé, al metafisico che è presente nel fenomeno – la sua e s s e n z a non ammette gradi, ma è sempre interamente se stessa: solo la sua e c c i t a z i o n e ha dei gradi, che vanno dalla piú debole inclinazione fino alla passione, e così pure li ha la sua eccitabilità, cioè la sua impetuosità, che va da un temperamento flemmatico fino a uno collerico. Quanto all' i n t e l l e t t o , al contrario, esso non solo ha dei gradi di e c c i t a z i o n e , dall'indolenza alla vivacità e all'entusiasmo, ma ha dei gradi anche nella sua stessa e s s e n z a , nella sua perfezione, che dunque si accresce di grado in grado, dall'animale piú infimo, che è capace solo di una percezione sorda, sino all'uomo; e, nell'uomo, daccapo dallo stupido fino al genio. Solamente la v o l o n t à è dappertutto interamente se stessa. La sua funzione, infatti, è della massima semplicità: consiste nel volere e nel non-volere, atti che si verificano con la piú grande facilità, senza alcuna fatica, e che non richiedono alcun esercizio, mentre il conoscere, al contrario, possiede una varietà di funzioni e non si produce mai del tutto senza uno sforzo, del quale ha bisogno perché sia possibile fissare l'attenzione e per rendere chiaro il proprio oggetto, e poi ancora per salire fino al pensiero e alla riflessione; perciò il conoscere è anche capace di notevoli perfezionamenti attraverso l'esercizio e l'educazione. Se l'intelletto mette una semplice intuizione dinanzi alla volontà, quest'ultima esprime subito il proprio assenso o il proprio dissenso su di essa; e lo stesso accade una volta che l'intelletto abbia faticosamente rimuginato e soppesato per trarre infine, ricavandolo da dati numerosi e per mezzo di difficili combinazioni, il risultato che piú degli altri sembra conforme agli interessi della volontà; quest'ultima, nel frattempo, è rimasta in ozio e ricompare, ora

che il risultato è stato raggiunto, come il sultano nel *divano*<sup>11</sup>, e, di nuovo, solo per esprimere monotonicamente il proprio assenso o il proprio dissenso, che in effetti può anche variare per il grado, ma che nell'essenza rimane sempre il medesimo.

Questa natura radicalmente diversa della volontà e dell'intelletto, |  
 232 l'essenziale semplicità e originalità della prima in contrapposizione alla costituzione complessa e secondaria del secondo ci diventano ancora piú chiare se osserviamo il loro bizzarro alternarsi dentro di noi e se consideriamo, in particolare, come le immagini e i pensieri che sorgono nell'intelletto mettano in movimento la volontà e come i ruoli che svolgono siano totalmente separati e diversi. È vero che questo noi possiamo già percepirlo in occasione di avvenimenti effettivamente reali che stimolano intensamente la volontà, sebbene siano anzitutto e in se stessi solamente oggetti dell'intelletto. Solo che da una parte in questo caso non è così evidente che anche questa realtà effettiva come tale esista anzitutto solo nell'intelletto; dall'altra qui l'avvicendamento, per lo piú, non si produce per sé così rapidamente, come sarebbe necessario per poter osservare facilmente la cosa e diventarne, con ciò, correttamente consapevoli. Questo si verifica invece nel caso di semplici pensieri e semplici fantasie che lasciamo agire sulla volontà. Se noi, per esempio, da soli con noi stessi, riflettiamo sulle nostre faccende personali e ci immaginiamo in modo vivace la minaccia di un pericolo effettivamente presente e la possibilità di un esito infausto, ecco che subito l'angoscia ci opprime il cuore e il sangue ci si arresta nelle vene. Se poi però l'intelletto passa a esaminare la possibilità di un esito opposto e consente alla fantasia di dipingere una buona sorte che, dopo essere stata lungamente attesa, in questo modo viene raggiunta, ecco che subito le pulsazioni acquistano un ritmo gioioso e il cuore si sente leggero come una piuma, almeno sino a che l'intelletto non si ridesta dal suo sogno. Se poi una qualsiasi occasione ci richiama alla mente il ricordo di un'offesa o di un danno che abbiamo subito molto tempo addietro, ecco che subito il nostro petto, che pure fino a quel momento era tranquillo, diviene preda della collera e del rancore. Se poi però sorge, risvegliata casualmente, l'immagine di una donna che abbiamo amato e che abbiamo perduto da lungo tempo, immagine alla quale si riannoda l'intera storia, con le sue

<sup>11</sup> [La parola *divano* – che significava in origine «scrittura», in modo specifico quella formale – passò poi a indicare «il luogo di una scrittura senza tavoli, e forse un luogo di lettura e d'incontro: il divano, appunto, l'ottomana, il sofà» (L. KOCH, *Introduzione*, in J. W. GOETHE, *Il divano occidentale-orientale*, Rizzoli, Milano 1990, p. 27).]

incantevoli scene, ecco che subito quella collera cede il posto a una profonda nostalgia e una profonda malinconia. Se infine ci ritorna in mente un qualche caso del passato del quale abbiamo di che vergognarci, allora ci facciamo piccoli piccoli, vorremmo sprofondare, cominciamo ad arrossire, e spesso, parlando ad alta voce, cerchiamo di volgere altrove la nostra attenzione e di distrarci a forza da questo pensiero, come per scacciare degli spiriti maligni. – Si vede dunque che l'intelletto suona, e la volontà deve ballare; anzi, l'intelletto fa recitare il ruolo di un bambino che viene messo a piacere nelle più diverse disposizioni d'animo dalle chiacchiere e dai racconti della sua governante, a seconda che parli di cose allegre o di cose tristi. Questo dipende dal fatto che la volontà in sé è priva di conoscenza, mentre l'intelletto, che si accompagna ad essa, è privo di volontà. Quest'ultima, perciò, si comporta come un corpo che viene mosso, quello come le cause che lo mettono in movimento, dato che quest'ultimo è l'intermediario dei motivi. Con tutto ciò, tuttavia, il primato della volontà tornerà a essere evidente una volta che essa abbia fatto sentire in ultima istanza all'intelletto – del quale, come si è mostrato, diventa il giocattolo non appena gli lascia il comando – la propria supremazia, vietandogli certe rappresentazioni, non consentendo il sorgere di certe concatenazioni di pensieri, poiché sa – vale a dire che lo ha appreso proprio dall'intelletto stesso – che esse la metterebbero in una di quelle situazioni emotive che abbiamo descritto più sopra: essa ora frena l'intelletto e lo costringe a rivolgersi ad altre cose. Per quanto difficile questo possa essere, deve comunque riuscire, non appena la volontà si metta a fare sul serio, giacché la resistenza qui non viene esercitata dall'intelletto, il quale rimane sempre indifferente, bensì dalla volontà stessa, la quale per un verso aborrisce una rappresentazione nei confronti della quale ha, per altro verso, un'inclinazione. La rappresentazione, infatti, le interessa proprio perché la muove; ma, nello stesso tempo, la conoscenza astratta le dice che essa susciterà inutilmente in lei un'emozione pensosa o umiliante: ora la volontà si decide in modo conforme a quest'ultima conoscenza e costringe l'intelletto all'obbedienza. Questo lo chiamiamo «essere padrone di sé»: il padrone, qui, è evidentemente la volontà, il servitore l'intelletto, dato che la volontà, in ultima istanza, è quella che sempre mantiene il predominio, e costituisce quindi l'autentico nocciolo, l'essenza in sé dell'uomo. Da questo punto di vista il titolo di ἡγεμονικόν<sup>12</sup> spet-

<sup>12</sup> [Ossia di «guida dell'anima, della ragione». Cfr. per esempio DIOGENE LAERZIO, *Vite*

terebbe alla volontà; esso tuttavia sembra convenire di nuovo anche all'intelletto, in quanto quest'ultimo è il conduttore e la guida e si comporta al modo di una guida turistica che preceda un forestiero allo scopo di fargli strada. In verità, però, l'immagine più azzeccata della relazione tra volontà e intelletto è quella di un cieco robusto che porti sulle proprie spalle un paralitico che vede<sup>13</sup>.

La relazione qui esposta tra volontà e intelletto si può poi anche riconoscere nel fatto che l'intelletto è originariamente estraneo alle decisioni della volontà. Le fornisce i motivi, ma come questi ultimi abbiano agito lo apprende solo in seguito, del tutto *a posteriori*, al modo di chi esegue un esperimento chimico unendo i reagenti e aspettando poi di vedere che risultato producano. Anzi, l'intelletto rimane a tal punto escluso dalle decisioni vere e proprie della volontà che a volte le può conoscere solo come se appartenessero a una volontà estranea, origliandola e sorprendendola; e, per riuscire a rendersi conto delle sue vere intenzioni, la deve cogliere sul fatto nel mentre si manifesta. Immaginiamo, per esempio, che io abbia abbozzato un piano, rispetto al quale nutro però ancora qualche scrupolo, e la realizzazione del quale, valutate le possibilità, è d'altra parte assolutamente incerta, in quanto dipende da circostanze esterne che ancora non sono decise: sarebbe in ogni caso inutile, così stando le cose, che io prendessi una decisione in merito, ragion per cui, per il momento, lascio la cosa com'è. Ora, spesso io non so – vale a dire: il mio intelletto non sa<sup>14</sup> – quanto fortemente, in segreto, quel piano mi stia a cuore e quanto, nonostante gli scrupoli, io desideri metterlo in atto. Ma ecco che, se mi giunge anche una sola informazione che deponga a favore della sua realizzabilità, subito si produce dentro di me, nel profondo, una gioia esultante, incontenibile, che si propaga a tutto il mio essere e ne prende durevolmente possesso, la qual cosa non manca di stupirmi. Soltanto adesso, infatti, il mio intelletto apprende quanto fortemente la mia volontà si fosse già impadronita di quel piano e come essa fosse senza residui conforme ad esso, mentre l'intelletto aveva continuato a considerarlo come qualcosa

*dei filosofi*, VII, 159: «La parte principale e guida dell'anima è l'anima nel senso più vero e più proprio: in essa si formano le rappresentazioni e gli impulsi e da essa promana la ragione» (trad. it. a cura di M. Gigante, Tea, Milano 1991, pp. 297-98).]

<sup>13</sup> [Schopenhauer prende a prestito il paragone da uno scritto del poeta e professore Christian Fürchtegott Gellert (1715-69), intitolato appunto *Der Blinde und der Lahme* («Il cieco e il paralitico»), che leggeva in *Sämtliche Fabeln und Erzählungen in drei Büchern*, Oehmigke d. Jüng, Berlin 1810 (cfr. HN, V, n. 1448, p. 405).]

<sup>14</sup> [Mondo 1989, p. 1004, omette l'inciso.]

di assolutamente problematico e difficilmente realizzabile in presenza degli scrupoli di cui s'è detto. – Un altro caso: con grande entusiasmo, ho preso con una persona un obbligo che ci impegna reciprocamente, obbligo che ritenevo fosse parecchio conforme ai miei desideri. Ora, a mano a mano che la faccenda va avanti e ne diventano percepibili gli svantaggi e le seccature, mi viene il sospetto che potrei addirittura pentirmi di ciò a cui mi ero dedicato con tanto fervore: me ne libero, tuttavia, di questo sospetto, persuadendomi che, se anche non avessi contratto quell'obbligo, procederei ugualmente per la stessa strada. Ecco però che adesso, inaspettatamente, è l'altro a sciogliersi dall'impegno e, non senza stupore, mi rendo conto che questo suscita in me una grande gioia e un notevole sollievo. – Spesso non abbiamo consapevolezza di che cosa desideriamo o di che cosa temiamo. Possiamo nutrire un desiderio per anni senza confessarlo nemmeno a noi stessi, o anche solo senza rendercene | conto con chiarezza; l'intelletto, infatti, non ne deve sapere nulla, in quanto la buona opinione che abbiamo di noi stessi ne soffrirebbe; se però quel desiderio si realizza, allora dalla nostra gioia apprendiamo, non senza vergogna, che lo avevamo proprio desiderato (per esempio la morte di un parente prossimo, del quale siamo gli eredi). E a volte non sappiamo nemmeno che cosa sia ciò che propriamente ci spaventa, poiché ci manca il coraggio di averne una chiara coscienza. – Spesso siamo del tutto in errore persino intorno al motivo autentico in forza del quale facciamo oppure tralasciamo qualcosa, fino a che, infine, un caso qualunque ci sveli il mistero e riconosciamo che il vero motivo non è quello che avevamo ritenuto, bensì un altro che non avevamo voluto confessare a noi stessi, poiché non corrisponde in alcun modo alla buona opinione che abbiamo di noi. Per esempio, ci asteniamo dal fare qualcosa per ragioni puramente morali; o almeno così crediamo; in un secondo momento, però, ci rendiamo conto che a trattenerci era soltanto il timore, dato che, non appena non c'è più pericolo, la facciamo senz'altro. In taluni casi questo può spingersi tanto oltre che un uomo non sospetta nemmeno quale sia il vero movente del proprio agire; anzi, si ritiene senz'altro incapace di essere mosso da un motivo di tal fatta: ep-  
 235 pure è proprio quello che lo spinge ad agire. – Per inciso, in tutto questo troviamo una conferma e una spiegazione della massima di La Rochefoucauld: «L'amour-propre est plus habile que le plus ha-

bile homme du monde»<sup>15</sup>; anzi, è addirittura un commentario allo *γνώθι σεαυτόν*<sup>16</sup> delfico e alla sua difficoltà. – Ora, se, viceversa, come tutti i filosofi hanno supposto, fosse l'intelletto a costituire la nostra autentica essenza e se le decisioni della volontà fossero un mero risultato della conoscenza, in tal caso per il nostro valore morale dovrebbe essere decisivo proprio solo il motivo in base al quale noi crediamo di agire; così come, analogamente, a essere decisiva qui sarebbe l'intenzione, non l'esito dell'azione. In questo caso, poi, la differenza tra motivo solo creduto e motivo effettivamente reale sarebbe propriamente impossibile. – Tutti i casi che qui abbiamo esposti, dunque, insieme ai casi analoghi che ciascuno, con un po' di attenzione, può osservare dentro di sé, ci consentono di vedere come l'intelletto sia così estraneo alla volontà da venirne talvolta persino mistificato: giacché è vero che esso le offre i motivi, ma non penetra nell'officina segreta delle sue decisioni. L'intelletto è in effetti un confidente della | volontà, e  
 236 tuttavia è un confidente che non è a conoscenza di tutto. Una conferma di ciò è data anche da un fatto che tutti o quasi avranno avuto l'occasione di osservare una volta o l'altra dentro di sé, ossia che l'intelletto a volte non si fida molto della volontà. Vale a dire che, se prendiamo una qualche decisione importante e audace – che, come tale, è propriamente solo una promessa fatta dalla volontà all'intelletto – capita spesso che dentro di noi permanga un dubbio quasi impercettibile, non confessato, se quella decisione sia stata presa proprio sul serio, se noi, nel metterla in atto, non avremo esitazioni o non indietreggeremo, e avremo invece abbastanza fermezza e costanza da portarla a termine. C'è bisogno perciò dell'azione, per convincerci della sincerità della nostra decisione. –

Tutti questi fatti testimoniano la completa diversità della volontà dall'intelletto, il primato della prima e la posizione subordinata del secondo.

4) L'intelletto si stanca; la volontà è instancabile. – Dopo un assiduo lavoro mentale si avverte la stanchezza del cervello, come si avverte quella del braccio dopo un intenso lavoro

<sup>15</sup> [In francese nel testo: «L'amor proprio è più abile dell'uomo più abile del mondo» (F. LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, Paris 1665, massima 4; ora in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, p. 403). L'autore dell'opera è lo scrittore francese François La Rochefoucauld (1613-80), al quale Schopenhauer si era già riferito nel § 61 del primo volume).]

<sup>16</sup> [«Conosci te stesso». Si tratta, come è noto, di una delle massime che la tradizione ha attribuito ai Sette Sapienti e che si trovava scolpita nel tempio di Apollo a Delfi.]

fisico. Il conoscere è sempre connesso a uno sforzo; il volere, viceversa, è la nostra autentica essenza e le sue manifestazioni si producono senza alcuna fatica e in modo del tutto spontaneo. Perciò, se la nostra volontà è intensamente eccitata, come in tutte le altre passioni – e dunque nell'ira, nella paura, nel desiderio, nella tristezza, e così via –, così che ora si stimola in noi il conoscere, forse nell'intento di aggiustare i motivi di quelle passioni, ebbene, la violenza alla quale dobbiamo sottoporre noi stessi per farlo testimonia del passaggio dall'attività originaria, naturale e spontanea a quella derivata, mediata e forzata. – Giacché solo la volontà è αὐτόματος<sup>17</sup> e, perciò, καὶ ἀγήρατος ἡμᾶτα πάντα (*lassitudinis et senii expers in sempiternum*)<sup>18</sup>. Essa sola è spontaneamente – e perciò spesso troppo e troppo presto – attiva e non conosce alcuna stanchezza. I lattanti, che mostrano appena la prima debole traccia di intelligenza, fanno già un sacco di capricci: con il loro irrefrenabile smaniare e strillare senza scopo essi rendono visibile l'impeto della volontà del quale sono ricolmi, sebbene il loro volere non abbia ancora alcun oggetto; il che significa che essi vogliono, senza sapere che cosa vogliano. A quest'ordine di considerazioni appartiene anche quel che ha messo in evidenza Cabanis: «Toutes ces passions, qui se succèdent | d'une manière si rapide, et se peignent avec tant de naïveté, sur le visage mobile des enfans. Tandis que les faibles muscles de leurs bras et de leurs jambes savent encore à peine former quelques mouvements indécis, les muscles de la face expriment déjà par des mouvements distincts presque toute la suite des affections générales propres à la nature humaine: et l'observateur attentif reconnaît facilement dans ce tableau les traits caractéristiques de l'homme futur» (*Rapports du physique et moral*, vol. I, p. 123)<sup>19</sup>. – L'intelletto, viceversa, si sviluppa lentamente, in conformità alla compiutezza del cervello

<sup>17</sup> [Auto-moventesi.]

<sup>18</sup> [Instancabile e non soggetta a invecchiare. Cfr. OMERO, *Iliade*, VIII, 538-39: «Ah se potessi | essere un immortale, senza vecchiezza per sempre (ἀγήρατος ἡμᾶτα πάντα)» (trad. it., con testo greco a fronte, di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1972, pp. 282-83).]

<sup>19</sup> [In francese nel testo: «Tutte queste passioni, che si succedono con tanta rapidità, si riproducono con altrettanta spontaneità sul volto così espressivo dei bambini. I muscoli delle loro braccia e delle loro gambe sono in grado di dar forma a malapena a qualche movimento incerto, e già i muscoli del volto, invece, sono in grado di esprimere, con movimenti appropriati, la sequenza quasi completa delle affezioni generali che sono proprie della natura umana; e un osservatore attento riconoscerà agevolmente in questa raffigurazione i tratti caratteristici dell'uomo che quel bambino diventerà» (P. J. G. CABANIS, *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*, 2<sup>a</sup> ed. riveduta, corretta e aumentata, Crapart, Caillet et Ravia, Paris 1805, vol. I, p. 123).]

e alla maturazione dell'organismo nella sua interezza, che ne costituiscono le condizioni, proprio perché esso è soltanto una funzione corporea. È perché il cervello già al settimo anno ha portato a termine la propria crescita che i fanciulli, a partire da quell'età, diventano così sorprendentemente intelligenti, desiderosi di apprendere e capaci di ragionare. Poi, però, sopraggiunge la pubertà: essa trasmette al cervello una sorta di eco, di cassa di risonanza che lo solleva tutto d'un tratto di un bel gradino, si potrebbe dire di un'ottava, abbassando in modo corrispondente il timbro della voce. Al tempo stesso, però, i desideri e le passioni animali<sup>20</sup> che fanno la loro comparsa si contrappongono in modo sempre crescente alla razionalità, che prima aveva il controllo della situazione. L'instancabilità della volontà è testimoniata poi da un difetto che, in modo più o meno accentuato, appartiene per natura a tutti gli uomini e che viene tenuto a freno solo dall'educazione: l'impulsività. Essa è determinata dal fatto che la volontà ha fretta e si mette all'opera prima del tempo. L'opera della volontà, infatti, costituisce il momento puramente attivo ed esecutivo e deve presentarsi solo dopo che quello esplorativo e deliberativo, che consiste nel conoscere, è giunto in tutto e per tutto a termine. È raro, però, che si attenda effettivamente quel momento. Non appena la conoscenza è riuscita ad afferrare anche solo superficialmente e a cogliere al volo pochi dati intorno alle circostanze presenti, oppure intorno a un certo avvenimento che si è presentato, o su un'opinione altrui che ci venga comunicata, ecco che dal profondo del nostro animo emerge già, non richiesta, quella volontà che è sempre pronta e non si stanca mai, e si mostra come spavento, terrore, speranza, gioia, desiderio, invidia, afflizione, ardore, collera, rabbia, e induce a parole e a gesti violenti ai quali, per lo più, segue il pentimento, una volta che il tempo abbia insegnato che l'egemonico – l'intelletto – non | è riuscito a portare a termine nemmeno metà della sua opera, consistente nel comprendere le circostanze, nel riflettere intorno alla loro concatenazione e nel ricavare la conclusione più adatta; e questo perché la volontà non ha saputo attendere, ma è balzata in avanti prima del tempo con il suo «adesso tocca a me!» ed è subito entrata in attività senza incontrare alcuna resistenza da parte dell'intelletto che, in quanto è solo uno schiavo, un servo della volontà, non è, come quest'ultima, αὐτόματος e non agisce affatto per forza propria e per proprio im-

<sup>20</sup> [Non «naturali», come traduce *Mondo* 1989, p. 1007.]



pulso; esso, perciò, viene facilmente messo da parte dalla volontà, che riesce a farlo stare tranquillo con un solo cenno; per parte sua, invece, l'intelletto riesce a malapena e con estrema fatica a tenere a freno la volontà soltanto per qualche breve istante, prendendo così la parola. È per questo che sono così rare le persone (le possiamo trovare quasi solo tra gli Spagnoli, i Turchi e forse tra gli Inglesi) che, anche nelle circostanze più eccitanti, t e n g o n o l a t e s t a a p o s t o, continuano imperturbabili l'interpretazione e l'esame della situazione e, dove altri sarebbero già fuori di sé, pongono *con mucho sosiego*<sup>21</sup> una nuova domanda; un atteggiamento del tutto diverso da quella calma basata sulla flemma e la stupidità che è propria di molti tedeschi e di molti olandesi. Un'illustrazione insuperabile della qualità appena lodata l'ha data I f f l a n d<sup>22</sup>, come *ataman* dei Cosacchi<sup>23</sup>, nel *Benjowski*<sup>24</sup>: i cospiratori, dopo averlo attirato nella loro tenda, gli tenevano un moschetto puntato alla testa, facendogli capire che, se si fosse messo a gridare, non avrebbero esistito a sparare; ebbene, I f f l a n d soffiò nella bocca del moschetto, per provare se fosse effettivamente carico. – Di dieci cose che ci irritano, nove non riuscirebbero a farlo se noi le comprendessimo bene a fondo, conoscendone le cause, e se perciò ne riconosciamo la necessità e la vera costituzione; e questo si verificerebbe molto più spesso se ne facessimo oggetto prima di riflessione che di entusiasmo e di dispiacere. – Giacché ciò che per un destriero sono le redini e il morso lo è l'intelletto per la volontà nell'uomo: l'uomo deve essere guidato con queste redini, per mezzo dell'istruzione, dei buoni consigli, dell'educazione, e così via, dato che, in se stessa, la volontà è un impulso così selvaggio, così violento, come la forza che si manifesta nel precipitare di una cascata; anzi, come sappiamo, nel più profondo della sua essenza, è identico ad essa. Nell'ira più violenta, nell'ebbrezza, nella disperazione più estreme, la volontà, afferrato il morso tra i denti, ha la meglio sull'intelletto e segue la sua natura originaria. Nella *mania sine delirio*<sup>25</sup> essa ha perduto del tutto le briglie e il morso, e può mostrare nel modo più chiaro la propria essenza originaria e che l'intelletto

239

<sup>21</sup> [Con tutta calma.]

<sup>22</sup> [Il celebre attore e drammaturgo tedesco August Wilhelm Iffland (1759-1814).]

<sup>23</sup> [L'ataman era – sin dal xv secolo – il capo della comunità militare dei Cosacchi.]

<sup>24</sup> [Schopenhauer si riferisce qui alla commedia di August Friedrich Ferdinand von Kotzebue (1761-1819), *Graf Benjowskij oder die Verschwörung in Kamtschatka* («Il conte Benjowskij o la congiura in Kamtschatka»), rappresentata nel 1795.]

<sup>25</sup> [Mania priva di delirio.]

è così diverso da lei quanto le briglie sono diverse dal cavallo; la si può anche paragonare, quando si trova in questo stato, a un orologio che, una volta che gli sia stata tolta una certa vite, continua inarrestabilmente ad andare avanti in modo meccanico.

Dunque, anche questa considerazione ci mostra la volontà come la realtà originaria e, perciò, metafisica; l'intelletto, viceversa, come una realtà secondaria e fisica. Giacché, in quanto tale, quest'ultimo, come tutte le realtà fisiche, è sottoposto alla *vis inertiae*<sup>26</sup>, si che risulta attivo solamente quando viene sospinto da qualcos'altro, dalla volontà che lo domina, lo guida, lo incita allo sforzo; in breve, che induce in lui quell'attività che originariamente non abita in lui. È per questo che l'intelletto riposa volentieri, non appena ciò gli venga concesso, e si mostra spesso pigro e poco disposto all'attività: quando è sottoposto a uno sforzo prolungato, si stanca sino a diventare totalmente ottuso, finisce per esaurirsi, come la pila di Volta quando viene ripetutamente sottoposta a delle scariche. Perciò ogni lavoro spirituale durevole richiede delle pause e dei momenti di riposo, altrimenti ne conseguono ottusità e inettitudine, anche se, certamente, in un primo tempo, esse sono solo temporanee. Se però all'intelletto questo riposo viene negato in modo continuativo ed esso viene tenuto eccessivamente e ininterrottamente sotto pressione, ne consegue una sua ottusità permanente che, con l'età, può tradursi in una completa incapacità, in un rimbambimento, in imbecillità e in follia. Del fatto che questi mali facciano la loro comparsa negli ultimi anni della vita non va incolpata l'età in sé e per sé, bensì piuttosto il lungo, continuo, tirannico strapazzo al quale l'intelletto, o il cervello, è stato sottoposto. Si spiega così come mai Swift sia diventato pazzo<sup>27</sup> e Kant si sia rimbambito<sup>28</sup>, e come mai Walter Scott<sup>29</sup>, e anche Wordsworth<sup>30</sup>, Southey<sup>31</sup> e molti altri *mimorum gentium*

<sup>26</sup> [Forza d'inerzia.]

<sup>27</sup> [Lo scrittore inglese Jonathan Swift (1667-1745) il quale, negli ultimi anni della sua vita, soffrì di gravi disturbi mentali che esasperarono la sua già presente tendenza alla misantropia.]

<sup>28</sup> [È noto che Kant, in tarda età, perse progressivamente e inesorabilmente le proprie facoltà mentali, sino al punto di non poter più tenere, dal 1798, i propri corsi universitari.]

<sup>29</sup> [Il romanziere scozzese Sir Walter Scott (1771-1823), uno dei padri del romanzo storico romantico.]

<sup>30</sup> [Il poeta inglese William Wordsworth (1770-1850).]

<sup>31</sup> [Il poeta e storico inglese Robert Southey (1774-1843), amico di Coleridge, con il quale immaginò di realizzare, nell'America del Nord, una società «pantisocratica» di tipo comunistico.]

siano diventati stupidi e inetti. Goethe è rimasto lucido fino all'ultimo, conservando il vigore e l'attività della propria mente, poiché, essendo stato sempre uomo di mondo e di corte, non è mai stato costretto a esercitare le proprie attività spirituali<sup>32</sup>. Lo stesso vale per Wieland<sup>33</sup> e per il novantunenne Knebel<sup>34</sup>, come anche per Voltair e. Ora, però, tutto questo dimostra appunto che l'intelletto è del tutto secondario, fisico: un mero attrezzo da lavoro. Proprio per questo ha bisogno, per quasi un terzo della durata della sua vita, di sospendere completamente la sua attività nel sonno: è necessario che il cervello, del quale l'intelletto non è che una mera funzione, riposi, il che mostra come il cervello preceda l'intelletto – al modo in cui lo stomaco precede la digestione, o i corpi precedono la spinta che li mette in movimento – e come quest'ultimo, con la vecchiaia, appassisca e si esaurisca insieme ad esso. – La volontà, viceversa, in quanto cosa in sé, non sta mai in ozio, è assolutamente instancabile: la sua attività è la sua essenza, non smette mai di volere e quando, durante il sonno profondo, viene abbandonata dall'intelletto e non può perciò agire verso l'esterno in base a motivi, è attiva come forza vitale, si prende cura ancora più indisturbata dell'economia interna dell'organismo e rimette in ordine, come *vis naturae medicatrix*<sup>35</sup>, gli squilibri che si sono insinuati in esso. Giacché essa non è, com'è l'intelletto, una funzione del corpo: è invece il corpo a essere funzione della volontà; essa perciò, *ordine rerum*<sup>36</sup>, lo precede come suo sostrato metafisico, come l'in-sé della sua manifestazione fenomenica. La volontà trasmette, per tutta la durata della vita, la sua instancabilità al cuore, questo *primum mobile* dell'organismo che è perciò diventato suo simbolo e sinonimo<sup>37</sup>. Inoltre essa non diminuisce con l'età, ma vuole ancora e sempre quello che ha voluto; anzi, diventa ancora più ferma e inflessibile di quanto era stata in gioventù, più intransigente, più ostinata, meno docile, poiché l'intelletto è diventato meno sensibile; perciò solo approfittando

<sup>32</sup> [Com'era stato invece, per esempio, per Walter Scott, che Schopenhauer ha appena citato, il quale, coinvolto nella bancarotta del suo editore, fu costretto a un lavoro di scrittura estenuante che non mancò di influire negativamente sulla sua salute.]

<sup>33</sup> [Il poeta tedesco Christoph Martin Wieland (1733-1813), fondatore del «Deutsche Merkur», la più prestigiosa rivista letteraria del suo tempo.]

<sup>34</sup> [Il poeta e traduttore Karl Ludwig von Knebel (1744-1834).]

<sup>35</sup> [Forza medicatrice della natura.]

<sup>36</sup> [Secondo l'ordine delle cose.]

<sup>37</sup> [Cfr. le considerazioni proposte da Schopenhauer a proposito della circolazione sanguigna nel capitolo 26 di questi *Supplementi*.]

della debolezza di quest'ultimo si potrà eventualmente riuscire a trovarne il punto debole.

Anche la generale debolezza e imperfezione dell'intelletto, come vengono alla luce nella mancanza di capacità di giudizio, nella ristrettezza di vedute, nella stoltezza, nell'ottusità della maggior parte degli uomini, sarebbero del tutto incomprensibili se l'intelletto non fosse un che di secondario, di aggiuntivo, di meramente strumentale, bensì l'essenza immediata e originaria della cosiddetta anima o, in generale, dell'interiorità dell'uomo, come tutti i filosofi hanno sinora ipotizzato. Giacché come potrebbe l'essenza originaria, nella sua funzione immediata e peculiare, errare e mancare il bersaglio così di frequente? – Ciò che vi è di effettivamente originario nella coscienza umana, il volere, si svolge appunto in modo sempre del tutto perfetto: ogni essere vuole in modo ininterrotto, vigoroso e deciso. Considerare ciò che vi è di immorale nella volontà come una sua imperfezione sarebbe un modo di vedere fundamentalmente falso; piuttosto, la moralità ha una fonte che propriamente si trova ben al di là della natura, ed è perciò in contraddizione con i suoi dettami. È appunto per questo che la moralità muove diritta contro la volontà naturale, in quanto quest'ultima è in sé assolutamente egoista; anzi, la prosecuzione del cammino della moralità conduce alla soppressione della volontà. A questo proposito rinvio al quarto libro del *Mondo* e al mio saggio per il concorso *Sul fondamento della morale*<sup>38</sup>.

5) Che la volontà costituisca ciò che vi è di reale ed essenziale nell'uomo e l'intelletto, invece, solo quello che c'è di secondario, condizionato, aggiuntivo, risulta chiaro anche dal fatto che quest'ultimo può svolgere in modo del tutto puro e corretto la propria funzione solo sino a quando la volontà tace e fa una pausa; viceversa, ogni eccitazione significativa di quest'ultima disturba la funzione dell'intelletto, e il suo intromettersi ne falsifica il risultato; il contrario però non avviene, e l'intelletto non risulta allo stesso modo d'impedimento per la volontà. Analogamente, la luna non può risplendere quando il sole è alto nel cielo ma, per parte sua, non è d'ostacolo al brillare del sole.

Capita sovente che un grosso spavento ci privi della ragione a tal punto che restiamo come pietrificati oppure agiamo nel modo più assurdo, come per esempio correndo diritti tra le fiamme

<sup>38</sup> [Cfr. in particolare il § 68 del *Mondo* e le parti III e IV del saggio *Il fondamento della morale*.]

me quando scoppia un incendio. La collera fa sí che non sappiamo piú quello che facciamo, e meno ancora quello che diciamo. L'ardore, che per questo viene chiamato cieco, ci rende incapaci di considerare in modo ponderato gli argomenti altrui, o persino di rintracciare e raccogliere ordinatamente quelli stessi che sono nostri. La gioia ci rende irriflessivi, privi di riguardi e temerari; e piú o meno gli stessi effetti li produce la cupidigia. La paura ci impedisce di vedere e di cogliere gli strumenti di salvezza che ancora sono disponibili e che spesso si trovano vicini a noi. È per questo che, per scampare a pericoli improvvisi, come anche per combattere avversari e nemici, sangue freddo e presenza di spirito sono le doti piú importanti. Il primo è costituito da quel tacere della volontà che consente all'intelletto di agire; la seconda dalla capacità dell'intelletto di agire senza turbamenti pur in presenza della confusione provocata dalle circostanze che agiscono sulla volontà; proprio per questo l'uno è condizione dell'altra, ed entrambi sono strettamente imparentati, sono rari, e sono presenti sempre e solo in modo relativo. Essi sono però di un'utilità incalcolabile, poiché rendono possibile l'impiego dell'intelletto proprio nei momenti in cui ne abbiamo maggiormente bisogno, e perciò conferiscono a chi li possiede una netta superiorità. Chi non li possiede riconosce solo dopo che l'occasione è sfumata che cosa avrebbe dovuto | fare o dire. In modo molto azzeccato, di uno che sia preda di un'emozione, vale a dire di uno la cui volontà sia eccitata al punto da sopprimere la purezza della funzione dell'intelletto, si dice che è disarmato<sup>39</sup>, giacché la conoscenza corretta delle circostanze e delle loro relazioni è la nostra armatura e la nostra arma nella lotta contro le cose e contro gli uomini. In questo senso Baltasar Gracián dice: «Es la pasión enemiga declarada de la cordura» (la passione è la nemica dichiarata della saggezza)<sup>40</sup>. – Ora, se l'intelletto non fosse qualcosa di completamente diverso dalla volontà, e se conoscere e volere fossero invece alla radice, come si è creduto sino a oggi, una cosa sola, funzioni cooriginarie di un essere assolutamente semplice, allora all'eccitazione e all'aumento della volontà in cui consiste l'emozione dovrebbe corrispondere un analogo accrescimento anche dell'intelletto; solo che invece, co-

<sup>39</sup> [Enrüstet, che significa disarmato, privo di armatura, ma anche furioso.]

<sup>40</sup> [B. GRACIÁN, *El Discreto* («Il saggio»), Pedro le Grand, Amsterdam 1665, X (cfr. la trad. it. a cura di A. Gasparetti, *L'eroe - Il saggio*, Guanda, Parma 1987). L'opera fu pubblicata in prima edizione nel 1646.]

me abbiamo visto, quest'ultimo viene da ciò piuttosto ostacolato e depresso. Ragion per cui gli antichi chiamavano l'emozione *animi perturbatio*<sup>41</sup>. L'intelletto somiglia in effetti alla superficie di uno specchio d'acqua, mentre l'emozione somiglia alla volontà, l'agitazione della quale sopprime perciò immediatamente la purezza di quello specchio e la chiarezza delle immagini che esso riflette. L'organismo è la volontà stessa, è volontà che si è corporeizzata, vale a dire intuita oggettivamente nel cervello, ragion per cui parecchie delle sue altre funzioni – come la respirazione, la circolazione sanguigna, la secrezione biliare, la forza muscolare – vengono intensificate e accelerate da emozioni gioiose e, in generale, vigorose. L'intelletto, viceversa, è una mera funzione del cervello, che viene nutrita e sostenuta dall'organismo solo al modo in cui lo sarebbe un parassita; ragion per cui ogni turbamento della volontà – e, con essa, dell'organismo – non può che disturbare o immobilizzare anche la funzione del cervello, che sussiste per sé e non conosce altri bisogni che non siano quelli del riposo e della nutrizione.

Questo influsso perturbatore dell'attività della volontà sull'intelletto non si dimostra però solo nei turbamenti prodotti dagli affetti, ma anche, altrettanto, in parecchie altre falsificazioni del pensiero, piú lente e perciò piú durature, derivate dalle nostre inclinazioni. La speranza ci fa vedere come piú verosimile e piú vicino ciò che desideriamo, la paura ciò che ci mette in apprensione, ed entrambe ingigantiscono il loro oggetto. Platone (secondo Eliano, *V.H.*, 13, 28)<sup>42</sup> ha dato una definizione molto bella della speranza, chiamandola il sogno di colui che è desto. L'essenza della speranza | sta nel fatto che la volontà costringe il suo servo, l'intelletto, quando quest'ultimo non è in grado di procurarle ciò che desidera, o quanto meno a raffigurarglielo e, in generale, a impersonare il ruolo del consolatore, a placare il suo signore con delle favole, come fa la balia con il bimbo, e a presentare queste ultime come qualcosa di verosimile; ora, cosí facendo, l'intelletto è costretto a fare violenza alla sua propria natura, che è diretta verso la verità, in quanto la induce a prendere per vere, contro le sue proprie leggi, cose che non sono né vere né verosimili, che spesso sono a malapena possibili, al fine di calmare, acquietare e

<sup>41</sup> [Turbamento dell'animo.]

<sup>42</sup> [CLAUDIO ELIANO, *Variae historiae*, XIII, 28 (nella biblioteca di Schopenhauer ne erano presenti ben tre diverse edizioni; cfr. HN, V, nn. 1303-5, p. 372).]

addormentare per un attimo l'inquieta e indomabile volontà. Qui si vede con chiarezza chi è il padrone e chi è il servo. – Più d'uno può aver osservato che, se una faccenda che riteniamo importante può avere sviluppi diversi, che ora abbiamo raccolto in un giudizio disgiuntivo che, secondo la nostra opinione, è perfetto, l'esito sarà ciononostante del tutto diverso e affatto inaspettato; ma forse costoro non avranno fatto caso che quest'esito è quasi sempre quello per loro più sfavorevole. Questo si spiega con il fatto che, mentre il loro intelletto riteneva di avere abbracciato tutte le possibilità, quella peggiore di tutte gli rimaneva del tutto invisibile, poiché la volontà gliela teneva nascosta come con la mano, vale a dire che dominava l'intelletto a tal punto che quest'ultimo non era nemmeno capace di scorgere l'eventualità peggiore di tutte, sebbene essa, dato che si sarebbe effettivamente verificata, dovesse essere anche di tutte la più probabile. Tuttavia, in un temperamento decisamente malinconico, o in un animo che abbia fatto tesoro di questa stessa esperienza, l'andamento può forse anche capovolgarsi, in quanto in questo caso l'apprensione impersona il ruolo che lì toccava alla speranza. Il primo accenno di pericolo li getta in un'angoscia immotivata. Se l'intelletto comincia a esaminare le cose, lo si respinge dandogli dell'incompetente, anzi, accusandolo di essere un sofista ingannatore, poiché si deve credere al cuore, il cui titubare viene adesso fatto valere come argomento a favore della realtà e della grandezza del pericolo. L'intelletto, in questo modo, non può cercare quei buoni argomenti contrari che, ove fosse lasciato a se stesso, riconoscerebbe immediatamente; viene invece obbligato a presentare subito l'esito più sfortunato di tutti, anche nel caso in cui lo stesso intelletto sia a malapena in grado di pensarlo come possibile:

244

| Such as we know is false, yet dread in sooth,  
Because the worst is ever nearest truth<sup>43</sup>.  
(Byron, *Lara*, C. I)

Amore e odio falsano completamente il nostro giudizio: nei nostri nemici non vediamo altro che difetti, nei nostri cari soltanto pregi, e persino i loro difetti ci sembrano adorabili. Il nostro

<sup>43</sup> «Qualcosa che sappiamo esser falso, e che tuttavia temiamo | poiché il peggio è sempre il più vicino al vero». [G. G. BYRON, *Lara. A tale*, canto I, strofa XVIII, vv. 31-32. Si tratta di un racconto tragico in versi che Byron pubblicò nel 1814: cfr. *Lara. A tale – Jacqueline. A tale*, Murray, Albermarle-Street, London 1814. La traduzione italiana è mia; cfr. a ogni modo, id., *Il giaurro. Lara. Melodie ebraiche. Caino*, trad. it. di A. Benedetti, Utet, Torino 1972.]

torraconto, di qualsiasi specie esso sia, esercita una potenza segreta simile sulla nostra capacità di giudizio: quello che è conforme ad esso ci si presenta subito come equo, giusto, ragionevole, quello che gli si contrappone, in piena serietà, come ingiusto ed esecrabile, oppure come inopportuno e assurdo. È per questo che vi sono così tanti pregiudizi legati al ceto, al mestiere, alla nazione, alla setta, alla religione. Una volta che abbiamo afferrato un'ipotesi, abbiamo gli occhi di una lince per tutto ciò che la conferma, e siamo ciechi nei confronti di tutto ciò che la contraddice<sup>44</sup>. Ciò che si contrappone al nostro partito, al nostro piano, al nostro desiderio, alla nostra speranza, spesso non siamo nemmeno in grado di afferrarlo e di concepirlo, sebbene sia chiaramente presente a chiunque altro; ciò che è favorevole, invece, già da lontano ci balza agli occhi. Quel che ripugna al cuore, la testa non lo ammette. Sono numerosi gli errori che teniamo fermi per tutta la vita; e ci guardiamo bene dal saggiare le ragioni sulle quali si fondano solo per la paura, della quale noi stessi non siamo consapevoli, di poter fare la scoperta che abbiamo così a lungo e così spesso creduto e affermato il falso. – Così, quotidianamente il nostro intelletto viene abbindolato e sedotto dagli artifici della nostra propensione. Lo ha espresso assai bene BACONE da VERULAMIO con queste parole: «Intellectus luminis sicci non est; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus; id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilis, affectus intellectum imbuit et inficit» (*Novum Organum*, I, 14)<sup>45</sup>. Evidentemente anche questo è qualcosa che contrasta tutte le nuove concezioni fondamentali nelle scienze e qualsiasi confutazione di errori che si siano fissati: nessuno, infatti, ammetterà facilmente la correttezza di qualcosa che gli dimostra la propria sconfinata mancanza di idee. Solo in questo modo si spiega come sia possibile che verità così chiare e semplici come quelle contenute nella *Teoria dei colori* di Goethe continuano tuttora a essere negate dai fisici; sí che persino Goethe è stato costretto a sperimentare che ci si trova in una posizione mol-

245

<sup>44</sup> [Il falsificazionismo popperiano, da questo punto di vista, non avrà nulla da aggiungere a ciò che Schopenhauer sintetizza qui con grande acutezza.]

<sup>45</sup> [«L'intelletto umano non è un lume secco, ma riceve alimento dalla volontà e dagli affetti e ciò dà luogo a ciò che si potrebbe chiamare "le scienze come uno le desidera". Infatti l'uomo crede più facilmente vero ciò che preferisce sia vero. [...] Insomma gli affetti, in innumerevoli e talora impercettibili guise, penetrano nell'intelletto e lo corrompono» (F. BACONE, *La grande instaurazione*, Parte II, Libro I, § XLIV, trad. it. in id., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1986, p. 565).]

to piú difficile quando si promette agli uomini un insegnamento piuttosto che quando si promette loro un intrattenimento; ragion per cui si è molto piú fortunati a nascere poeti che a nascere filosofi. Ora però, d'altra parte, quanto piú ostinatamente un errore viene tenuto fermo, tanto piú umiliante diventa poi dimostrare che di errore si tratta. Quando un sistema viene confutato, come accade quando un esercito viene battuto, il piú furbo è quello che se la dà a gambe per primo.

Un esempio – meschino e ridicolo, ma sorprendente – di quel potere segreto e immediato che la volontà esercita sull'intelletto è questo: che noi, quando facciamo i conti, sbagliamo assai piú spesso a nostro vantaggio che a nostro danno; e, a onor del vero, senza la benché minima intenzione di agire in modo disonesto, ma solo per la tendenza inconsapevole a rimpicciolire il nostro debito e a ingrossare il nostro credito.

È da includere qui anche il fatto che, quando ci troviamo a dover dare un consiglio, la piú piccola intenzione del consigliere il piú delle volte prevale sul suo giudizio, per quanto consistente possa essere quest'ultimo; perciò, quando supponiamo che quella sia presente, non possiamo supporre che egli parli conformemente ad esso. Quanto poco ci si debba aspettare una perfetta lealtà, persino da persone peraltro rette, non appena in un modo o nell'altro sia in gioco il loro interesse, lo possiamo valutare se pensiamo al fatto che anche noi molto di frequente mentiamo persino a noi stessi quando la speranza ci seduce, o quando la paura ci acceca, o il sospetto ci tormenta, o la vanità ci lusinga, o un'ipotesi ci affascina, o un piccolo scopo a portata di mano ne pregiudica uno piú rilevante, ma piú remoto: giacché in tutto questo noi vediamo l'influsso nocivo, immediato e inconsapevole che la volontà esercita sulla conoscenza. Ragion per cui non c'è da meravigliarsi se, quando chiediamo un consiglio, la volontà di colui al quale ci rivolgiamo detta immediatamente la risposta, prima che la domanda possa anche solo riuscire a penetrare fino al tribunale della sua capacità di giudizio.

Voglio qui accennare solo con una parola a ciò che sarà ampiamente esposto nel libro seguente, ossia che la conoscenza piú perfetta, quella dunque puramente oggettiva, vale a dire la comprensione geniale del mondo, è resa possibile da un silenzio della volontà così profondo che, sino a che dura, persino l'individualità scompare dalla coscienza e quel che resta è l'uomo | come p u r o s o g g e t t o d e l c o n o s c e r e, ossia come correlato dell'idea.

L'influenza disturbatrice che la volontà esercita sull'intelletto per mezzo di tutti questi fenomeni e, per contro, la morbidezza e la fragilità di quest'ultimo, in forza delle quali esso si rivela incapace di operare correttamente non appena la volontà si metta in qualsiasi modo in movimento, ci fornisce dunque nuovamente una prova del fatto che la volontà è l'elemento in cui si radica il nostro essere e opera con una forza originaria, mentre l'intelletto, in quanto elemento aggiuntivo e variamente condizionato, può effettivamente agire solo in modo secondario e condizionato.

Un turbamento immediato della volontà da parte della conoscenza analogo al turbamento e all'offuscamento che questa esercita su quella non si dà; anzi, di una cosa del genere forse non siamo nemmeno in grado di farcene un concetto. Che dei motivi non correttamente concepiti portino fuori strada la volontà, nessuno lo vorrà spiegare in questo modo, dato che questo è un errore dell'intelletto nello svolgimento della funzione che gli è propria, un errore commesso totalmente nel suo territorio, e il suo influsso sulla volontà è assolutamente mediato. Sarebbe piú verosimile ricondurre a ciò l'irresolutezza, in quanto in essa, per il conflitto tra i motivi che l'intelletto presenta alla volontà, quest'ultima rimane come bloccata, e dunque si arresta. Solo che, se consideriamo la faccenda con maggiore attenzione, diventa molto chiaro che la causa di questo arresto non si trova nell'attività dell'intelletto come tale, ma sta tutta e solo negli oggetti esterni procurati da tale attività, oggetti che questa volta stanno con la volontà che è interessata ad essi proprio in una relazione tale da trascinarla in direzioni diverse pressappoco con la stessa forza: questa, che è la causa autentica, esercita effettivamente la sua azione solo attraverso l'intelletto, che è l'intermediario dei motivi; sebbene, certo, solo a condizione che quest'ultimo sia abbastanza acuto da comprendere con esattezza gli oggetti e le loro molteplici relazioni. L'indecisione, come tratto del carattere, è condizionata altrettanto dalle qualità della volontà che da quelle dell'intelletto. Essa non è certo tipica delle teste estremamente limitate; poiché la debolezza del loro intelletto da un lato non permette loro di scoprire qualità e relazioni così numerose nelle cose, dall'altro è anche così poco all'altezza dello sforzo del riflettere e del meditare su di esse e, di conseguenza, anche sulle probabili conseguenze di ogni passo, che costoro preferiscono prendere subito le loro decisioni, alla prima impressione oppure seguendo qualche semplice direttiva. Nelle persone dotate di un'intelligenza notevole accade l'opposto:

infatti, non appena sopraggiunge in loro una minima preoccupazione per il proprio bene – vale a dire un egoismo molto percepibile, che non vuole in alcun modo rimetterci qualcosa e vuole essere sempre al sicuro, ecco che da ciò si produce una certa ansietà nel compiere ogni passo e, di conseguenza, l'indecisione. Questa caratteristica non indica dunque in alcun modo una mancanza di intelligenza, bensì solo una mancanza di coraggio. Molte menti davvero eminenti, tuttavia, si rendono conto delle relazioni e dei loro probabili sviluppi con una velocità e una sicurezza che, ove siano sorrette anche solo da un po' di coraggio, acquistano quella rapidità decisionale e quella fermezza che, se solo il tempo e le circostanze gliene danno l'occasione, le rende capaci di giuocare un ruolo significativo nel commercio mondiale.

Il solo ostacolo e il solo turbamento deciso e immediato che la volontà può patire da parte dell'intelletto come tale potrebbe essere forse quello del tutto eccezionale che è conseguenza di uno sviluppo abnorme della preponderanza dell'intelletto, e dunque di quel talento elevato che viene indicato come genio. Un talento di questo genere è cioè decisamente d'impedimento all'energia del carattere e, di conseguenza, alla risolutezza. Proprio per questo non è tra gli spiriti veramente elevati che si trovano le grandi personalità della storia in quanto essi, pur capaci di guidare e di dominare la massa degli uomini, combattono fino all'ultimo la vita pubblica; ad essa, invece, è molto più adatta la gente che ha minori capacità spirituali, ma una volontà più ferma, risoluta, costante, la quale non può in alcun modo sussistere congiuntamente a un'intelligenza molto elevata; in presenza della quale può quindi effettivamente darsi il caso che l'intelletto tenga direttamente a freno la volontà.

6) In contrapposizione agli impedimenti e agli ostacoli di cui abbiamo detto, che l'intelletto patisce a opera della volontà, voglio adesso mostrare con alcuni esempi come accada anche l'opposto, ossia che le funzioni dell'intelletto vengano talvolta favorite ed elevate dalla spinta e dallo sprone della volontà; con il che anche qui riconosceremo la natura primaria dell'una e quella secondaria dell'altro e diventerà evidente che la relazione che l'intelletto ha con la volontà è di natura strumentale.

248 | Un motivo che agisca effettivamente con forza, come il desiderio struggente o l'urgenza di un bisogno, conduce a volte l'intelletto sino a un livello del quale noi prima non lo avremmo creduto capace. Circostanze difficili, che ci impongono la necessità di certe prestazioni, sviluppano in noi dei talenti del tutto nuo-

vi, i cui germi ci erano rimasti nascosti e per i quali credevamo di non avere alcuna attitudine. – L'intelletto dell'uomo più stupido diventa acuto quando ha a che fare con oggetti che stanno a cuore alla sua volontà: ecco che presta attenzione, osserva e distingue con grande finezza anche i più piccoli dettagli che sono in relazione con ciò che desidera o con ciò che teme. Questo contribuisce molto allo sviluppo della furbizia che spesso, non senza stupore, osserviamo nelle persone sciocche. Proprio per questo Isaia dice giustamente: «Vexatio dat intellectum»<sup>46</sup>, un'espressione divenuta perciò da allora proverbiale, affine alla quale è anche il proverbio tedesco «la necessità è la madre delle arti», dove però devono essere escluse le belle arti; poiché il nocciolo di ogni opera d'arte, vale a dire l'ideazione, non può non scaturire – se essa dev'essere un'autentica opera d'arte – da un'intuizione totalmente scevra di volontà e perciò puramente oggettiva. – Persino l'intelligenza degli animali viene significativamente accresciuta dalla necessità, tanto che essi, in situazioni difficili, fanno cose che destano il nostro stupore; quasi tutti, per esempio, valutano più sicuro non darsi alla fuga quando credono di non essere stati visti; è per questo che la lepre rimane immobile nel solco del campo e lascia che il cacciatore le passi accanto; che gli insetti, quando non hanno più via di scampo, si fingono morti, e così via. Si può conoscere con maggiore precisione questo influsso se si considera la particolare storia di come il lupo si sia auto-educato sotto la spinta delle grandi difficoltà della sua situazione nell'Europa civilizzata; la si trova nella seconda lettera dell'eccellente libro di Leroy, *Lettres sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux*<sup>47</sup>. Subito dopo, nella terza lettera, segue l'alta scuola della volpe, la quale, trovandosi in una situazione di uguale difficoltà, compensa la sua forza fisica molto più limitata con un'intelligenza maggiore, la quale però solo attraverso una continua lotta da un lato con il bisogno, dall'altro con il pericolo, e dunque solo grazie allo sprone della volontà, consegue l'alto grado di astuzia che, soprattutto in età avanzata, la contraddistingue. In tutti questi momenti in cui l'intelletto migliora le proprie prestazioni, la volontà recita la parte del cavaliere che, con lo sprone, spinge il cavallo a oltrepassare la misura naturale delle proprie forze.

Anche la memoria viene accresciuta proprio nello stesso

<sup>46</sup> [Isaia, 28,19: «Le difficoltà aguzzano l'intelligenza».]

<sup>47</sup> [G. LEROY, *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux, avec quelques lettres sur l'homme* («Lettere filosofiche sull'intelligenza e la perfectibilità degli animali, con alcune lettere sull'uomo»), Valade, Paris 1802.]

modo dalla spinta della volontà. Persino quando, di norma, è debole, conserva perfettamente ciò che ha valore per la sua passione dominante. L'innamorato non dimentica alcuna occasione favorevole, l'ambizioso alcuna circostanza che convenga ai suoi piani, né l'avarò dimentica di aver patito una perdita o l'orgoglioso di aver subito un'offesa; e il vanitoso, poi, conserva nella memoria ogni parola di lode e anche il piú piccolo riconoscimento che gli sia stato conferito. Questo lo si può estendere anche agli animali: il cavallo si ferma davanti all'osteria dove una volta, molto tempo prima, gli hanno dato da mangiare; i cani hanno una memoria eccellente per tutte le occasioni, i tempi e i luoghi che hanno fruttato loro dei buoni bocconi; e le volpi ce l'hanno per i diversi nascondigli nei quali hanno depresso la loro preda.

Possiamo fare osservazioni piú precise in merito se osserviamo noi stessi. A volte, a causa di qualcosa che mi infastidisce, mi passa del tutto di mente ciò a cui solo poco prima stavo pensando, oppure quale sia la notizia che mi è appena giunta all'orecchio. Se la faccenda, in un modo o nell'altro, avesse avuto per me un interesse personale anche solo remoto, allora dell'effetto che, in forza di tale interesse, essa avrebbe avuto sulla volontà sarebbe rimasta l'eco; vale a dire che avrei mantenuto una precisa consapevolezza di quanto essa mi fosse risultata gradita o sgradita, e anche del modo peculiare in cui ciò si fosse verificato, vale a dire se essa mi avesse, magari anche solo debolmente, umiliato, oppure angosciato, o amareggiato, o afflitto, oppure di come invece avesse suscitato in me le emozioni opposte. Dunque, una volta che la cosa stessa mi è sfuggita, a conservarsi nella memoria è solo la sua relazione con la mia volontà, e spesso questa relazione diventa poi il filo conduttore per fare ritorno alla cosa stessa. In modo analogo agisce a volte su di noi la vista di una persona, quando capita che ci ricordiamo solo in generale di aver avuto a che fare con essa, senza però sapere dove, quando e come ciò si sia verificato e nemmeno di chi si tratti; viceversa, la sua vista richiama in modo ancora abbastanza preciso l'impressione che in passato quella determinata circostanza aveva prodotto in noi, vale a dire se essa era stata sgradevole o gradevole, e anche in che misura e in che modo lo era stata: a essere stata conservata dalla memoria | è dunque solo l'eco della volontà, non invece ciò che l'ha provocata. Si potrebbe indicare ciò che sta al fondo di questo processo come la memoria del cuore, una memoria che è molto piú intima e profonda di quella della testa. In fondo, però, la connessione tra l'una e l'altra è cosí stretta

che, se si riflette a fondo sulla questione, si giunge alla conclusione che la memoria in generale ha bisogno del sostegno di una volontà come di un punto d'appoggio o, piuttosto, di un filo lungo il quale si dispongano i ricordi e che li tenga strettamente uniti l'uno all'altro; o che la volontà è come il fondo al quale aderiscono i singoli ricordi e senza il quale essi non potrebbero essere conservati nella memoria; e che perciò non si può affatto pensare a una memoria in un'intelligenza pura, vale a dire in un essere esclusivamente cosciente e del tutto privo di volontà. Di conseguenza, quell'accrescimento della memoria dovuto allo sprone della passione dominante, del quale abbiamo detto sopra, è solo il grado piú elevato di ciò che si verifica in qualsiasi forma del conservare e del ricordare, in quanto sua base e sua condizione è sempre la volontà. – Anche da tutto questo, dunque, risulta evidente come la volontà ci appartenga molto piú intimamente che l'intelletto. A conferma di ciò possono bastare i fatti che seguono.

L'intelletto spesso ubbidisce alla volontà; per esempio quando ci vogliamo ricordare di qualche cosa e, con qualche sforzo, ci riusciamo; oppure anche quando vogliamo considerare qualcosa in modo preciso e ponderato, e cosí via. A volte, invece, l'intelletto rifiuta di ubbidire alla volontà, per esempio quando ci sforziamo inutilmente di fissare la nostra attenzione su qualcosa, oppure quando chiediamo invano alla memoria che ci restituisca qualcosa che le abbiamo affidato: la collera che, in questi casi, la volontà prova nei confronti dell'intelletto rende estremamente riconoscibile la sua relazione con quest'ultimo e la differenza che intercorre tra l'una e l'altro. Tormentato da questa collera, l'intelletto ci consente anche di recuperare quello che gli abbiamo richiesto a volte dopo ore, o persino il giorno dopo, inaspettatamente e fuori tempo, ma in modo premuroso. – La volontà, al contrario, in effetti non ubbidisce mai all'intelletto; quest'ultimo è invece il consiglio dei ministri di quella sovrana: le sottopone le cose piú disparate, in base alle quali essa sceglie ciò che è conforme alla sua essenza, sebbene, dopo tutto, prenda con necessità le proprie decisioni, poiché questa essenza permane costantemente ferma e i motivi ora sono presenti. È appunto per questo che non è possibile alcuna etica che modelli | migliori la volontà come tale: qualunque dottrina agisce esclusivamente sulla coscienza, la quale però non determina mai la volontà stessa, vale a dire il carattere fondamentale del volere, bensí solo la sua applicazione alle circostanze presenti. Una conoscenza che sia stata resa corretta può modificare la condotta

solo per quel tanto che dimostra con maggiore precisione alla volontà quali siano gli oggetti che le sono accessibili, consentendole cosí di giudicare in modo migliore; in questo modo essa valuta ora piú correttamente la propria relazione con le cose, vede con maggiore chiarezza ciò che vuole e, di conseguenza, quando opera le proprie scelte è meno soggetta a errare. Ma sul volere come tale, nel suo orientamento principale, o sulla sua massima fondamentale, l'intelletto non ha alcun potere. Credere che la conoscenza determini effettivamente e nel suo fondamento la *v o l o n t à* sarebbe lo stesso che credere che la lanterna che uno porta con sé la notte sia il *primum mobile* dei suoi passi. – Chi, istruito dall'esperienza o dagli altrui consigli, riconosce e deplora un difetto grave del proprio carattere, si propone certo fermamente e onestamente di migliorarsi e di liberarsene: nonostante ciò, alla prima occasione il difetto avrà libero corso. Nuovo pentimento, nuovo proposito, nuovo fallimento. Una volta che tutto questo lo abbia sperimentato diverse volte, gli diventerà chiaro di non essere in grado di diventare migliore, che il difetto si radica nella sua natura e nella sua personalità, e che anzi fa tutt'uno con essa. Ed ecco che egli ora condanna e maledice la propria natura e la propria personalità, e prova una sensazione dolorosa che può aumentare fino a diventare un rimorso di coscienza: ma non può modificare né l'una né l'altra. Vediamo qui che ciò che condanna e ciò che viene condannato sono chiaramente separati: vediamo che il primo, in quanto potere puramente teoretico, mostra e stabilisce quale sia il modo di vivere encomiabile e perciò desiderabile; e che l'altro, invece, in quanto è qualcosa di reale e irrevocabilmente presente, a dispetto dell'altro, prende tutt'altra strada; e poi, di nuovo, vediamo che il primo torna daccapo a lamentarsi, senza sortire alcun effetto, della costituzione dell'altro, con il quale torna a identificarsi proprio in forza di questa afflizione. Volontà e intelletto si separano qui con grande chiarezza l'una dall'altro. E inoltre la volontà si mostra qui come la realtà piú forte, invincibile, costante, primigenia, e a un tempo anche come quella piú essenziale dalla quale esso dipende; l'intelletto invece si rammarica dei propri difetti e non trova alcuna consolazione nella correttezza della *c o n o s c e n z a*, che è la sua funzione specifica. | Quest'ultimo si mostra dunque come una realtà del tutto secondaria, vale a dire in parte come lo spettatore di azioni altrui, che accompagna con una lode o con un biasimo del tutto incapace di sortire un effetto, e in parte come determinabile dall'esterno, in quanto formula e modifica i propri

252

precetti grazie all'ammaestramento dell'esperienza. Chiarimenti specifici intorno a questo argomento si trovano nel secondo volume dei *Parerga*, al § 118<sup>48</sup>. – In conformità a ciò ci si presenterà anche, se mettiamo a confronto il nostro modo di pensare nelle diverse età della vita, un curioso miscuglio di costanza e volubilità. Da un lato la tendenza morale dell'uomo e del vecchio è ancora la stessa del ragazzo; dall'altro molto gli risulta cosí estraneo che non si riconosce piú e si stupisce di aver potuto, tempo addietro, fare o dire questo e quello. Nella prima metà della vita per lo piú l'oggi ride dello ieri, anzi, lo guarda addirittura dall'alto in basso con disprezzo; nella seconda metà, viceversa, lo riconsidera sempre piú con invidia. Esaminando le cose piú accuratamente, però, si troverà che quel che vi è di mutevole è l'*i n t e l l e t t o*, con le sue funzioni della comprensione e della conoscenza, in quanto queste ultime si appropriano quotidianamente di materia sempre nuova proveniente dall'esterno, dando forma a un sistema di pensieri che muta in continuazione; mentre, oltre a ciò, anche l'intelletto stesso aumenta e declina con il fiorire e l'appassire dell'organismo. L'elemento immutabile nella coscienza, viceversa, si dimostra essere quello che sta alla base di essa, la volontà, e dunque le inclinazioni, le passioni, gli affetti, il carattere; sebbene, però, vadano messe in conto anche le modificazioni che dipendono dalle capacità corporee di godere, e quindi dall'età. Cosí, per esempio, la bramosia dei piaceri legati al senso si presenta nella fanciullezza come golosità, nella giovinezza e nell'età adulta come tendenza alla voluttà, e nella vecchiaia daccapo come golosità.

7) Se, come in genere si ritiene, la volontà derivasse dalla conoscenza come un suo risultato o un suo prodotto, allora dove la volontà è maggiormente presente ci dovrebbero essere anche molta conoscenza, molta capacità di discernimento, molta intelligenza. Le cose però non stanno assolutamente in questo modo: vediamo piuttosto che in molte persone una volontà forte – vale a dire decisa, risoluta, ferma, inflessibile, caparbia e violenta – si trova congiunta a un'intelligenza molto debole e incapace; ed è appunto questa la ragione per la quale chi abbia a che fare con persone di questo genere viene condotto alla disperazione, in quanto la loro volontà resta inaccessibile a tutte le ragioni e a tutte | le rappresentazioni, e non si sa come tenerla a bada; cosí che essa è come chiusa in un

253

<sup>48</sup> [Il paragrafo in questione si trova in un capitolo dedicato interamente all'etica; cfr. *Parerga II*, pp. 304-12.]



sacco, dal quale, ciecamente, vuole. Gli animali, nei quali la volontà è spesso violenta, spesso ostinata, di intelligenza ne hanno molta di meno; le piante, infine, hanno solo volontà, senza alcun tipo di conoscenza.

Se il volere scaturisse solamente dalla conoscenza, allora la nostra collera dovrebbe essere commisurata esattamente al suo motivo occasionale o, quanto meno, alla comprensione che ne abbiamo: in questo caso, infatti, altro non sarebbe se non il risultato della conoscenza attuale. Questo però si verifica solo di rado; anzi, la collera per lo più si spinge ben al di là del suo motivo. La nostra rabbia e la nostra furia, il *furor brevis*<sup>49</sup>, che spesso si scatena in occasione di eventi insignificanti e riguardo ai quali non ci troviamo in errore, somiglia allo smaniare di un demonio malvagio il quale, chiuso in gabbia, attendeva solo il momento propizio per spezzare le proprie catene e, adesso che l'ha trovato, esulta. Se il fondamento del nostro essere fosse un che di *conoscente* e il volere fosse un mero risultato della *conoscenza*, le cose non potrebbero stare in questo modo: come potrebbe infatti essere presente nel risultato ciò che non si trovava già negli elementi che lo costituiscono? È chiaro che la conclusione non può contenere più di quel che è contenuto nelle premesse. La volontà si mostra dunque anche qui come un'essenza affatto diversa dalla conoscenza, che di quest'ultima si serve solo per la comunicazione con il mondo esterno, seguendo però poi le leggi della natura che le è propria, senza prendere dalla conoscenza niente di più dell'occasione.

L'intelletto, in quanto mero strumento della volontà, differisce da essa tanto quanto il martello è diverso dal fabbro che lo utilizza. Sino a che, in una conversazione, è attivo solo l'intelletto, la volontà rimane *fredda*. È quasi come se l'uomo non ci fosse. In questo caso, propriamente, quest'ultimo non può nemmeno comprometersi ma, tutt'al più, farà una figuraccia. È solo quando entra in gioco la volontà che l'uomo è effettivamente presente: è allora che si *scalda*, anzi, spesso addirittura si *infiamma*. È sempre alla *volontà* che deve essere attribuito il calore vitale; per converso, si parla invece di una *fredda* intelligenza, o di esaminare *freddamente* una questione, quando la volontà non interferisce con il nostro esame. – Tentare di rovesciare la relazione e di considerare la volontà come strumento dell'intelletto sarebbe come fare del fabbro lo strumento del martello.

<sup>49</sup> [Cfr. ORAZIO, *Epistulae*, Libro I, ep. II, v. 62.]

Non c'è niente di più fastidioso di quando, discutendo con qualcuno a suon di ragioni e | argomentazioni, facciamo ogni sforzo per persuaderlo, convinti di avere a che fare solo con il suo *intelletto*, per scoprire poi che costui non *vuole* capire e che dunque avevamo a che fare con la sua *volontà*, la quale si chiude alla verità e deliberatamente mette in campo *fraintendimenti*, deviazioni e sofismi, trincerandosi dietro la sua intelligenza e dietro la sua pretesa di non vedere. È chiaro che non si sa come prenderla, giacché le ragioni e le prove che vengono utilizzate contro la volontà sono come colpi vibrati da un fantasma riflesso da uno specchio contro un corpo solido. Deriva da ciò anche il detto così spesso ripetuto: «Stat pro ratione voluntas»<sup>50</sup>. – Esempi di quel che si è detto ce ne sono a sufficienza nella vita quotidiana. Ma se ne trovano anche, purtroppo, lungo il cammino delle scienze. Sarebbe inutile aspettarsi che le verità più importanti e le opere più rare vengano riconosciute per quello che sono da coloro i quali hanno interesse a non farle valere, vuoi perché contraddicono ciò che essi stessi insegnano quotidianamente, vuoi perché non le possono utilizzare e far circolare, vuoi infine, anche se non fosse per questo, perché in ogni tempo la parola d'ordine dei mediocri è stata «Si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs»<sup>51</sup>: così Helvétius ha reso, in modo delizioso, il moto degli Efesini che Cicerone riporta nel quinto libro delle *Tusculane* (cap. xxxvi)<sup>52</sup>; o, come viene detto nella massima dell'abissino Fit Arari, «Tra i quarzi il diamante è bandito»<sup>53</sup>. Chi dunque si aspetta un corretto apprezzamento delle proprie opere da parte di questa sempre più nutrita schiera di persone finirà per restarne molto deluso, e forse per un po' non sarà in grado di comprendere il loro modo di agire, sino a che, infine, anche lui scoprirà che, mentre si rivolgeva alla *conoscenza*,

<sup>50</sup> [GIOVENALE, *Satire*, VI, v. 223: «La volontà ha la meglio sulla ragione» (si cfr. la trad. it. a cura di L. Canali, Rizzoli, Milano 1975).]

<sup>51</sup> [C.-A. HELVÉTIUS, *De l'esprit*, nuova edizione rivista, Durand, Paris 1758, discorso II, cap. III, nota C: «Se qualcuno tra noi eccelle, che vada a eccellere altrove». Il passo, che Schopenhauer cita nell'originale francese, si legge oggi in id., *Œuvres complètes*, Olms, Hildesheim 1969, vol. II, p. 29.]

<sup>52</sup> [«Nemo de nobis unus excellat: sin quis extiterit alio in loco et apud alios sit» (CICERONE, *Tusculanae Disputationes*, Libro V, 36).]

<sup>53</sup> [Arthur Hübscher identifica Fit Arari come uno scrittore persiano. David Carus e Richard Aquila, nelle loro note alla traduzione inglese dei *Supplementi*, ipotizzano che si possa trattare di Shihab al-Din Yahya ibn Habash ibn Amirak abu 'l-Futuh al-Suhrawardi, teologo e filosofo persiano del XII secolo (cfr. A. SCHOPENHAUER, *The World as Will and Presentation*, Pearson Longman, New York 2008-11, vol. II, p. 256).]

aveva a che fare con la volontà, e che dunque si viene a trovare in tutto e per tutto nel caso sopra descritto; anzi, somiglia in verità a qualcuno che presenti la propria causa davanti a un tribunale i cui membri siano tutti quanti corrotti. In alcuni casi costui avrà comunque la prova più certa del fatto che a opporgli era la loro volontà, non la loro capacità di discernimento, vale a dire nei casi in cui l'uno o l'altro dei membri del tribunale si risolve a tentare di plagiarlo. In questo caso si meraviglierà nel vedere quali fini conoscitori essi siano, quale profondo riguardo abbiano per i meriti altrui e con quale precisione sappiano scoprire il meglio: in ciò sono simili ai passerì, che non mancano mai le ciliegie più mature. –

L'inverso della resistenza vittoriosa opposta dalla volontà nei confronti della conoscenza, di cui qui abbiamo parlato, si verifica quando, nel sostenere le nostre ragioni e i nostri argomenti, abbiamo la volontà degli interlocutori dalla nostra parte: allora tutto risulta subito persuasivo, tutti gli argomenti sono convincenti e la cosa risulta subito chiara come il giorno. Una cosa che gli arruffapopoli fanno molto bene. – Nell'uno e nell'altro caso la volontà si mostra come la forza originaria contro la quale l'intelletto è del tutto impotente.

8) Ora però vogliamo prendere in considerazione le qualità individuali, ossia i pregi e i difetti da un lato della volontà e del carattere, dall'altro dell'intelletto, al fine di rendere chiara anche nella loro relazione reciproca e nel loro valore relativo la completa diversità che sussiste fra queste due facoltà fondamentali. Storia ed esperienza insegnano che esse appaiono come indipendenti l'una dall'altra. Che l'assoluta eccellenza della mente non sia facilmente riscontrabile unitamente a un'analogia eccellenza del carattere è spiegato a sufficienza dall'eccezionale rarità dell'una e dell'altra; i loro opposti, viceversa, sono sempre all'ordine del giorno, ragion per cui li si trova anche quotidianamente uniti. Intanto dalla presenza di una mente eminente non si può inferire quella di una volontà buona; né, viceversa, da questa si può inferire la presenza di quella; e nemmeno dall'opposto della prima l'opposto della seconda; invece chiunque sia privo di pregiudizi le riconosce piuttosto come due qualità del tutto separate, la cui presenza va individuata disgiuntamente per mezzo dell'esperienza. Una notevole limitatezza della mente può stare insieme a una grande bontà d'animo, e io non credo che Baltasar Gracián (*Discreto*, p. 406) avesse ragione quando diceva: «No ay simple, que no sea malicioso» (Non

si dà sciocco che non sia malvagio)<sup>54</sup>, sebbene egli abbia dalla sua il proverbio spagnolo: «Nunca la necedad anduvo sin malicia» (la stupidità non va mai senza la malignità). Può darsi però che più di uno stupido diventi malvagio per la stessa ragione per cui lo diventa più di un gobbo, vale a dire a causa dell'amarezza suscitata dal torto loro inflitto dalla natura, in quanto suppongono di potere all'occasione rimpiazzare con la malignità quel che loro difetta in intelligenza, cercando in ciò un piccolo trionfo. Il che, per inciso, | ci consente anche di comprendere perché, quando ci si trova di fronte a una mente davvero superiore, quasi tutti si incattiviscono un poco. Dall'altro lato, per contro, gli stupidi hanno molto spesso la fama di essere persone particolarmente di buon cuore; tale fama trova però conferma così di rado che mi sono dovuto meravigliare di come abbiano potuto ottenerla, sino a quando – e me ne compiaccio – ne ho trovato la chiave in ciò che segue. Ognuno, spinto da un impulso segreto, sceglie di preferenza, come propria compagnia privilegiata, qualcuno un po' meno intelligente di sé: solo così si sente a suo agio poiché, come dice Hobbes, «omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso» (*De Cive*, I, 5)<sup>55</sup>. Per la stessa ragione ognuno evita quelli che sono superiori a lui; ragion per cui Lichtenberg, molto correttamente, osserva: «Per certi uomini un uomo intelligente è una creatura più sgradevole di qualsiasi farabutto dichiarato»<sup>56</sup>; analogamente Helvétius dice: «Les gens médiocres ont un instinct sûr et prompt, pour connaître et fuir les gens d'esprit»<sup>57</sup>; e il dr. Johnson ci assicura che «there is nothing by which a man exasperates most people more, than by displaying a superior ability

<sup>54</sup> [GRACIÁN, *El Discreto* cit., p. 54. Se ne vedano l'edizione curata da A. Egido, Alianza, Madrid 1997 e la trad. it. di A. Gasparetti, *L'eroe - Il saggio*, Guanda, Parma 1987.]

<sup>55</sup> [«Ogni piacere e ogni ardore dell'animo consiste nel trovare qualcuno, confrontandoci con il quale possiamo trarre un sentimento più alto di noi stessi» (TH. HOBBS, *De Cive*, I, 5; trad. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1988<sup>2</sup>, p. 84.)]

<sup>56</sup> [G. C. LICHTENBERG, *Vermischte Schriften* («Scritti vari»), neue verm., von dessen Söhnen [G. Ch. und Ch. W. Lichtenberg] veranstaltete Original-Ausgabe (nuova ed. or., riveduta dai suoi figli), Dieterichsche Buchh., Göttingen 1844, vol. II, p. 177. Su Lichtenberg cfr. p. 16, nota 9.]

<sup>57</sup> [«Le persone mediocri possiedono un istinto sicuro e pronto che consente loro di riconoscere e fuggire le persone di spirito» (HELVÉTIUS, *De l'esprit* cit., disc. II, cap. III, p. 57). Ada Vigliani ricorda che Schopenhauer, in una nota, paragona le parole di Helvétius «alle talpe, i cui occhi servono a fuggire la luce: unicamente destinati a questo uso gli occhi delle talpe sono così piccoli, che per lungo tempo si è dubitato che esse ne fossero dotate» (cfr. *Mondo* 1989, p. 1651.)]

of brilliancy in conversation. They seem pleased at the time; but their envy makes them curse him at their hearts»<sup>58</sup> (*Boswell, aet. Anno 74*)<sup>59</sup>. Per portare ancora di più alla luce senza troppi riguardi di questa verità così generalmente e accuratamente dissimulata, aggiungo le parole con cui l'ha espressa M e r c k , il famoso amico di gioventù di Goethe, nel suo racconto *Lindor*: «Possedeva dei talenti che gli erano stati donati dalla natura e che aveva acquisito grazie alla conoscenza, i quali facevano sí che, nella maggior parte delle compagnie, si lasciasse di molto alle spalle i presenti di valore. È vero che il pubblico, mentre è deliziato dalla vista di una persona così straordinaria, manda giù anche questa sua superiorità senza mettersi subito a malignare; eppure questo suo modo di presentarsi lascia comunque una certa impressione che, se si ripete frequentemente, potrà avere in futuro, in situazioni serie, delle sgradevoli conseguenze per | coloro i quali hanno la responsabilità di quella condotta. Senza che nessuno se la sia consapevolmente legata al dito per essersi sentito offeso in quelle occasioni, pure, se si tratterà di sostenere quell'uomo, non malvolentieri e silenziosamente faranno in modo di sbarrargli la strada»<sup>60</sup>. È per questo che una grande superiorità spirituale isola più di ogni altra cosa e, quanto meno in segreto, rende odioso chi la possiede. Ora, a rendere gli stupidi così universalmente amati è il contrario, tanto più che parecchi solo in loro possono trovare ciò che, secondo la legge di natura della quale abbiamo detto sopra, debbono cercare. Nessuno però confesserà a se stesso, e tantomeno agli altri, il vero motivo di una simpatia di questo genere e, come pretesto plausibile della sua preferenza, attribuirà ai suoi eletti una particolare bontà d'animo, la quale, come si è detto, è assolutamente

<sup>58</sup> «Non c'è nulla con cui una persona possa esasperare la maggior parte della gente, quanto esibendo la propria superiore abilità nel conversare brillantemente. Sul momento sembrano compiaciuti, ma la loro invidia gliela fa maledire nel profondo del cuore».

<sup>59</sup> J. BOSWELL, *Life of Samuel Johnson, comprehending an account of his studies and numerous works, in chronological order, with his correspondence and conversations*, Henry Washbourne, London 1848. La prima edizione dell'ampia opera di James Boswell – considerata un capolavoro nel genere delle biografie – fu pubblicata a Londra nel 1791 (se ne veda la trad. it., 2 voll., Garzanti, Milano 1982; ma è da vedere anche l'agile *Vita di Samuel Johnson* di G. Manganelli, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2002). L'inglese Samuel Johnson (1709-84) fu poeta, saggista, lessicografo e critico letterario.]

<sup>60</sup> J. H. MERCK, *Lindor, eine bürgerlich-deutsche Geschichte*, 1781. Lo scrittore tedesco Johann Heinrich Merck (1741-91). Goethe – del quale, come riferisce anche Schopenhauer, Merck in gioventù era stato amico – ne descrive la personalità (alla quale – scrive la *Vigliani* nel suo commento alla *Welt* – conferisce «sfumature mefistofeliche») nelle pagine di *Poesia e verità* (cfr. la trad. it. compresa nelle *Opere*, Sansoni, Firenze 1963, vol. I.)

rara e solo casualmente si ritrova effettivamente unita a capacità intellettuali limitate. – La mancanza di intelligenza non è perciò in nessun modo qualcosa di favorevole o di affine alla bontà del carattere. Ma, d'altra parte, non si può nemmeno affermare che a esserle affine sia una grande intelligenza: piuttosto non c'è mai stato qualcuno che fosse molto malvagio e che non possedesse anche una notevole intelligenza. Anzi, la più elevata superiorità intellettuale può addirittura coesistere con la peggiore depravazione morale. B a c o n e da V e r u l a m i o ne è un esempio: ingrato, avido di potere, malvagio e abietto, arrivò alla fine al punto, in qualità di Lord Gran Cancelliere e Giudice Supremo del Regno, di lasciarsi spesso corrompere nei processi civili: accusato dai suoi pari, si riconobbe colpevole, venne espulso dalla Camera dei Lord e condannato a pagare un'ammenda di quarantamila sterline, oltre a essere rinchiuso nella Torre (si veda la recensione della nuova edizione delle opere di Bacone pubblicata nella «Edinburgh Review» dell'agosto 1837)<sup>61</sup>. È per questo che anche P o p e lo definisce «the wisest, brightest, meanest of mankind»<sup>62</sup>. *Essay on man*, IV, 282<sup>63</sup>. Un esempio analogo lo dà lo storico G u i c c i a r d i n i <sup>64</sup>, del quale R o s i n i <sup>65</sup>, nelle *Notizie storiche* aggiunte al suo romanzo storico *Luisa Strozzi*, ricavate da buone fonti dell'epoca, dice: «Da coloro che pongono l'ingegno e il sapere al di sopra di tutte le umane qualità, questo uomo sarà riguardato come | fra i più grandi del suo secolo: ma da quelli, che reputano la virtù dovere andare innanzi a tutto, non potrà esecrarsi abbastanza la sua memoria. Esso fu il più crudele fra i cittadini a perseguitare, uccidere e confinare, ecc.».

Ora, se di un uomo si dice: «Ha buon cuore, ma la testa non è granché»; e di un altro invece: «Ha davvero una bella testa, ma è d'animo cattivo»; chiunque sente che nel primo caso la lode ol-

<sup>61</sup> [La «Edinburgh Review» fu una delle più influenti riviste politico-letterarie del XIX secolo. La recensione citata da Schopenhauer è in effetti un vero e proprio saggio (si trova alle pp. 145-202) occasionato dalla pubblicazione dell'edizione Montagu delle opere di Francesco Bacone, e si trova nel numero di luglio (non agosto) del 1837.]

<sup>62</sup> «Il più sapiente, il più illustre, il più abietto tra gli uomini».

<sup>63</sup> [A. POPE, *Essay on man*, London 1773-74. Schopenhauer lo leggeva nel terzo volume di *id.*, *The Works in nine volumes, complete*, J. J. Tourneisen, Basil 1803. Se ne veda la trad. it. a cura di A. Zanini, *Saggio sull'uomo*, Liberlibri, Macerata 1994.]

<sup>64</sup> [Francesco Guicciardini (1483-1540), uno dei padri della moderna storiografia politica.]

<sup>65</sup> [Lo scrittore e storico dell'arte Giovanni Rosini (1776-1855), che fu professore di letteratura italiana a Pisa a partire dal 1804. Schopenhauer cita qui il suo romanzo *Luisa Strozzi. Storia del XVI secolo* (N. Capurro, Pisa 1833).]

trepassa di gran lunga il biasimo, nel secondo caso, viceversa. In modo analogo, vediamo che, se qualcuno ha commesso un'azione cattiva, i suoi amici e lui stesso si adoperano per addossare la colpa non alla *volontà*, ma all'*intelletto*, e a spacciare i difetti del cuore per difetti della mente; i brutti scherzi li chiameranno *errori*, diranno che si è trattato solo di incomprendimento, di sconsideratezza, di leggerezza, di stoltezza; anzi, all'occorrenza addurranno come scusa il parossismo, un momentaneo disturbo mentale e, nell'eventualità di un grave delitto, persino la pazzia; e tutto solo allo scopo di disculpare la *volontà*. E anche noi, allo stesso modo, se abbiamo provocato un incidente o un danno, davanti agli altri e davanti a noi stessi diamo più volentieri la colpa alla nostra *stultitia* solo per evitare l'accusa di *malizia*. Conformemente a ciò, la differenza tra due sentenze ugualmente ingiuste è infinita, a seconda che il giudice che le ha pronunciate abbia commesso un errore oppure sia stato corrotto. Tutto questo attesta a sufficienza che solo la *volontà* è l'elemento effettivamente reale ed essenziale, il nucleo profondo dell'uomo, mentre l'intelletto ne è solo lo strumento, e può in tutti i casi essere imperfetto senza che la volontà rimanga coinvolta in tale imperfezione. L'accusa di irragionevolezza per il giudice morale non è nemmeno un'accusa; anzi, dà piuttosto diritto a dei privilegi. E, analogamente, davanti ai tribunali secolari, per sottrarre un delinquente a ogni condanna è ovunque sufficiente che si addossi la colpa non alla sua | volontà, ma al suo *intelletto*, dimostrando che si è trattato o di un errore inevitabile o di un disturbo mentale, giacché così stando le cose la colpa non è maggiore che se ci scivolassero una mano o un piede. Questo aspetto viene trattato diffusamente nell'appendice (*Sulla libertà intellettuale*) al mio saggio *Sulla libertà del volere*, alla quale, al fine di ripetermi, rinvio il lettore.

In generale, coloro i quali, facendo un qualsiasi lavoro, non lo portano a termine nel modo migliore, si appellano alla loro buona volontà, facendo notare che essa non è mancata. Così facendo ritengono che l'essenziale, che è ciò per cui sono propriamente responsabili e il loro autentico io, sia stato messo al sicuro; l'insufficienza delle loro capacità, invece, la considerano come mancanza di uno strumento idoneo.

Se uno è *stupido*, lo si scusa dicendo che non può farci niente; ma se si volesse scusare allo stesso modo anche chi è *cattivo*, allora si verrebbe derisi. Eppure tanto la stupidità quanto la cattiveria sono innate. Il che dimostra che la volontà è l'uomo autentico, l'intelletto il suo mero strumento.

Dunque è sempre solo il nostro *volere* a essere considerato come dipendente da noi, vale a dire come espressione della nostra autentica essenza e come ciò in forza di cui, di conseguenza, ci si rende responsabili. È proprio per questo che è assurdo e ingiusto che ci venga chiesto conto delle nostre credenze, e dunque della nostra conoscenza, giacché siamo costretti a considerare quest'ultima, sebbene in noi sia dominante, come qualcosa che è così poco in nostro potere quanto lo sono gli eventi del mondo esterno. Anche qui, dunque, diventa chiaro che la *volontà* soltanto è la realtà intima e propria dell'uomo, mentre l'*intelletto*, viceversa, con le sue operazioni che procedono in modo conforme al mondo esterno, si comporta con la volontà come con un oggetto esterno, come con un mero strumento.

Doti intellettuali notevoli sono state considerate in ogni tempo come un  *dono*  della natura o degli dèi; proprio per questo sono state chiamate *doti*, talenti<sup>66</sup>, *ingenii dotes, gifts (a man highly gifted)* e considerate come qualcosa di diverso dall'uomo come tale, toccatogli in sorte in forza di uno speciale favore. Dei pregi morali, viceversa, non si è mai pensata la stessa cosa, sebbene anch'essi | siano innati: sono stati piuttosto sempre considerati come qualcosa che ha la sua origine nell'uomo stesso, che gli appartiene essenzialmente; anzi, che costituisce il suo io vero e proprio. Ora, da ciò segue ancora una volta che la volontà è l'essenza autentica dell'uomo e che l'intelletto, viceversa, è un che di secondario, uno strumento, un equipaggiamento.

In conformità a ciò, tutte le religioni promettono per i meriti della *volontà*, o del cuore, una ricompensa ultraterrena nell'eternità, mentre non ne promettono nessuna per i meriti della testa, dell'intelletto. La virtù attende la propria ricompensa in un altro mondo, la saggezza spera di ottenerla in questo; il genio né in quello né in questo: egli è ricompensa a se stesso. Conseguentemente la volontà è la parte eterna, l'intelletto quella temporale.

L'unione, la comunità, i rapporti tra gli uomini si fondano, di regola, su relazioni che concernono la *volontà*, e solo di rado su quelle che concernono l'*intelletto*: la prima modalità di comunione si può definire di tipo *materiale*, l'altra di tipo *formale*. Del primo tipo sono i vincoli della famiglia e della parentela, e inoltre tutte le unioni che si basano su qualche scopo o

<sup>66</sup> [*Begabung*, nell'originale, in cui risuona *Gabe*, l'offerta, la donazione. Le espressioni seguenti significano: doti della mente, doni (un uomo molto dotato).]

su qualche interesse comune, come quelli che riguardano il commercio, la condizione sociale, la corporazione, il partito, la fazione, e così via. In questi casi, infatti, quello che conta è la disposizione d'animo, l'intenzione, con la quale può coesistere la più grande differenza delle capacità intellettuali e della loro educazione. Perciò ciascuno può non solo vivere in pace e in concordia con ciascun altro, ma anche agire insieme a lui e allearsi con lui per la realizzazione del bene comune. Anche il matrimonio è un vincolo tra i cuori, non fra le teste. Le cose vanno però diversamente con la comunità meramente *f o r m a l e*, scopo della quale è unicamente lo scambio delle idee: essa richiede una certa uguaglianza delle capacità intellettuali e dell'istruzione. Qui differenze notevoli tra uomo e uomo aprono un abisso insuperabile, come quello che c'è, per esempio, tra una mente elevata e uno stupido, tra uno studioso e un contadino, tra un gentiluomo di corte e un marinaio. Esseri eterogenei di questo tipo fanno perciò fatica a intendersi, fino a che a essere in gioco è la comunicazione dei pensieri, delle rappresentazioni e delle opinioni. Ciononostante può aver luogo tra loro una stretta amicizia di tipo *m a t e r i a l e*, ed essi possono essere degli alleati, dei congiurati e degli associati fedeli. Giacché in tutto ciò che concerne solo la *v o l o n t à* – com'è il caso dell'amicizia, dell'inimicizia, dell'onestà, della fedeltà, della doppiezza e del tradimento – costoro sono del tutto omogenei, sono fatti della stessa pasta, e né la mente né la formazione culturale possono qui fare differenza; anzi, qui spesso l'ignorante fa arrossire l'intellettuale, il marinaio il gentiluomo di corte. Anche nei più diversi gradi di istruzione sussistono infatti le stesse virtù e gli stessi vizi, le stesse emozioni e le stesse passioni, e, anche se nelle loro manifestazioni esteriori appaiono un po' modificate, non mancano di riconoscersi reciprocamente e molto rapidamente persino negli individui più eterogenei, ragion per cui quelli che concordano si avvicinano l'uno all'altro, quelli che si contrappongono si respingono.

Qualità intellettuali brillanti ottengono ammirazione, ma non simpatia: quest'ultima si riserva alle qualità morali del carattere. Chiunque sceglierà come proprio amico una persona onesta, d'animo buono, persino una persona premurosa, arrendevole e conciliante, piuttosto che una che sia solo ricca d'ingegno. Rispetto a quest'ultima vincerà persino qualcuno dotato di qualità insignificanti, casuali, meramente esteriori, purché corrispondano perfettamente alle nostre inclinazioni. Solo chi è a sua volta molto intelligente desidererà come compagni persone ricche d'ingegno; le sue amicizie, viceversa,

dipenderanno dalle qualità morali, giacché è su queste ultime che si fonda l'autentica alta considerazione che egli può avere di una persona, tanto che un unico tratto positivo del suo carattere riesce a coprire e ad attenuare manchevolezze anche gravi dell'intelletto. Il riconoscere la bontà di un carattere ci rende pazienti e indulgenti nei confronti delle debolezze dell'intelletto, come anche nei confronti dell'ottusità e del comportamento infantile dei vecchi. Un carattere decisamente nobile che manchi del tutto di buone qualità intellettuali e di istruzione sembra non mancare di nulla; viceversa, l'intelligenza più grande, se è affetta da gravi difetti morali, rimarrà ancora sempre riprovevole. – Giacché come le torce e i fuochi artificiali dinanzi al sole diventano pallidi e poco appariscenti, così l'intelligenza, anzi, il genio, e del pari la bellezza, si eclissano e si oscurano dinanzi alla bontà del cuore. Dove questa si presenta nel grado più alto, può compensare l'assenza di quelle qualità a tal punto da farci vergognare di averne sentita la mancanza. Persino l'intelligenza più limitata, come anche la bruttezza più grottesca, non appena sia diventato noto che sono accompagnate da un cuore profondamente buono vengono come rischiarate, irradiate da una bellezza di genere superiore, in quanto ora da esse parla una sapienza dinanzi alla quale ogni altra cosa non può che ridursi al silenzio. Giacché la bontà del cuore è una qualità trascendente, appartiene a un ordine delle cose che va al di là di questa vita, e la sua perfezione non è commisurabile a nessun'altra. Dove essa è presente a un alto grado, allarga a tal punto il cuore da consentirgli di abbracciare il mondo, così che ora tutto si trova in lui, non più al di fuori di lui, dato che essa, niente meno, identifica ogni essere con il proprio. Essa concede anche agli altri quell'indulgenza priva di limiti che ciascuno, diversamente, accorda solo a stesso. Un uomo di questo genere non è capace di andare in collera: persino quando qualcuno dei suoi difetti intellettuali o fisici suscita lo scherno maligno e il disprezzo degli altri, egli, nel proprio cuore, rimprovera solo a se stesso di aver dato l'occasione a questo tipo di manifestazioni, e continua perciò, senza farsi violenza, a trattarli amorevolmente, sperando con fiducia che costoro si ricredano a proposito dell'errore compiuto nei suoi confronti e anche che si riconoscano in lui. – Che cosa sono, al confronto, l'ingegno e il genio? Chi è Bacone da Verulamio?

Allo stesso risultato che qui abbiamo ottenuto dalla considerazione della nostra stima degli altri conduce anche la stima che abbiamo di noi stessi. Com'è diversa, sostanzialmente diversa, la soddisfazione che abbiamo di noi stessi per ragioni morali da quella

che si produce per ragioni di carattere intellettuale! La prima nasce quando noi, riconsiderando la nostra condotta, vediamo che, a prezzo di notevoli sacrifici, ci siamo comportati con lealtà e onestà, che abbiamo aiutato qualcuno, che abbiamo perdonato qualcuno, che siamo stati con gli altri migliori di quanto gli altri siano stati con noi, così che, insieme a re Lear, possiamo dire: «Io sono un uomo men peccatore che vittima di peccato»<sup>67</sup>; per non dire poi di quando nella nostra memoria risplende a volte un'azione nobile! Una profonda serietà accompagna la gioia quieta che ci viene donata da un esame di questo genere; e ove noi vediamo che gli altri qui restano indietro rispetto a noi, questo non ci farà in alcun modo fare i salti di gioia, ma piuttosto ci rattristerà e ci farà sinceramente desiderare che tutti siano come noi. – Come agisce diversamente, invece, la consapevolezza della nostra superiorità intellettuale! Il suo basso fondamentale è, propriamente, la massima di Hobbes sopra citata: «Omnis animi voluptas, omisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso»<sup>68</sup>. Una vanità proterva, trionfante, un disprezzo superbo e sprezzante degli altri, un deliziato solletico della coscienza di una netta e significativa superiorità, affine all'orgoglio delle proprie qualità fisiche: ecco qua il risultato. – Questo contrasto fra le due specie di soddisfazione di sé dimostra che l'una concerne il nostro essere vero, profondo ed eterno, l'altra un pregio meramente esteriore, soltanto temporaneo, anzi, quasi esclusivamente corporeo. E di fatti l'intelletto è la mera funzione del cervello; la volontà, viceversa, ciò la cui funzione è l'uomo nella sua interezza, il suo essere e la sua essenza.

Se, guardando fuori di noi, consideriamo che «ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρά» (*vita brevis, ars longa*)<sup>69</sup> e osserviamo come gli spiriti più elevati e più belli spesso, quando hanno appena raggiunto il culmine della loro capacità – e lo stesso capita a importanti scienziati, quando giungono a una concezione fondamentale della loro disciplina –, vengano rapiti dalla morte; ebbene, anche questo ci conferma che il senso e lo scopo della vita non è intellettuale, bensì morale.

La differenza radicale tra le qualità spirituali e quelle morali si

<sup>67</sup> [W. SHAKESPEARE, *Re Lear*, atto III, scena II, trad. it. di C. Chiarini, in *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, Sansoni, Firenze 1977, p. 923.]

<sup>68</sup> [Cfr. p. 299, nota 55.]

<sup>69</sup> [«La vita è breve, l'arte è lunga» (IPPOCRATE, *Aforismi*, I, 1; riportato da SENECA, *De brevitate vitae*, I, 1; trad. it. *La brevità della vita*, in *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 229).]

lascia infine riconoscere anche per il fatto che l'intelletto subisce, con il tempo, trasformazioni molto significative, mentre la volontà e il carattere non ne vengono toccati. – Il neonato non è ancora in grado di usare la sua intelligenza ma, entro i primi due mesi, giunge fino all'intuizione e all'apprensione delle cose nel mondo esterno (si tratta di un processo che ho esposto analiticamente nel saggio *Sulla vista e i colori*, a p. 10 della seconda edizione<sup>70</sup>). A questo primo e importantissimo passo segue, assai più lentamente, vale a dire per lo più durante il terzo anno, lo sviluppo della ragione, fino al linguaggio e quindi al pensiero. Ciononostante, la prima fanciullezza resta irrevocabilmente consegnata alla sciocchezza e alla stupidità, soprattutto poiché al cervello manca ancora quella completezza fisica che esso, per ciò che concerne sia la grandezza sia la struttura, raggiunge solo nel settimo | anno. Poi però, perché possa funzionare in modo energico, è richiesto anche l'antagonismo del sistema genitale, ragion per cui essa inizia solo con la pubertà. Con essa, però, l'intelletto ha raggiunto solo la mera capacità di uno sviluppo psicologico; quest'ultimo può essere acquisito solamente con l'esercizio, con l'esperienza e con l'istruzione.

Una volta svincolatosi dalla stupidità infantile, lo spirito cade perciò subito nella trappola che gli viene tesa da innumerevoli errori, pregiudizi, chimere – a volte i più assurdi e grossolani –, a cui si attiene ostinatamente sino a quando l'esperienza, a poco a poco, non lo libera, mentre parecchi di essi scompaiono senza che esso se ne avveda. Tutto questo si verifica solo nel corso di molti anni, tanto è vero che si concede la maggiore età appena compiuti i vent'anni, ma si riconosce la piena maturità solo una volta raggiunti i quaranta, ossia raggiunta l'età del giudizio. Tuttavia, mentre questo sviluppo fisico, che dipende da circostanze esterne, è ancora in corso, l'energia fisica del cervello comincia già a diminuire. Essa, infatti, in ragione della sua dipendenza dalla pressione sanguigna e dall'azione che le pulsazioni sanguigne esercitano sul cervello, e perciò, ancora, della preponderanza del sistema arterioso rispetto a quello venoso, come anche della delicatezza delle giovani fibre cerebrali, e più ancora a causa dell'energia del sistema genitale, raggiunge in effetti il proprio culmine intorno al trentesimo anno: già verso i trentacinque anni se ne avverte una leggera diminuzione, che diventa gradualmente più sensibile a mano

<sup>70</sup> [«Il bimbo appena nato percepisce la luce e il colore prima di aver conosciuto e intuito l'oggetto, luminoso o colorato, come tale» (*Colori*, p. 36).]

a mano che il sistema venoso viene a prevalere su quello arterioso, come anche per la sempre maggiore durezza e la minore duttilità delle fibre cerebrali, e che si verificherebbe maggiormente e sarebbe più percepibile se in senso contrario non agisse il perfezionamento psichico, reso possibile dall'esercizio, dall'esperienza, dall'accrescersi delle conoscenze e dall'abilità acquisita nell'utilizzarle; un antagonismo che, fortunatamente, continua sino in tarda età, mentre il cervello viene sempre più ad assomigliare a uno strumento che sia stato suonato molto. E tuttavia la diminuzione dell'energia originaria dell'intelletto, che dipende del tutto da condizioni organiche, è lenta, sí, ma incessante: la capacità di concepire qualcosa di originale, l'immaginazione, la memoria si indeboliscono sensibilmente, e così si precipita passo dopo passo | fino alla verbosità, alla smemoratezza, alla semi-incoscienza, e infine al rimbambimento della vecchiaia.

265

La volontà, invece, non viene toccata da tutto questo divenire, cambiare e mutare, ma è dall'inizio alla fine immodificabilmente la stessa. Il volere non ha bisogno, come ce l'ha il conoscere, di essere appreso, ma è subito perfetto. Il neonato si dimena con foga, dà in escandescenze e strilla: vuole nel modo più forte, sebbene non sappia ancora che cosa vuole. Giacché il *medium* dei motivi, l'intelletto, non è ancora del tutto sviluppato: la volontà è all'oscuro del mondo esterno, nel quale si trovano i suoi oggetti, e si agita ora freneticamente come farebbe un prigioniero contro le pareti e i cancelli del suo carcere. A poco a poco, però, arriva la luce: ecco che subito si rendono visibili i tratti fondamentali del volere umano in generale e, a un tempo, della modificazione individuale che esso subisce qui. È vero che il carattere, che già sta cominciando a manifestarsi, si mostra in un primo momento con tratti deboli e incerti, a causa dell'imperfetta prestazione dell'intelletto che gli deve presentare i motivi; ma per un osservatore attento esso annuncerà presto la sua completa presenza e, in breve, diventerà inconfondibile. Appaiono quei tratti del carattere che resteranno gli stessi per tutta la vita: si esprimono le principali tendenze della volontà, le emozioni facili da suscitare, la passione dominante. Perciò quel che avviene nella scuola sta per lo più a quel che avviene nel successivo corso della vita come il prologo muto che, nell'*Amleto*, precede il dramma che dev'essere rappresentato a corte annunciandone, sotto forma di pantomima, il contenuto<sup>71</sup>, sta

<sup>71</sup> [Cfr. W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto III, scena III.]

al dramma stesso. In nessun modo, però, le qualità intellettuali che si mostrano nel fanciullo consentono di pronosticare quali saranno quelle future: piuttosto, gli *ingenia praecocia*, i bambini prodigio, diventano di regola delle menti poco profonde; il genio, viceversa, nella fanciullezza è spesso lento a capire e comprende con difficoltà, proprio perché comprende in profondità. Il che spiega come mai chiunque racconti divertito e senza riserve le stupidaggini e le idiozie della propria fanciullezza, come fa per esempio Goethe, quando racconta di aver gettato dalla finestra tutte le stoviglie (*Poesia e verità*, volume I, p. 7)<sup>72</sup>: giacché si sa che tutto questo riguarda solo la parte mutevole di noi stessi. Viceversa i tratti cattivi, gli scherzi malvagi e maligni della propria giovinezza, una persona | saggia non li racconterà affatto, giacché sente che essi sono ancora una testimonianza del suo carattere presente. Mi hanno raccontato che il frenologo e antropologo Gall<sup>73</sup>, quando doveva entrare in relazione con un uomo che gli era ancora sconosciuto, lo induceva a parlare della sua gioventù e dei suoi scherzi giovanili, al fine di riuscire ad apprendere, per quanto possibile, i tratti del suo carattere, dato che quest'ultimo, anche adesso, doveva essere il medesimo. È ben per questo che, mentre rievochiamo con una certa indifferenza, e anzi con un sorriso di compiacimento, le sciocchezze e le dissennatezze della nostra gioventù, i tratti cattivi che il nostro carattere aveva in quel tempo, le cattiverie e le nefandezze di allora se ne stanno lí anche in tarda età come rimproveri incancellabili e tormentano la nostra coscienza. – Ora, come dunque il carattere si presenta sin da principio bell'e pronto, così resta anche immodificato sino in tarda età. L'offensiva della vecchiaia, che a poco a poco consuma le forze intellettuali, lascia intatte le qualità morali. La bontà del cuore fa sí che il vecchio sia ancora onorato e amato quando la sua testa mostra già quelle debolezze che cominciano a riavvicinarlo all'infan-

266

<sup>72</sup> [Cfr. J. W. GOETHE, *Poesia e verità*, trad. it. in *Opere cit.*, vol. I, p. 577.]

<sup>73</sup> [Il medico tedesco Franz Joseph Gall (1758-1828), considerato il fondatore della frenologia. Gall sosteneva che le qualità psicologiche di una persona potevano essere colte e definite per mezzo di un esame della conformazione del suo cranio, in base al principio che il cervello fosse suddiviso in regioni corrispondenti ai diversi aspetti della personalità di ciascuno: più uno di questi aspetti (la memoria, per esempio, ma anche – come osserva qui Schopenhauer – le «qualità morali») era sviluppato, maggiore sarebbe stato il volume dell'area cerebrale corrispondente, e questo avrebbe provocato un rigonfiamento sulla superficie del cranio. Di Gall sono da vedere le *Recherches sur le système nerveux en général et sur celui du cerveau en particulier* («Ricerche sul sistema nervoso in generale e su quello cerebrale in particolare»), Schoell et Nicole, Paris 1809; ristampa anastatica, Bonset, Amsterdam 1967. La memoria era stata presentata all'Institut de France il 14 marzo. Su di lui cfr. G. P. LOMBARDO e M. DUCHIN, *Frenologia, fisionomica e psicologia delle differenze individuali di Franz Joseph Gall. Antecedenti storici e sviluppi disciplinari*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.]

zia. Mitezza, pazienza, rettitudine, sincerità, disinteresse, umanità, e così via si conservano per tutta la vita e non vanno perduti a causa del decadimento senile: in ogni istante di lucidità vissuto da un vecchio, esse si presentano inalterate, come il sole che filtra attraverso le nubi invernali. E, dall'altro lato, la malvagità, la malignità, l'avidità, la crudeltà, la falsità, l'egoismo e le cattiverie d'ogni genere rimangono intatti anche nell'età più avanzata. Se qualcuno ci dicesse: «Quand'ero giovane ero un autentico farabutto, ma adesso sono una persona onesta e generosa», non gli crederemmo, ma piuttosto rideremmo di lui. Walter Scott ha perciò mostrato in modo davvero bello, nella figura del vecchio usuraio nelle *Nigels fortunes*<sup>74</sup>, come l'avidità smisurata, l'egoismo e la disonestà somiglino alle piante velenose in autunno: sono ancora in piena fioritura e si manifestano ancora con forza<sup>75</sup> anche dopo che l'intelletto si è già rimbambito. Le uniche trasformazioni che si producono nelle nostre inclinazioni sono quelle che conseguono in modo immediato dall'indebolimento delle nostre forze fisiche e, quindi, della nostra capacità di godere: così la voluttà lascerà il posto alla voracità, l'amore per lo sfarzo all'avidità, e la vanità alla sete di onori; proprio come un uomo | che, ancor prima che gli cresca la barba, se ne metta una posticcia e che, più tardi, una volta che la sua sia diventata grigia, se la tinga di scuro. Dunque, mentre tutte le forze organiche, il vigore muscolare, i sensi, la memoria, l'arguzia, l'intelligenza, il genio si logorano e, con l'età, si offuscano, la volontà sola rimane intatta e inalterata: la spinta e la direzione del volere rimangono le stesse. Anzi, per molti versi con l'età la volontà si mostra ancora più decisa: per esempio nell'attaccamento alla vita, che notoriamente aumenta; e poi nella fermezza e nella costanza una volta che abbia afferrato qualcosa, vale a dire nell'ostinazione; lo si può spiegare con il fatto che la sensibilità dell'intelletto nei confronti delle altre impressioni e, perciò, la possibilità che la volontà venga mossa da motivi, è diminuita; di qui l'intransigenza che hanno nei vecchi la collera e l'odio:

The young man's wrath is like light straw on fire;  
But like red-hot steel is the old man's ire.  
(*Old Ballad*)<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> [Cfr. W. SCOTT, *The fortunes of Nigel* («Le avventure di Nigel»), 3 voll., Adolph Martin Schlesinger, Berlin 1822. Lo si legge oggi nell'edizione curata da F. Jordan nell'ambito della «Edinburgh edition of the Waverley novels» di Scott diretta da D. Hewitt (Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, vol. XIII).]

<sup>75</sup> [Manca in *Mondo* 1989, p. 1041.]

<sup>76</sup> «La collera del giovane è come un fuoco di paglia; | ma come un ferro rovente è l'ira

Da tutte queste considerazioni risulterà manifesto a uno sguardo attento che, mentre l'intelletto deve svilupparsi percorrendo gradualmente una lunga serie di tappe, ma poi, come tutto ciò che è fisico, va incontro alla decadenza, la volontà non prende parte a tutto questo, se non in quanto deve inizialmente combattere con l'imperfezione del proprio strumento, l'intelletto, e alla fine contro il logoramento di quest'ultimo, ma in se stessa si presenta come una realtà completa e non si modifica, non essendo sottoposta alle leggi del tempo e, nel tempo, a quella del divenire e del trapassare.

9) Le espressioni cuore e testa, che sono di uso comune e in genere molto ben comprensibili, sono scaturite da un corretto sentimento della differenza fondamentale di cui qui si parla; perciò sono anche azzeccate e significative, e le si ritrova in tutte le lingue. «Nec cor nec caput habet», dice Seneca dell'imperatore Claudio (*Ludus de morte Claudii Caesaris*, c. 8)<sup>77</sup>. Con pieno diritto il cuore, questo *primum mobile* della vita animale, è stato scelto come simbolo, anzi, come | sinonimo della volontà, essendo quest'ultima il nucleo originario di ciò che noi siamo in quanto fenomeno, ed è ciò che lo definisce in contrapposizione all'intelletto, il quale è assolutamente identico alla testa. Tutto quello che, nel senso più ampio, concerne la volontà, come il desiderio, la passione, la gioia, il dolore, la bontà, la malvagità, e anche ciò che si è soliti intendere con il termine «indole», e ciò che Omero ha espresso con le parole «φίλον ητορ»<sup>78</sup>, viene attribuito al cuore. È per questo che si dice: ha un cuore cattivo; – in quella cosa ci ha messo il cuore; – gli viene dal cuore; – è stato per lui un colpo al cuore; – gli spezza il cuore; – il suo cuore sanguina; – il cuore gli balza in petto per la gioia; – chi può guardare nel cuore dell'uomo? – è una cosa che strappa il cuore, che schianta il cuore, che spezza il cuore, che solleva il cuore, che tocca il cuore; – è buono di cuore, – duro di cuore, – senza cuo-

del vecchio». [«The young man's wrath is like light straw on fire; | Heard ye so merry the little bird sing? | But like red-hot steel is the old man's ire, | And the throstle-cock's head is under his wing». La ballata compare nel cap. XIV del *Waverley, or «This sixty years since»* di Walter Scott (Edinburgh-London 1821), del quale Schopenhauer possedeva una copia (cfr. HN, V, n. 1714, p. 467). Lo si legge oggi nell'edizione curata da C. Lamont, Oxford University Press, Oxford - New York 1986, 1989.]

<sup>77</sup> [«Non ha né cuore né testa» (SENECA, *In morte Claudii Caesaris ludus nuper repertus*; trad. it., *Apocolocintosi*, cap. VIII, in *Tutte le opere* cit., p. 1380). Si tratta di una satira menippea diretta contro l'imperatore Claudio.]

<sup>78</sup> [«Il caro cuore». Cfr. OMERO, *Iliade*, V, v. 250.]



re – coraggioso, codardo, e così via. In modo affatto peculiare le questioni amorose si chiamano affari di cuore, *affaires de cœur*; poiché l'istinto sessuale è il punto focale della volontà, e la scelta in rapporto a questo costituisce l'affare principale del volere naturale dell'uomo, una cosa di cui darò ragione in un ampio capitolo del quarto libro<sup>79</sup>. Byron, nel *Don Juan* (cap. XI, v. 34)<sup>80</sup>, fa una satira delle donne per le quali l'amore, invece di essere una faccenda di cuore, è una faccenda di testa. – La testa, invece, designa tutto ciò che riguarda la conoscenza. Per questo si dice: un uomo di testa, una testa intelligente, una testa fina, una testa cattiva, perdere la testa, tenere la testa a posto, e così via. Cuore e testa qualificano l'uomo nella sua interezza. Ma la testa è sempre il secondo, il derivato, giacché essa non è il centro, bensì la più alta efflorescenza del corpo. Quando un eroe muore, è il suo cuore che viene imbalsamato, non il suo cervello; invece si preferisce conservare il cranio dei poeti, degli artisti, dei filosofi. Così, nell'Accademia di San Luca a Roma viene conservato il cranio di Raffaello (sebbene di recente sia stato dimostrato che non si tratta di quello autentico)<sup>81</sup>, e a Stoccolma, nel 1820, è stato venduto all'asta il cranio di Cartesio<sup>82</sup>.

Un certo senso della vera relazione tra volontà, intelletto, vita lo si trova espresso anche nella lingua latina. L'intelletto è *mens*, *voûs*; la volontà, invece, è | *animus*, che deriva da *anima*, e questa, a sua volta, da *ἀνεμος*. *Anima* è la vita stessa, il soffio vitale, la *ψυχή*; ma *animus* è il principio animatore e, insieme, la volontà, il soggetto delle inclinazioni, delle intenzioni, delle passioni e delle emozioni; perciò si dice anche *est mihi animus*, – *fert animus*, – per dire «ne ho voglia», e anche *animi causa* ed espressioni analoghe: è il greco *θυμός*, che equivale a indole, a cuore, ma non a testa. *Animi perturbatio* è l'emozione, *mentis perturbatio* verrebbe a significare pazzia. Il predicato *immortalis* viene attribuito all'*animus*, non alla *mens*. Tutto ciò costituisce la regola che si ricava dalla maggior parte dei

<sup>79</sup> [Cfr. il cap. 44 di questi *Supplementi*.]

<sup>80</sup> [Cfr. p. 110, nota 19.]

<sup>81</sup> [Come sempre informatissimo, Schopenhauer sa che l'Accademia di San Luca possedeva un teschio ritenuto di Raffaello (davanti al quale, si diceva, Goethe aveva sostato lungamente in venerazione). Poiché venivano avanzati dubbi sull'effettiva appartenenza a Raffaello dei resti lì conservati, vennero avviate nuove ricerche che condussero in breve tempo alla scoperta di un nuovo scheletro che, dopo accurati studi, venne riconosciuto come quello dell'artista. Il 18 ottobre 1883, festa di san Luca, i resti vennero posti in un sarcofago di marmo e solennemente ricollocati là dove erano stati rinvenuti.]

<sup>82</sup> Così il «Times» del 18 ottobre 1845, riportato nell'«Athenaeum».

casì, anche se, con concetti così strettamente affini, è quasi inevitabile che le parole, alle volte, vengano scambiate. Con la parola *ψυχή* sembra che i Greci abbiano dapprima e originariamente inteso la forza vitale, il principio animatore; con il che subito si ebbe il presentimento che tale principio dovesse essere un che di metafisico, che dunque non sarebbe stato toccato dalla morte. Lo dimostrano, tra l'altro, le ricerche, che sono state conservate da Stobeo, intorno alla relazione tra *voûs* e *ψυχή* (*Ecl.*, Lib. I, c. 51, §§ 7, 8)<sup>83</sup>.

10) Su che cosa si basa l'identità della persona? – Non sulla materia del corpo che, nel giro di pochi anni, diventa un'altra. Non sulla forma del corpo, che cambia nell'insieme e in tutte le parti che la costituiscono, tranne che nell'espressione dello sguardo, nel quale perciò, anche dopo molti anni, si riconosce ancora una persona; ciò prova che, a dispetto di tutte le trasformazioni che il tempo ha prodotto in quella persona, qualcosa è tuttavia rimasto assolutamente intatto in lei: ed è appunto questo qualcosa a permetterci di riconoscerla e di ritrovarla imm modificata come una volta anche se è trascorso un periodo di tempo lunghissimo, proprio come avviene per noi stessi che, anche quando diventiamo vecchi, ci sentiamo però dentro di noi in tutto e per tutto le stesse persone che eravamo da giovani, anzi, addirittura da bambini. E questo qualcosa che rimane imm modificato, che è sempre lo stesso e che non invecchia, è appunto il nocciolo del nostro essere, nocciolo che non si trova nel tempo. – Si ritiene che l'identità della persona si basi su quella della coscienza. Con questa espressione si intende però solo la concatenazione dei ricordi della vita trascorsa, e questo non è sufficiente. Della nostra vita passata sappiamo forse qualcosa di più di quel che sappiamo di un romanzo che abbiamo letto tempo addietro; e tuttavia ne sappiamo pochissimo. Gli avvenimenti | principali, le immagini interessanti ci sono rimaste impresse; quanto al resto, però, per un caso che viene conservato nella memoria, mille sono andati perduti. Anzi, più invecchiamo, più tutto ci passa dinanzi senza lasciare traccia. Vecchiaia, malattia, lesioni cerebrali, pazzia ci possono privare del tutto della memoria. Ma l'identità della persona non per questo è andata perduta. Essa si basa sulla volontà, che rimane identica, e sul suo carattere, che è imm modificabile. Ed è proprio questo a rendere imm modificabile l'espressione dello sguardo. L'uomo sta nascosto nel cuore, non nella testa. È vero che noi, in conseguenza del-

270

<sup>83</sup> [Cfr. STOBEO, *Eclogae physicae et ethicae*, Libro I, cap. LI, §§ 7, 8.]

la nostra relazione con il mondo esterno, siamo abituati a considerare come nostro autentico io il soggetto del conoscere, l'io conoscente, che la sera si stanca e scivola nel sonno, per tornare al mattino a emanare i suoi raggi con rinnovata energia. E tuttavia questa è semplicemente la funzione del cervello e non il nostro io autentico. Il nostro vero io, il nocciolo del nostro essere, è ciò che si nasconde alle sue spalle e che, propriamente, non sa altro che volere e non-volere, essere soddisfatto e insoddisfatto, con tutte le modificazioni della cosa che si chiamano sentimenti, emozioni e passioni. È quest'ultimo che produce quell'altro; che non dorme quando quell'altro dorme e che, proprio nello stesso modo, quando quello tramonta nella morte, rimane intatto. – Viceversa, tutto ciò che fa parte della *co n o s c e n z a* rischia di finire nel dimenticatoio: persino azioni che hanno un significato morale a volte, dopo anni, non sono piú in nessun modo presenti alla memoria, e noi non sappiamo piú con precisione e nei dettagli come ci siamo comportati in una situazione critica. Ma il *carattere in se s t e s s o*, del quale le azioni non fanno che rendere testimonianza, non ce lo possiamo dimenticare: è ancora in tutto e per tutto il medesimo, ora come allora. La volontà stessa, sola e per sé, persiste, giacché essa sola è imm modificabile, indistruttibile, non soggetta a invecchiare, non fisica ma metafisica, non appartiene al fenomeno, ma è ciò che si manifesta fenomenicamente. Come su di essa si basi, finché c'è, anche l'identità della coscienza, l'ho già dimostrato nel capitolo 15, e dunque non c'è bisogno che mi dilunghi ulteriormente sulla questione.

11) *A r i s t o t e l e*, nel libro in cui si occupa del confronto tra le cose desiderabili, dice incidentalmente: «il vivere bene è migliore del vivere» («βέλτιον τοῦ ζῆν τὸ εὖ ζῆν», *Topici*, III, 2)<sup>84</sup>. Di qui si potrebbe ricavare, | per doppia contrapposizione<sup>85</sup>, che non vivere è meglio che vivere male. Questo è plausibile anche per l'intelletto; ciononostante i piú preferiscono vivere molto male che non vivere affatto. Questo attaccamento alla vita non può dunque avere il proprio fondamento nell' *o g g e t t o* di essa, dato che la

<sup>84</sup> [ARISTOTELE, *Topici*, III, 2, 118a8; trad. it. in *Opere filosofiche*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 1996, vol. II, p. 169.]

<sup>85</sup> [La contrapposizione è un procedimento logico nel quale, prendendo le mosse da una inferenza (per esempio: A implica B), viene posta la negazione della conseguenza (non-B, stando all'esempio) allo scopo di ricavarne la negazione della premessa (non-A, in questo caso). L'assenza della conseguenza implica l'assenza della causa, che dunque può essere tolta (*modus tollens*).]

vita, come è stato mostrato nel quarto libro, è, propriamente, una sofferenza continua; o, quanto meno, come metteremo in evidenza piú avanti, nel capitolo 28, un affare nel quale non si riescono nemmeno a coprire le spese: quell'attaccamento deve dunque essere fondato solo nel *s o g g e t t o* di essa. Esso non ha però il proprio fondamento nell' *i n t e l l e t t o*, non è affatto una conseguenza della riflessione e, in generale, non è qualcosa che si possa scegliere; piuttosto questo voler vivere è qualcosa che si intende da sé: è un *prius* dell' *i n t e l l e t t o* stesso. Siamo noi stessi la volontà di vivere: perciò, bene o male, dobbiamo vivere. È solo perché questo attaccamento alla vita – vita che di per sé ha così poco valore – è del tutto *a priori* e non *a posteriori*, che si spiega la sconfinata paura della morte che abita in ogni essere vivente e che La Rochefoucauld ha espresso con rara schiettezza e candore nelle sue ultime riflessioni<sup>86</sup>, e sulla quale si basa da ultimo l'effetto di tutte le tragedie e di tutte le azioni eroiche, effetto che verrebbe meno se noi stimassimo la vita solo in ragione del suo valore oggettivo. Su questo inesprimibile *horros mortis* si fonda anche la tesi preferita da tutte le teste ordinarie, che colui il quale si toglie la vita debba essere una persona abietta, ma anche quello stupore congiunto a una certa ammirazione che quest'atto a volte suscita persino nelle teste pensanti, poiché si tratta di un atto così radicalmente in contrasto con la natura di tutti gli esseri viventi che noi, in un certo senso, siamo come costretti a provare ammirazione per chi sia stato capace di portarlo a termine; anzi, troviamo persino qualcosa di rassicurante nel fatto che, nel peggiore dei casi, resta effettivamente aperta questa via d'uscita, cosa di cui potremmo dubitare se l'esperienza non ce ne attestasse la possibilità. Giacché il suicidio scaturisce da una decisione dell'intelletto. – Dunque anche questa considerazione, di cui parleremo ampiamente nel capitolo 28, conferma che nell'autocoscienza il primato spetta alla *v o l o n t à*.

12) Nulla invece dimostra in modo piú chiaro la natura secondaria, dipendente, condizionata dell' *i n t e l l e t t o* come la sua periodica | intermittenza. Nel sonno profondo ogni conoscere e ogni rappresentare cessano del tutto. Solamente il nocciolo del nostro essere, il suo nucleo metafisico, che è necessariamente presupposto dalle funzioni organiche come il loro *primum mobile*, non può mai avere delle pause, a meno che la vita non si arresti, e, in quanto è

<sup>86</sup> [Cfr. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou Sentences et maximes morales* cit. massima 504.]

un che di metafisico, e dunque incorporeo, non ha bisogno di alcun riposo. Perciò i filosofi, che hanno individuato in questo nucleo metafisico un' anima, vale a dire un essere originariamente ed essenzialmente *conoscente*, si sono visti costretti ad affermare che quest'anima, nel suo rappresentare e conoscere, è assolutamente instancabile, e che dunque continua a farlo anche nel sonno più profondo; solo che noi, una volta che ci siamo risvegliati, non ne conserviamo alcun ricordo. La falsità di questa affermazione è diventata facilmente visibile non appena, in conseguenza della dottrina di Kant, quest'anima è stata messa da parte. Giacché il sonno e il risveglio mostrano nel modo più chiaro, a chi guardi la cosa senza pregiudizi, che il conoscere è una funzione secondaria e condizionata dall'organismo come qualunque altra. Solo il cuore è instancabile, poiché il suo battito e la circolazione sanguigna non sono condizionati immediatamente dai nervi, ma sono invece precisamente la manifestazione originaria della volontà. Anche tutte le altre funzioni fisiologiche regolate solo dai nervi gangliari, che con il cervello hanno soltanto un rapporto molto mediato e remoto, proseguono pure nel sonno, sebbene le secrezioni vengano prodotte con maggiore lentezza: persino la pulsazione, in questo caso, diventa un poco più lenta, in ragione della sua dipendenza dalla respirazione, che è determinata dal sistema cerebrale (*medulla oblongata*). Lo stomaco raggiunge forse la sua massima attività nel sonno, e questo si spiega in ragione del suo modo specifico di accordarsi con il cervello che, in questo caso, se ne resta in pancia, sicché i due evitano di disturbarsi reciprocamente. Il cervello soltanto, e, con esso, il conoscere, si mette del tutto a riposo nel sonno profondo. Giacché esso è solo il ministero degli esteri, così come il sistema gangliare è il ministero degli interni. Il cervello, con la sua funzione del conoscere, altro non è che una *sentinel* posta dalla volontà per i propri scopi esterni, la quale, dall'osservatorio della testa, guardandosi intorno attraverso le finestre dei sensi, osserva con attenzione dove possa esserci un pericolo che la minacci e dove un vantaggio, e poi fa rapporto alla volontà, la quale prende le proprie decisioni in base ad esso. Questa *sentinel* è qui, come chiunque si trovi in servizio attivo, in una condizione di tensione e di sforzo, ed è perciò contenta quando, terminato il turno di guardia, le si consente di rientrare: come ogni vedetta, si ritira volentieri dal proprio posto di guardia. Tale ritirarsi è il sonno, che per questo risulta così dolce e gradevole e nei confronti del quale siamo così

273

arrendevoli: viceversa risulta sgradevole essere svegliati di soprassalto, poiché questo richiama improvvisamente la *sentinel* al suo posto di guardia: si sente qui davvero che, dopo la benefica sistole, si ripresenta la faticosa diastole, il nuovo separarsi dell'intelletto dalla volontà. Una cosiddetta *anima*, che dovrebbe essere originariamente e per sua costituzione una realtà *conoscente*, al risveglio dovrebbe, al contrario, sentirsi come un pesce che faccia ritorno nell'acqua. Nel sonno, dove a proseguire è solo la vita vegetativa, la volontà agisce solamente secondo la sua natura originaria ed essenziale, non viene disturbata dall'esterno, la sua forza non viene diminuita dall'attività del cervello e dallo sforzo che è necessario per il conoscere, il quale, pur essendo la più gravosa delle funzioni organiche, per l'organismo non è che un mezzo, non lo scopo; è per questo che nel sonno tutta quanta la forza della volontà è diretta alla conservazione e, ove sia necessario, al risanamento dell'organismo; ragion per cui tutte le guarigioni e tutte le crisi benefiche si verificano durante il sonno, in quanto la *vis naturae medicatrix*<sup>87</sup> ha libero gioco solo quando si trova libera dal fardello della funzione conoscitiva. È per questo che l'embrione, il quale chiaramente deve anzitutto costruire il proprio corpo, dorme in continuazione, e che il neonato dorme la maggior parte del tempo. In questo senso anche Burdach (*Fisiologia*, vol. III, p. 484)<sup>88</sup> parla, in modo del tutto corretto, del sonno come della *condizione originaria*.

Per ciò che concerne il cervello, la necessità del sonno me la spiego meglio con un'ipotesi che sembra essere stata proposta per la prima volta nel libro di Neumann *Le malattie dell'uomo*, 1834, vol. IV, § 216<sup>89</sup>. Eccola: la nutrizione del cervello, ossia la rigenerazione della sua sostanza grazie al sangue, non si può verificare

<sup>87</sup> [La forza medicatrice della natura.]

<sup>88</sup> [K. F. BURDACH, *Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft* («La fisiologia come scienza empirica»), 6 voll., Leopold Voss, Leipzig 1826-40, vol. II, p. 484; trad. it. (dal francese) di M. G. Levi, *Trattato di fisiologia considerata quale scienza di osservazione*, 9 voll., G. Antonelli, Venezia 1841-46. Karl Friedrich Burdach (1776-1847) fu professore di anatomia e di fisiologia a Königsberg. Dell'opera citata vi fu nell'Ottocento anche una traduzione italiana condotta da M. G. Levi a partire da una versione francese: *Trattato di fisiologia considerata quale scienza di osservazione*, 9 voll., Venezia 1841-46.]

<sup>89</sup> [C. G. NEUMANN, *Von den Krankheiten des Menschen* («Le malattie dell'uomo»), Herbig, Berlin 1829. A dispetto dell'indicazione di Schopenhauer, secondo il quale si tratterebbe di un quarto volume, l'opera è in effetti costituita da un volume soltanto. I curatori della traduzione Gallimard dei *Supplementi* (pp. 2215-16, nota 71) ipotizzano che Schopenhauer possa avere ritenuta quest'opera come parte o come prosecuzione del *Trattato di patologia* del medesimo autore.]

274 durante la veglia, in quanto la funzione organica del conoscere e del pensare, che è così elevata, verrebbe disturbata da quella, così bassa e materiale, della nutrizione. Si capisce così che il sonno non è una condizione solo negativa, | una mera pausa dell'attività cerebrale, ma mostra allo stesso tempo un carattere positivo. Tale carattere si mostra già nel fatto che tra sonno e veglia non c'è una mera differenza di grado, bensì un confine netto che, non appena sopraggiunge il sonno, si annuncia attraverso le immagini oniriche, le quali sono del tutto eterogenee rispetto ai pensieri che avevamo in mente poco prima di addormentarci. Un'ulteriore prova di ciò è data dal fatto che, quando facciamo dei sogni angosciosi, cerchiamo inutilmente di gridare, o di difenderci da un attacco, o di scuoterci dal sonno: è come se l'anello di congiunzione fra il cervello e i nervi motori, o tra il cervello e il cervelletto (il quale ultimo è il regolatore dei movimenti) fosse stato rimosso: il cervello infatti rimane isolato, e il sonno ci tiene stretti con i suoi ferrei artigli. Da ultimo, che il sonno abbia un carattere positivo risulta chiaro dal fatto che per dormire è richiesto un certo grado di forza; ragion per cui una grande stanchezza, come anche una debolezza congenita, ci impediscono di addormentarci, di *capere somnum*. Questo spiega perché, quando dobbiamo dormire, il processo nutritivo deve essere già cominciato: il cervello deve, per dir così, abboccare. Anche l'aumento dell'afflusso del sangue al cervello durante il sonno si spiega con il processo nutritivo; come anche la posizione delle braccia incrociate sul capo, che assumiamo istintivamente poiché lo favorisce; e si spiega parimenti perché i bambini, sino a quando il loro cervello continua a crescere, hanno bisogno di dormire moltissimo, mentre in vecchiaia, al contrario, quando subentra una certa atrofia del cervello, come di tutte le altre parti del corpo, si dorme di meno; e si spiega infine perché un sonno eccessivo produce una certa ottusità della coscienza, che è conseguenza di una temporanea ipertrofia del cervello, la quale, ove l'eccesso di sonno diventi abituale, può anche diventare permanente e causare cretinismo: «ἀνὴ καὶ πολὺς ὕπνος» (*noxae est etiam multus somnus*, *Od.*, 15, 394)<sup>90</sup>. – Il bisogno di sonno sta conseguentemente in rapporto diretto con l'intensità della vita cerebrale, vale a dire con la chiarezza della coscienza. Quegli animali che hanno una vita cerebrale debole e confusa, come per esempio

<sup>90</sup> [«Viene a noia anche il lungo sonno» (OMERO, *Odissea*, XV, 394; trad. it. di M. G. Ciani, Marsilio, Venezia 1994, p. 521).]

275 i rettili e i pesci, dormono poco e hanno il sonno leggero; ricordo a questo proposito che il letargo è un sonno quasi soltanto nominalmente, in quanto consiste nell'inattività non del solo cervello, ma | dell'organismo nella sua interezza, ed è dunque una sorta di morte apparente. Gli animali che hanno un'intelligenza rilevante dormono molto e hanno un sonno profondo. E anche gli uomini hanno bisogno di tanto più sonno quanto più il loro cervello è quantitativamente e qualitativamente più sviluppato e quanto più è attivo. M o n t a i g n e di sé racconta di essere stato sempre un dormiglione, di avere trascorso dormendo la maggior parte della sua vita e di dormire, anche in tarda età, dalle otto alle nove ore ininterrottamente (Libro III, cap. XIII)<sup>91</sup>. Anche di C a r t e s i o ci viene riferito che dormiva molto (Baillet, *Vie de Descartes*, 1693, p. 288)<sup>92</sup>. K a n t si concedeva sette ore di sonno; ma era così difficile per lui svegliarsi, che aveva ordinato al suo servitore di costringerlo ad alzarsi a tempo debito, anche contro la sua volontà e senza prestare ascolto alle sue proteste (J a c h m a n n, *Immanuel Kant*, p. 162)<sup>93</sup>. Quanto più, infatti, uno è perfettamente sveglio, vale a dire quanto più la sua coscienza è chiara e vivace, tanto più grande è per lui la necessità del sonno, e dunque tanto più egli dorme più profondamente e più a lungo. Il pensar molto, oppure un lavoro intellettuale assai faticoso, accrescerà perciò il bisogno di dormire. Che anche uno sforzo muscolare prolungato provochi in noi il bisogno di dormire va spiegato con il fatto che, nello sforzo, il cervello, per mezzo della *medulla oblongata*, del midollo spinale e dei nervi motori, trasmette di continuo ai muscoli uno stimolo che agisce sulla loro capacità di essere stimolati, e dunque, così facendo, esaurisce la propria energia: la stanchezza che avvertiamo nelle braccia e nelle gambe, di conseguenza, si trova propriamente nel cervello; proprio come il dolore che viene provato da queste parti del corpo viene propriamente sentito dal cervello, giacché la relazione di quest'ultimo con i nervi motori è la stessa che ha con quelli sensibili. I muscoli che non vengono azionati dal cervello, per esempio il cuore, di conseguenza non si stancano proprio. Per la stessa ragione, è evidente che sia durante sia dopo un intenso sforzo muscolare non si riesce a pensare con attenzione. Che in

<sup>91</sup> [Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Essais*, Libro III, cap. XIII.]

<sup>92</sup> [Cfr. A. BAILLET, *La vie de Mr. Descartes*, Mabre Cramoisy, Paris 1693, p. 288.]

<sup>93</sup> [R. B. JACHMANN, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einem Freund*, Friedrich Nicolovius, Königsberg 1804; ristampa anastatica, Culture et Civilisation, Bruxelles 1968.]

estate abbiamo molta meno energia spirituale che in inverno lo si può in parte spiegare con il fatto che d'estate si dorme meno: giacché quanto più si è dormito profondamente, tanto più pienamente si è desti, tanto più pienamente si è «svegli». Il che però non ci deve indurre a prolungare il sonno più del giusto, poiché esso, in questo caso, perde in intensità quel che | guadagna in estensione, vale a dire che diventa meno profondo e meno consistente; ragion per cui dormire diventa una mera perdita di tempo. È quello che pensa anche Goethe quando (nella seconda parte del *Faust*), a proposito del dormiveglia mattutino, dice: «Il sonno è un involucro, gettalo!»<sup>94</sup>. – In generale, dunque, il fenomeno del sonno conferma nel modo più netto che la coscienza, la percezione, il conoscere, il pensare non sono in noi un che di originario, bensì uno stato condizionato, secondario. Si tratta di un lusso della natura (del suo lusso più alto, in effetti) sí che quanto più quest'ultima lo eleva, tanto meno è in grado di farlo continuare senza interruzioni. Si tratta del prodotto, dell'efflorescenza del sistema nervoso cerebrale che viene esso stesso nutrito, come un parassita, dal resto dell'organismo. Il che si congiunge strettamente anche a ciò che abbiamo mostrato nel terzo libro<sup>95</sup>, ossia che il conoscere è tanto più puro e tanto più perfetto quanto più è svincolato e separato dal volere, cosí che possa presentarsi quella concezione puramente oggettiva che è la concezione estetica; proprio come un estratto è tanto più puro, quanto più viene separato dalla sostanza dalla quale lo si ricava e quanto più viene depurato da tutti i sedimenti. – Il contrario lo mostra la volontà, la cui manifestazione più immediata è la vita organica nella sua interezza e, anzitutto, il cuore instancabile.

Quest'ultima considerazione è già affine al tema del prossimo capitolo, e costituisce perciò il tramite da questo a quello; merita però ancora una sottolineatura. Nel sonnambulismo magnetico, la coscienza si raddoppia: si presentano due serie conoscitive, ciascuna delle quali è in se stessa coerente, ma che sono del tutto separate l'una dall'altra: la coscienza che è sveglia nulla sa di quella affetta da sonnambulismo. Ma la volontà mantiene in entrambe il medesimo carattere e rimane in tutto e per tutto identica, manifestando nell'una e nell'altra le stesse inclinazioni e le stesse avversioni. Giacché la funzione si può raddoppiare, ma l'essenza in sé no.

<sup>94</sup> [J. W. GOETHE, *Faust*, Parte II, atto I, v. 4661; trad. it. di F. Fortini, Mondadori, Milano 1980<sup>4</sup>, p. 433.]

<sup>95</sup> [Cfr. in particolare *Mondo* 2013, § 36.]

## | Capitolo 20<sup>1</sup>

### L'oggettivazione della volontà nell'organismo animale

Per oggettivazione intendo il rappresentarsi nella realtà del mondo corporeo. Mondo che, anzitutto, è esso stesso, come ho mostrato analiticamente nel primo libro e nei relativi supplementi, del tutto condizionato dal soggetto conoscente, e dunque dall'intelletto, ed è quindi come tale assolutamente impensabile al di fuori della conoscenza intellettuale: esso è in primo luogo soltanto rappresentazione intuitiva, e, come tale, un mero fenomeno cerebrale. Se lo eliminassimo, non rimarrebbe altro che la cosa in sé. Che quest'ultima sia la volontà, è il tema del secondo libro, nel quale si dimostra prima di tutto che essa è la cosa in sé dell'organismo umano e di quello animale.

La conoscenza del mondo esterno può anche essere qualificata come la coscienza delle altre cose, in contrapposizione all'autocoscienza. Ebbene, ora che abbiamo scoperto che l'oggetto autentico, ossia la materia, di quest'ultima è la volontà, prendiamo ora in considerazione, allo stesso fine, la coscienza delle altre cose, ossia la conoscenza oggettiva. Ecco la tesi che intendo sostenere: ciò che, nell'autocoscienza, e dunque soggettivamente, è l'intelletto, si mostra nella coscienza delle altre cose, e dunque oggettivamente, come cervello; e ciò che nell'autocoscienza, e dunque soggettivamente, è la volontà, si mostra nella coscienza delle altre cose, e dunque oggettivamente, come l'organismo nella sua interezza.

Tanto nel secondo libro quanto in ciascuno dei primi due capitoli del saggio *Sulla volontà nella natura* ho fornito prove a sostegno di questa tesi. In questa sede aggiungerò le integrazioni e le spiegazioni che seguono.

Per ciò che concerne gli argomenti a sostegno della prima par-

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 20 del primo volume.

te di questa tesi, il piú è già stato detto nel capitolo precedente, dove si è dimostrato, parlando della necessità del sonno, delle trasformazioni dovute all'età e delle differenze della | conformazione anatomica, che l'intelletto, in ragione della sua natura secondaria, dipende in generale da un organo ben specifico, il cervello, del quale è la funzione, così come l'afferrare è la funzione della mano; e che esso, di conseguenza, è qualcosa di fisico, come lo è la digestione, e non di metafisico, com'è la volontà. Come una buona digestione necessita di uno stomaco sano, forte; come la potenza atletica necessita di braccia muscolose, vigorose; così un'intelligenza eccezionale necessita di un cervello straordinariamente sviluppato, ben fatto, tessuto finemente e vivificato da un'energica pulsazione sanguigna. La conformazione della volontà, invece, non dipende da alcun organo fisico e nessun organo ci permette di prevederne il comportamento. L'errore piú grave nello studio del cranio condotto dal G a l l è dato dal fatto che egli ascrive anche le qualità morali agli organi del cervello<sup>2</sup>. – Le ferite alla testa nelle quali vi sia fuoriuscita della materia cerebrale risultano, di regola, assai dannose per l'intelletto: hanno come conseguenza un idiotismo totale o parziale, oppure la perdita, permanente o temporanea, della parola, che a volte può riguardare una sola delle lingue conosciute, a volte semplicemente i nomi propri, come pure la perdita di altre conoscenze, e così via. Invece non leggiamo mai che dopo una disgrazia di questo tipo si sia modificato il c a r a t t e r e, che la persona che l'ha subita sia diventata moralmente peggiore o migliore, oppure che abbia perduto certe sue inclinazioni o passioni, o anche che ne abbia acquisite di nuove: mai. Questo perché la volontà non ha la sua sede nel cervello e per di piú non è, trattandosi di una realtà metafisica, il *prius* né del cervello né del corpo nella sua interezza, e perciò non si modifica in conseguenza di lesioni del cervello. – Da un esperimento compiuto da S p a l l a n z a n i<sup>3</sup> e ripetuto da V o l t a i r e<sup>4</sup> è risultato che una lumaca alla quale sia stata tagliata la testa continua a vivere e, dopo alcune settimane,

<sup>2</sup> [Cfr. p. 309, nota 73.]

<sup>3</sup> [Il naturalista e fisiologo Lazzaro Spallanzani (1729-99), autore di quegli *Opuscoli di fisica animale e vegetale* (1776) che suscitarono l'interesse di Voltaire, il quale gli scrisse: «Il vostro libro vivrà perché è fondato sull'esperienza e sulla ragione».]

<sup>4</sup> [L.] SPALLANZANI, *Risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri*, in *Memorie di matematica e fisica della Società Italiana* [Dionigi Ramazzini, Verona 1782], tomo I, p. 581 [il saggio si trova alle pp. 581-612 delle *Memorie*]. – VOLTAIRE, *Les collimaçons du révérend père l'escarbotier* [in *Œuvres complètes de Voltaire*, Hachette, Paris 1860, vol. XXI, pp. 15 sgg.]

gliene spunta una nuova insieme alle corna. Una volta accaduto questo, si ripresentano la coscienza e la rappresentazione; fino a quel momento l'animale, muovendosi in modo scomposto, faceva capire di essere solamente volontà cieca. Anche qui troviamo dunque | la volontà come sostanza permanente, l'intelletto invece come accidente mutevole, condizionato dalla fisicità dell'organo in cui consiste. Lo si potrebbe definire come il regolatore della volontà.

Credo sia stato T i e d e m a n n<sup>5</sup> il primo a paragonare il sistema nervoso cerebrale a un p a r a s s i t a (Tiedemann e Treviranus<sup>6</sup>, *Journal für Physiologie*, vol. I, p. 62)<sup>7</sup>. Il paragone è azzeccato, in quanto il cervello, insieme al midollo spinale e ai nervi che dipendono da esso, è come piantato nell'organismo e ne viene nutrito<sup>8</sup>, senza per parte sua portare d i r e t t a m e n t e un qualche contributo al mantenimento dell'economia complessiva dell'organismo stesso; la vita può perciò sussistere anche in assenza del cervello, come accade negli esseri deformati che ne sono privi e anche nelle testuggini le quali, una volta che sia stata loro tagliata la testa, vivono ancora per tre settimane, purché venga risparmiata la *medulla oblongata*<sup>9</sup>, che funge da organo di respirazione. Persino una gallina, alla quale F l o u r e n s aveva tagliato via per intero il cervello, visse e crebbe ancora per dieci mesi. Anche nell'uomo la distruzione del cervello non conduce alla morte in modo diretto, ma solo a seguito delle conseguenze che ha sui polmoni e sul cuore (Bichat, *Sur la vie et la mort*, parte II, articolo 11, § 1)<sup>10</sup>. Per contro, il cervello si preoccupa di controllare le relazioni con il mondo esterno: solo questo è il suo compito e, svolgendolo, paga il proprio debito all'organismo che lo nutre, dato che l'esistenza di quest'ultimo è condizionata dalle relazioni esterne. Conformemente a ciò solo il cervello, fra tutte le altre parti dell'organismo, ha bisogno del sonno, poiché la sua a t t i v i t à è del tutto separata dalla sua c o n s e r v a z i o n e: l'una non fa che consumare energie e sostanza, mentre l'organismo, che gli fa da balia, provvede all'altra; la sua attività dunque, in quanto non contribuisce alla sua sussistenza,

<sup>5</sup> [Il biologo tedesco Friedric Tiedemann (1781-1868), che fu professore di anatomia e fisiologia a Heidelberg.]

<sup>6</sup> [Il naturalista e matematico Gottfried Reinhold Treviranus (1776-1837).]

<sup>7</sup> [Il titolo corretto è in effetti *Zeitschrift für Physiologie*.]

<sup>8</sup> [Manca in *Mondo* 1989, p. 1055.]

<sup>9</sup> [Cfr. p. 42, nota 9.]

<sup>10</sup> [Cfr. M. F. X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800; «Ricerche fisiologiche sulla vita e la morte»), Brosson, Gabon et Cie., Paris 1805<sup>1</sup>.]

si esaurisce, ed è solo quando, nel sonno, riposa, che la sua nutrizione si svolge senza impedimenti.

La seconda parte di questa nostra tesi avrà bisogno di essere spiegata con maggiore ampiezza, anche dopo tutto quello che ho già detto in proposito negli scritti sopra citati. – Già in precedenza, nel capitolo 18, ho dimostrato che la cosa in sé, la quale deve stare al fondo di ogni fenomeno, e dunque anche di quel fenomeno in cui consistiamo noi stessi, si libera nell'autocoscienza di una delle sue forme fenomeniche, lo spazio, e mantiene soltanto l'altra, il tempo; ragion per cui essa qui si rende conoscibile con una immediatezza maggiore che in qualsiasi altra circostanza, | e noi, quando si manifesta in modo così scoperto, la chiamiamo volontà. Ora, però, nel puro tempo preso isolatamente, non è possibile rappresentare alcuna *s o s t a n z a p e r m a n e n t e* come la materia; una sostanza di questo genere, come ho mostrato nel § 4 del primo volume, diventa infatti possibile soltanto grazie all'intima connessione dello spazio e del tempo. Perciò nell'autocoscienza la volontà non viene percepita come il sostrato permanente dei suoi movimenti, e non viene dunque colta come una sostanza stabile; sono invece solo i suoi singoli atti, movimenti e stati, come le decisioni, i desideri e le emozioni, che vengono riconosciuti immediatamente, sebbene non intuitivamente, in successione e in modo conforme al tempo della loro durata. Conoscere la volontà nell'autocoscienza non significa perciò affatto *i n t u i r l a*, bensì avvedersi immediatamente della successione dei suoi movimenti. Per la conoscenza diretta verso l'*e s t e r n o*, invece – che è mediata dai sensi e si realizza nell'intelletto e che ha come forma, accanto al tempo, anche lo *s p a z i o*, i quali vengono da essa annodati l'uno all'altro nel modo più stretto per mezzo della funzione intellettuale della causalità, con il che essa diventa appunto *i n t u i z i o n e* – quello stesso che nella percezione immediata interna era stato concepito come *v o l o n t à* si presenta ora *i n t u i t i v a m e n t e* come *c o r p o o r g a n i c o*, i cui singoli movimenti rendono visibili gli atti, le parti e le forme dei quali illustrano le tendenze costanti, il carattere fondamentale della volontà data individualmente; anzi, il cui dolore e il cui senso di benessere sono affezioni del tutto immediate di questa stessa volontà.

Di questa identità del corpo con la volontà ci accorgiamo innanzitutto nelle singole azioni dell'uno e dell'altra: in esse infatti ciò che nell'autocoscienza viene riconosciuto come immediato ed effettivo atto della volontà, allo stesso tempo e inseparabilmente

si configura esteriormente come movimento del corpo; chiunque, perciò, si accorge che le decisioni della propria volontà, che si sono presentate momentaneamente in forza di motivi presentatisi a loro volta momentaneamente, si riproducono in altrettante azioni del suo corpo con la stessa fedeltà con cui queste ultime si riproducono nella sua ombra; è per questo che una persona priva di pregiudizi si convincerà con grande facilità che il proprio corpo è soltanto la manifestazione fenomenica esteriore della sua volontà (vale a dire il modo in cui la sua volontà raffigura se stessa nella sua intuizione intellettuale), o la sua volontà stessa sotto la forma della rappresentazione. Solo se, facendoci violenza, eludiamo | questo insegnamento semplice e originario, possiamo, per un breve lasso di tempo, osservare il processo secondo cui si produce l'azione del nostro corpo con sguardo meravigliato, come si trattasse di un miracolo; miracolo che consisterebbe nel fatto che fra l'atto della volontà e l'azione del corpo non c'è alcun effettivo nesso causale, giacché essi sono appunto immediatamente *i d e n t i c i*, e la loro apparente differenza deriva solamente dal fatto che, in questo caso, una sola e medesima cosa viene concepita secondo due differenti modalità conoscitive, quella interna e quella esterna. – Il volere vero e proprio risulta dunque inseparabile dall'agire, e un atto di volontà, nel senso più stretto, è solo quello che viene attestato dall'azione. Le semplici decisioni della volontà sono invece, sino a che non vengano messe in atto, solo dei propositi e, perciò, riguardano solamente l'intelletto; esse, come tali, hanno la loro collocazione soltanto nel cervello e non sono altro che calcoli compiuti allo scopo di valutare la forza relativa dei diversi motivi tra loro in conflitto: hanno perciò in effetti un alto grado di verosimiglianza, ma non sono certo infallibili. Possono di conseguenza dimostrarsi false non solo perché le circostanze possono mutare, ma anche perché poteva essere errata la valutazione dell'effetto di ciascuno dei motivi sulla volontà vera e propria, come si vede in un secondo momento, quando l'azione si rivela non adeguata al proposito di partenza: proprio per questo nessuna decisione è certa prima di venire messa in opera. Dunque, la *v o l o n t à s t e s s a* è attiva soltanto quando opera effettivamente, quindi nell'azione muscolare, e, di conseguenza, nell'*i r r i t a b i l i t à*: è in essa dunque che si oggettiva la *v o l o n t à* autentica. Il cervello è la sede dei motivi: è qui che la volontà, proprio in forza di questi ultimi, diventa arbitrio, vale a dire che viene determinata più esattamente proprio attraverso di essi. Questi motivi sono rappresentazioni che si

282 producono in occasione degli stimoli esterni degli organi di senso per mezzo delle funzioni del cervello e che vengono trasformate dapprima in concetti, poi in decisioni. Quando si giunge all'atto vero e proprio della volontà, questi motivi, il cui laboratorio è il cervello, agiscono, tramite il cervelletto, sul midollo spinale e sui nervi motori che da esso si dipartono, i quali agiscono poi sui muscoli, anche se solo come *stimoli dell'irritabilità* di questi ultimi; è per questo che anche gli stimoli galvanici, chimici e persino quelli meccanici possono produrre la stessa contrazione che è prodotta dal nervo motore. Dunque, ciò che nel cervello fungeva da *motivo* agisce come mero *stimolo* quando, sotto la guida dei nervi, giunge al muscolo. La sensibilità in sé | è del tutto incapace di contrarre un muscolo; solo il muscolo stesso è in grado di farlo, e questa sua capacità viene chiamata *irritabilità*, ossia *eccitabilità*; si tratta di una qualità che appartiene esclusivamente al muscolo, così come la sensibilità è una qualità che appartiene esclusivamente al nervo. È vero che è quest'ultimo a dare al muscolo l'*occasione* di contrarsi, ma non è in nessun modo esso a contrarre il muscolo in modo meccanico; tale contrazione si verifica piuttosto solo e soltanto grazie all'*irritabilità*, che è la forza che il muscolo possiede per suo conto. Considerata dal punto di vista dell'effetto essa è una *qualitas occulta*, e solo l'autocoscienza rivela che si tratta della *volontà*. Nella catena causale che ho qui brevemente esposto, che va dall'influenza del motivo esterno sino alla contrazione del muscolo, la volontà non si presenta come l'ultimo anello, bensì come il sostrato metafisico dell'irritabilità del muscolo: essa svolge dunque qui precisamente il medesimo ruolo che, in una catena causale di ordine fisico o chimico, viene svolto dalle misteriose forze naturali che, in questi casi, stanno alla base del processo; forze che, come tali, non vanno intese a loro volta come anelli della catena causale, ma conferiscono a tutti gli anelli che costituiscono quella catena la capacità di agire, come ho mostrato in modo esauriente nel § 26 del primo volume. Perciò noi potremmo anche attribuire la contrazione del muscolo a una misteriosa forza naturale analoga ad esse, se essa non ci fosse resa accessibile da una fonte conoscitiva del tutto diversa – l'autocoscienza – come *volontà*. È per questo che, come abbiamo già detto, il nostro movimento muscolare, se prendiamo le mosse dalla volontà, ci appare come un miracolo; poiché, se è vero che dal motivo esterno fino all'azione muscolare si sviluppa una rigida catena causale, la volontà stessa non è però

a sua volta un anello di tale catena ma, come sostrato metafisico della possibilità che il cervello e i nervi mettano in movimento il muscolo, sta anche a fondamento dell'azione muscolare presente; quest'ultima non è perciò propriamente un *effetto*, bensì una *manifestazione fenomenica* della volontà. Come tale si presenta nel mondo della rappresentazione, che di per sé è del tutto differente dalla *volontà* e la cui forma è la legge di causalità; ragion per cui, ove si prenda le mosse dalla *volontà*, tale manifestazione assume, agli occhi di chi rifletta con attenzione, l'aspetto di un miracolo; a una ricerca piú approfondita, però, ci fornisce una conferma immediata di quella verità fondamentale la quale afferma che ciò che | nella realtà fenomenica si presenta come corpo e come azione del corpo è, in sé, *volontà*. – Ora, se per caso accade che il nervo motore che conduce alla mia mano venga reciso, ecco che la mia mano non è piú in grado di muoversi. Questo però non dipende dal fatto che la mano cessi di essere, come ogni parte del mio corpo, l'oggettività, la semplice visibilità della mia volontà (detto altrimenti, che l'irritabilità sia scomparsa) bensì dal fatto che l'azione dei motivi, in conseguenza della quale soltanto io posso muovere la mia mano, non riesce a raggiungerla e ad agire come stimolo sui suoi muscoli, dato che la connessione con il cervello è stata interrotta. E dunque, propriamente, in questa parte del corpo, la mia volontà è stata sottratta all'azione dei motivi. È nell'irritabilità che la volontà si oggettiva immediatamente, non nella sensibilità.

283 Per prevenire, a proposito di questo punto importante, tutti i fraintendimenti, in particolare quelli che derivano da una fisiologia esercitata in modo puramente empirico, voglio spiegare in modo un po' piú approfondito l'intero processo. – La mia dottrina dice che il corpo è, nella sua interezza, la volontà stessa, che si rappresenta nell'intuizione del cervello e, di conseguenza, entra a far parte delle sue forme conoscitive. Segue di qui che la volontà nel corpo è presente dappertutto in modo uniforme, come è provato anche in questo caso, dato che le funzioni organiche sono opera sua non meno di quelle animali. Ora, però, come si può conciliare con tutto questo il fatto che le azioni *volontarie*, le quali sono innegabilmente manifestazioni della volontà, pur tuttavia partono manifestamente dal *cervello* e poi, attraverso il midollo, giungono alle ramificazioni nervose che, infine, mettono in movimento le membra, e la cui paralisi o la cui recisione elimina perciò la possibilità di un movimento volontario? Si dovrebbe pensare,



cosí stando le cose, che la volontà, proprio come l'intelletto, abbia la propria sede soltanto nel cervello e che, proprio come questo, sia una mera funzione del cervello.

Le cose però non stanno in questo modo; si deve ammettere piuttosto che il corpo nella sua interezza è e rimane la raffigurazione della volontà nell'intuizione, ossia della volontà stessa oggettivamente intuita per mezzo delle funzioni cerebrali. Quel processo, negli atti della volontà, si basa però sul fatto che la volontà – la quale, secondo la mia dottrina, si manifesta in ogni fenomeno della natura, anche della natura vegetale e inorganica – si presenta, nel  
 284 corpo umano e in quello animale, come una volontà | c o s c i e n t e . Una coscienza, però, è essenzialmente un che di unitario e abbisogna perciò sempre di un punto unificante centrale. La necessità della coscienza è provocata, come ho spiegato varie volte, dal fatto che, in seguito alla crescente complessità dell'organismo e, perciò, al diversificarsi dei suoi bisogni, gli atti della sua volontà debbono essere guidati dai motivi e non piú, come accade nei gradi inferiori di sviluppo, da meri stimoli. A questo scopo esso si doveva presentare qui munito di una coscienza conoscente; di un intelletto, dunque, che fungesse da mediatore e da luogo dei motivi. Questo intelletto, ove sia considerato esso stesso in modo oggettivo, si presenta come cervello, unitamente a ciò che da esso dipende, vale a dire il midollo spinale e i nervi. Ora, è proprio in esso, nel cervello, che, sotto l'influsso delle impressioni esterne, si producono quelle rappresentazioni che diventano motivi per la volontà. Nell'intelletto razionale, però, esse subiscono oltre a ciò una nuova elaborazione, che è costituita dalla riflessione e dal ragionamento. Ora, un intelletto di tal fatta deve innanzitutto unificare in un solo punto tutte le impressioni, insieme a ciò che ha rielaborato grazie alle sue funzioni, come semplice intuizione che come concetti; questo unico punto deve diventare il punto focale di tutti i suoi raggi, affinché si sviluppi quella unità della coscienza in cui consiste l'io teoretico, che è il sostegno dell'intera coscienza, nella quale esso stesso si presenta come identico all'io volente, del quale è mera funzione conoscitiva. Quel punto che dà unità alla coscienza, ossia l'io teoretico, altro non è che la kantiana unità sintetica dell'appercezione, nella quale tutte le rappresentazioni si allineano come in una collana di perle e in forza della quale l'«io penso», che è il filo di questa collana, «deve poter

accompagnare tutte le nostre rappresentazioni»<sup>11</sup>. – Questo luogo di raccolta dei motivi, che è quello stesso nel quale si realizza il loro ingresso nel fuoco unitario della coscienza, è dunque il cervello. Qui essi vengono semplicemente intuiti dalla coscienza non razionale e chiariti per mezzo dei concetti – ossia prima di tutto pensati e confrontati *in abstracto* – in quella r a z i o n a l e ; dopo di che la volontà, conformemente al suo carattere individuale e invariabile, si decide: è cosí che si produce la d e c i s i o n e , la quale ora, per mezzo del cervelletto, del midollo e delle ramificazioni nervose, | mette in movimento le membra esterne del corpo. La  
 285 volontà infatti, sebbene sia ugualmente presente in esse in modo del tutto immediato, in quanto queste ultime sono semplicemente una sua manifestazione fenomenica, pure, quando deve muoversi spinta da m o t i v i , oppure magari dalla riflessione, ha bisogno di un apparato di questo genere per poter comprendere ed elaborare le rappresentazioni che producono quei motivi conformemente ai quali i suoi atti si presentano in questa circostanza come decisioni; proprio come perché il sangue sia nutrito dal chilo<sup>12</sup> c'è bisogno dello stomaco e dell'intestino nei quali esso venga prodotto e da dove poi scorra fino al sangue attraverso il *ductus thoracicus*, il quale riveste in questo caso il ruolo che nell'altro caso era svolto dal midollo spinale. – La questione può essere compresa nel modo piú semplice e piú generale cosí: la volontà è presente immediatamente in tutte le fibre muscolari sotto forma di irritabilità, come un continuo tendere all'attività in generale. Ora però, se questo tendere si deve realizzare, ossia se deve esprimersi come movimento, questo movimento, proprio in quanto è tale, deve ben avere una qualche direzione; questa direzione, però, dev'essere d e t e r m i n a t a da qualcosa; vale a dire che ha bisogno di una guida: ebbene, il sistema nervoso è questa guida. Infatti, dal punto di vista della pura e semplice irritabilità, quella che sussiste nelle fibre muscolari e che è in sé volontà pura, tutte le direzioni sono indifferenti: essa dunque non si determina specificamente verso nessuna di esse, ma si comporta come fa un corpo che venga attratto con la medesima forza in tutte le direzioni: rimane in quiete. Quando, nei movimenti riflessi come stimoli, sopravviene come motivo l'attività nervosa, quella forza che suscita la tensione, vale a dire l'irritabilità, riceve

<sup>11</sup> [Critica della ragione pura, Analitica trascendentale, Libro I, cap. II, § 16, p. 162.]

<sup>12</sup> [Si tratta della sostanza, dall'aspetto lattiginoso, prodotta dall'intestino al termine della digestione.]

una direzione determinata e, finalmente, produce dei movimenti. – Ci sono tuttavia degli atti esteriori della volontà che non hanno bisogno di alcun motivo, e dunque nemmeno di elaborare semplici stimoli trasformandoli in rappresentazioni del cervello e facendoli così diventare dei motivi, ma che risultano immediatamente dagli stimoli – per lo più da quelli interni: si tratta dei movimenti riflessi, i quali si originano dal solo midollo spinale, come per esempio gli spasmi e i crampi, nei quali la volontà agisce senza la partecipazione del cervello. – In modo analogo la volontà mette in azione la vita organica, anche in questo caso attraverso stimoli nervosi che non partono dal cervello. Vale a dire che la volontà si manifesta in ogni muscolo come irritabilità ed è conseguentemente in condizione, di per sé, di farlo contrarre. Solo in generale, però: perché si produca una determinata contrazione in un dato momento c'è bisogno, come sempre, di una causa; causa che, in questo caso, deve essere uno stimolo. | Questo stimolo lo dà in tutti i casi il nervo che finisce nel muscolo. Se questo nervo è in relazione con il cervello, allora la contrazione si presenta come un atto di volontà consapevole, vale a dire che si verifica in forza di motivi che, in conseguenza di un'azione esercitata dall'esterno, sorgono nel cervello come rappresentazioni. Se il nervo non è in relazione con il cervello, bensì con il *sympathicus maximus*, allora la contrazione è involontaria e non consapevole, ossia un atto che serve alla vita organica, e lo stimolo nervoso che lo provoca viene prodotto da un'azione interna, come per esempio la pressione del cibo ingerito sullo stomaco, o del chimo sull'intestino, oppure del sangue che affluisce sulle pareti del cuore: esso è perciò digestione, o *motus peristalticus*, oppure battito cardiaco, e così via.

Ora però, se, in questo processo, facciamo ancora un passo indietro, troviamo che i muscoli sono il prodotto e il risultato della compressione del sangue; anzi, in certo qual modo essi sono solo sangue solidificato, una sorta di sangue coagulato o cristallizzato, in quanto ne hanno assorbito in sé, quasi senza alterazioni, la materia fibrosa (fibrina, *cruur*) e la materia colorata (Burdach, *Physiologie*, vol. V, p. 686). Ma la forza che ha fatto sì che il sangue producesse il muscolo non deve essere presa come una forza diversa da quella che, in seguito, come irritabilità, lo muove grazie a uno stimolo nervoso che parte dal cervello; da quel cervello nel quale essa si fa poi conoscere dall'autocoscienza come quella realtà che noi chiamiamo volontà. La stretta relazione che c'è tra il sangue e l'irritabilità è dimostrata inoltre anche dal fatto che,

laddove, a causa di un difetto della piccola circolazione, una parte del sangue ritorni al cuore senza essere stata ossidata, l'irritabilità si presenta straordinariamente debole, come accade per esempio nei batraci. Anche il movimento del sangue, proprio come quello dei muscoli, è autonomo e originario e non ha mai bisogno, come avviene invece per l'irritabilità, dell'intervento dei nervi; è indipendente persino dal cuore, come mostra con la massima chiarezza il fatto che il sangue fa ritorno al cuore attraverso le vene, dato che in questo caso non c'è, come nel caso della circolazione arteriosa, una *vis a tergo* che lo spinga, e dato che tutte le altre spiegazioni meccaniche che sono state proposte – come per esempio quella secondo la quale essa sarebbe dovuta a una forza aspirante del ventricolo destro – sono del tutto inadeguate. (Si veda la *Fisiologia* di Burdach, vol. IV, § 763, e | *Sull'importanza del sangue* di Rösch, pp. 11 sgg.)<sup>13</sup>. È singolare che i Francesi, i quali non conoscono altro che forze meccaniche, disputino l'uno contro l'altro adducendo, gli uni e gli altri, ragioni inadeguate, e che Bichat<sup>14</sup>, per esempio, attribuisca il riflusso del sangue attraverso le vene alla pressione delle pareti dei capillari, mentre Magendie<sup>15</sup> lo attribuisce invece all'impulso del cuore, che continuerebbe sempre a esercitare la propria azione (*Précis de physiologie par Magendie*, vol. II, p. 389). Che il movimento del sangue non dipenda dal sistema nervoso – quanto meno non dal sistema nervoso centrale – lo testimonia il feto che, stando alla fisiologia del Müller<sup>16</sup>, pur non avendo cervello né midollo spinale, è tuttavia dotato di circolazione sanguigna. E anche Flourns dice: «Le mouvement du coeur, pris en soi, et abstraction faite de tout ce qui n'est pas essentiellement lui, comme sa durée, sa régularité, son énergie, ne dépend ni immédiatement ni coinstantanément, du système nerveux central, et conséquemment c'est dans tout autre point de ce système que dans les centres nerveux, eux-même, qu'il faut cher-

<sup>13</sup> [Cfr. K. H. RÖSCH, *Über die Bedeutung des Blutes im gesunden und kranken Leben und das Verhältnis des Nervensystemes zu demselben* («Sull'importanza del sangue nella salute e nella malattia e sul suo rapporto con il sistema nervoso»), Stuttgart 1839. Karl Heinrich Rösch (1808-66) era medico.]

<sup>14</sup> [Cfr. p. 268, nota 6.]

<sup>15</sup> [François Magendie (1738-1855), fisiologo, autore del *Précis élémentaire de physiologie* che, uscito per la prima volta nel 1816, venne più volte ripubblicato, con significative integrazioni. Schopenhauer cita la seconda edizione del libro (Méquignon-Marvis, Paris 1825).]

<sup>16</sup> [Il medico e fisiologo Johannes Peter Müller (1801-58), caposcuola della biologia tedesca del suo tempo, autore di un *Handbuch der Physiologie des Menschen* («Manuale di fisiologia umana») in otto libri pubblicati tra il 1833 e il 1840.]

cher le principe primitif et immédiat de ce mouvement» (*Annales des sciences naturelles* p. Audouin et Brongniard, 1828, vol. XIII)<sup>17</sup>. – Anche Cuvier dice: «La circulation survit à la destruction de tout l'encéphale et de toute la moëlle épinière» (*Mémoires de l'académie des sciences*, 1823, vol. VI; *Histoire de l'académie par Cuvier*, p. CXXX)<sup>18</sup>. «Cor primum vivens et ultimum moriens»<sup>19</sup>, dice Haller<sup>20</sup>. Il battito cardiaco, al momento della morte, è l'ultimo a cessare. – Il sangue si costruisce i propri vasi, come si vede dal fatto che nell'uovo è presente prima di loro: i vasi sono solo le strade che ha imboccato spontaneamente, che poi ha spianato, e che infine ha progressivamente condensato e rinchiuso, come ha già insegnato Kaspar Wolff nella *Theorie der Generation*, §§ 30-35<sup>21</sup>. Anche se il movimento del cuore, che è inseparabile da quello del sangue, è provocato dal bisogno di mandare sangue ai polmoni, esso è tuttavia un movimento originario, in quanto è indipendente e dal sistema nervoso e dalla sensibilità, come mostra con ampiezza Burdach. «Nel cuore, – egli sostiene, – abbiamo il massimo dell'irritabilità con il minimo di sensibilità» (op. cit., § 769)<sup>22</sup>. Il cuore appartiene tanto al sistema muscolare quanto a quello sanguigno o vascolare, dalla qual cosa risulta nuovamente

<sup>17</sup> [«Il movimento del cuore, preso in sé e prescindendo da tutto ciò che non lo riguarda essenzialmente, come la durata, la regolarità, l'energia, non dipendono né immediatamente né costantemente dal sistema nervoso centrale e, di conseguenza, il principio originario e immediato di tale movimento va cercato in tutt'altro luogo che nei centri nervosi». (V. AUDOUIN, A. BRONGNIARD e J.-B. DUMAS, *Annales des sciences naturelles*, Crochard, Paris 1828, vol. XIII. Schopenhauer cita il passo nell'originale francese).]

<sup>18</sup> [«La circolazione sopravvive alla distruzione dell'intero encefalo e di tutto il midollo spinale». Anche in questo caso Schopenhauer cita nell'originale francese il passo, che forse proviene da M. CUVIER, *Mémoire de l'Académie des sciences*, 1823, vol. VI.]

<sup>19</sup> [«Il cuore è il primo a cominciare a vivere e l'ultimo a morire» (A. VON HALLER, *Elementa physiologiae corporis humani*, Libro XXX, 2, § 23). Cfr. anche ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, II, 5, 741b15 sgg.: «Per primo si forma il principio, e questo è, negli animali sanguigni, il cuore, negli altri, come si è detto più volte, il suo analogo. Questo risulta chiaro non solo all'osservazione, perché si produce per primo, ma anche nel caso della morte: la vita lo abbandona per ultimo, e accade in tutte le cose che l'ultimo a prodursi sia il primo a scomparire, e il primo l'ultimo, come se la natura ripercorresse, tornando indietro, il cammino fatto fino al principio donde era partita» (trad. it. di D. Lanza, in *Opere*, vol. V, Laterza, Bari 1973, p. 219).]

<sup>20</sup> [Il fisiologo Albrecht von Haller (1708-77), autore di un trattato in nove volumi (*Elementa physiologiae corporis humani*) che dominò la cultura medica europea fino almeno agli anni Trenta del XIX secolo. Viene ricordato anche per una raccolta di poesie – *Versuch schweizerischer Gedichte*, Schrämbel, Wien 1793 – una copia della quale era presente nella biblioteca di Schopenhauer (cfr. HN, V, n. 1470, p. 412).]

<sup>21</sup> [K. F. WOLFF, *Theorie der Generation*, Birnstiel, Berlin 1764. Kaspar Friedrich Wolff (1735-1794) è considerato il fondatore della moderna embriologia.]

<sup>22</sup> [BURDACH, *Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft* cit.]

che i due sistemi sono molto affini; anzi, che insieme costituiscono un intero. Ora, dato che il sostrato metafisico della forza che muove il muscolo, | vale a dire dell'irritabilità, è la volontà, è necessario che essa sia il sostrato anche di quella che sta a fondamento del movimento e delle formazioni sanguigne che hanno reso possibile la produzione del muscolo. Il percorso delle arterie determina oltre a ciò la forma e le dimensioni di tutte le membra: di conseguenza, la forma del corpo intero è determinata dal percorso compiuto dal sangue. In generale, dunque, il sangue, come nutre tutte le parti del corpo, così, in quanto liquido originario dell'organismo, le ha anche originariamente costituite, producendole da sé; e la nutrizione delle parti, la quale, per ammissione generale, costituisce la sua funzione fondamentale, è solo la prosecuzione di quella stessa produzione originaria. Questa verità si trova ottimamente esposta in modo approfondito nello scritto di Rösch sopra citato, *Sull'importanza del sangue*, del 1839<sup>23</sup>. Rösch mostra che il sangue è l'elemento originariamente vitale e la fonte tanto dell'esistenza quanto della conservazione di tutte le parti; che è dal sangue che si sono sprigionati tutti gli organi e, con essi, come controllore delle loro funzioni, il sistema nervoso, il quale presiede da un lato, come organo plastico, alla vita delle singole parti interne al corpo, dall'altro, come organo cerebrale, alle relazioni con il mondo esterno, ordinandole e guidandole<sup>24</sup>. «Il sangue, – dice a p. 25, – era carne e nervo insieme e, nello stesso istante in cui il muscolo si è staccato da esso, il nervo è rimasto, anche così separato, di fronte alla carne». Si capisce subito, da qui, che il sangue, prima che quelle parti solide se ne siano separate, ha una costituzione un po' diversa da quella che avrà dopo la separazione: esso è, come ha mostrato Rösch, il fluido originario – caotico, animato, viscoso –, una sorta di emulsione organica, nella quale tutte le parti che prenderanno forma in un secondo tempo sono già contenute *implicitamente*: neanche il colore rosso lo possiede sin da principio. Questo elimina l'obiezione, che potrebbe essere avanzata, che cervello e midollo spinale comincino a formarsi prima che sia visibile la circolazione sanguigna e prima che si sviluppi il cuore. In questo senso anche Schultz (*System der Cirkulation*, p. 297)<sup>25</sup>

<sup>23</sup> [RÖSCH, *Über die Bedeutung des Blutes im gesunden und kranken Leben und das Verhältnis des Nervensystemes zu demselben* cit.]

<sup>24</sup> [Incompleto in *Mondo* 1989, p. 1066.]

<sup>25</sup> [Cfr. C. H. SCHULTZ, *Das System der Cirkulation in seiner Entwicklung durch die Tierreiche und in Menschen und mit Rücksicht auf die physiologischen Gesetze seiner krankhaften*

dice: «Noi non crediamo che si possa ancora sostenere il punto di vista di B a u m g ä r t n e r, secondo il quale il sistema nervoso si formerebbe prima del sangue; B a u m g ä r t n e r, infatti, calcola che il sangue si produca solo a partire dalla costituzione dei globuli, mentre esso si presenta già molto prima, nell'embrione e nella progressione animale, | sotto forma di puro plasma». – Il sangue degli invertebrati non assume mai una colorazione rossa, è vero, ma questo non significa che se ne debba negare la presenza, come fece Aristotele<sup>26</sup>. – Vale la pena evidenziare qui ciò che, secondo il resoconto di Justinus K e r n e r<sup>27</sup> (*Storia di due sonnambule*, p. 78)<sup>28</sup>, ebbe a dire una sonnambula davvero molto perspicace: «Io sono così profondamente in me stessa, come nessuno potrebbe riuscire a essere: la forza della mia vita terrena mi sembra avere la sua origine nel sangue, ed è per questo che, fluendo nelle vene e per mezzo dei nervi, si diffonde in tutto il corpo, sebbene la parte più nobile sia quella che viene trasmessa al cervello».

Risulta da tutto questo che la volontà si oggettiva nel modo più immediato nel s a n g u e, che è ciò che produce e plasma originariamente l'organismo, lo perfeziona a mano a mano che cresce e lo mantiene costantemente sia rinnovando con regolarità tutte le parti che lo costituiscono, sia, in casi eccezionali, risanando quelle che dovessero risultare danneggiate. Il primo prodotto del sangue sono i vasi stessi nei quali scorre, e poi i muscoli, la cui irritabilità è ciò che fa sí che la volontà si faccia conoscere all'autocoscienza; ma poi anche il cuore, dato che è a un tempo vaso e muscolo, e perciò il vero centro e il *primum mobile* della vita nella sua interezza. Ora, però, per la vita individuale e per la sua sussistenza nel mondo esterno, la volontà ha bisogno di due sistemi ausiliari: u n o per dirigere e ordinare la sua attività interna ed esterna, e u n a l t r o per rinnovare costantemente la massa sanguigna; ha dunque

*Abweisungen dargestellt*, Stuttgart 1836 (trad. fr. 1839). Carl Heinrich «Schultzenstein» Schultz (1798-1871), naturalista e botanico.]

<sup>26</sup> [Aristotele suddivideva gli animali anzitutto in due grandi gruppi: animali con sangue (*enzima*) e animali senza sangue (*anaima*).]

<sup>27</sup> [Il medico e poeta Justinus Kerner (1786-1862), al quale risale la prima descrizione dettagliata dei fenomeni di una *medium*, la cosiddetta «veggente di Prevorst». Cfr. J. KERNER, *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere*, Cotta, Stuttgart-Tübingen 1838; trad. it. *La veggente di Prevorst*, Armenia, Milano 1979; e B. GRUBER, *Die Seherin von Prevorst. Romanischer Okkultismus als Religion, Wissenschaft und Literatur*, Schöningh, Paderborn 2000.]

<sup>28</sup> [Cfr. J. KERNER, *Geschichte zweier Sonnambulen* («Storia di due sonnambule»), Braun, Karlsruhe 1824. Schopenhauer possedeva sia questo scritto sia quello citato alla nota precedente; cfr. HN, V, nn. 1024 e 1026, pp. 303-4.]

bisogno di un sistema che diriga e di uno che conservi. Essa perciò origina da sé un sistema nervoso e un sistema intestinale; vale a dire che alle *functiones vitales*, che sono quelle più originarie ed essenziali, si uniscono sussidiariamente le *functiones animales* e le *functiones naturales*. Nel sistema nervoso la volontà si oggettiva dunque solo in modo mediato e secondario; e questo in quanto il sistema nervoso si presenta come un organo meramente ausiliario, come un organizzatore, per mezzo del quale la volontà giunge ad avere notizia delle occasioni, parte interne e parte esterne, in merito alle quali si deve pronunciare in modo conforme ai propri scopi: quelle i n t e r n e vengono ricevute dal sistema nervoso p l a s t i c o – ossia dal nervo simpatico, dal *cerebrum abdominale* – come semplici stimoli ai quali la volontà risponde all'istante, senza che il cervello ne abbia coscienza; quelle e s t e r n e | vengono ricevute dal cervello come m o t i v i, ai quali la volontà risponde con azioni consapevoli dirette verso l'esterno. Potremmo dire quindi che il sistema nervoso nel suo complesso rappresenta le antenne della volontà, che quest'ultima distende tanto verso l'interno quanto verso l'esterno. I nervi cerebrali e spinali si scompongono, alla radice, in nervi sensibili e nervi motori. Quelli sensibili ricevono le informazioni dall'esterno; esse vengono poi raccolte nel nucleo operativo, nel cervello, dove vengono elaborate in modo che ne possano scaturire delle rappresentazioni, le quali si presentano innanzitutto come motivi. I nervi motori si comportano invece come dei corrieri: riferiscono il risultato della funzione cerebrale al muscolo, sul quale quella funzione agisce come stimolo e la cui irritabilità è la manifestazione immediata della volontà. Si può presumere che anche i nervi plastici si suddividano, analogamente, in nervi sensibili e nervi motori, anche se su scala subordinata. – Il ruolo che, nell'organismo, è svolto dai gangli, lo dobbiamo pensare come a una diminuzione del ruolo del cervello, sí che l'uno serve di spiegazione all'altro. I gangli si trovano ovunque le funzioni organiche del sistema vegetativo abbisognino di una supervisione. È come se qui la volontà, nel perseguire i propri scopi, non fosse in grado di conseguirli agendo direttamente e semplicemente, ma avesse invece bisogno di una guida e, quindi, di un controllo; è come quando, mentre si sta compiendo un lavoro, non ci si affida solo alla nostra ragione naturale, ma si deve prendere continuamente nota di quello che si sta facendo. Per questo bastano, per ciò che concerne l'interno dell'organismo, i nodi nervosi, appunto poiché in questo caso tutto procede nel dominio che

è proprio dell'organismo stesso. Per ciò che concerne l'esterno, invece, serve un'organizzazione del medesimo tipo, ma assai piú complessa, ed essa è costituita dal cervello, il quale distende le sue antenne – i nervi sensori – nel mondo esterno. Ma anche negli organi che sono in comunicazione con questo grande centro nervoso, la questione non ha bisogno, nei casi molto semplici, di venir condotta dinanzi all'autorità suprema; per provvedere al necessario ne basta invece una subordinata; un'autorità di questo genere è il midollo spinale, per ciò che concerne i movimenti riflessi scoperti da Marshall Hall<sup>29</sup>, ma lo sono anche lo starnutire, lo sbadigliare, il vomitare, la seconda parte della deglutizione, e così via. La volontà stessa è presente in tutto quanto l'organismo, dato che quest'ultimo altro non è che il semplice rendersi visibile della volontà: il sistema nervoso c'è sempre e solo affinché la volontà, controllata da esso, possa dare una direzione | al suo agire; le serve come da specchio, perché possa vedere quello che fa, così come noi, radendoci, abbiamo bisogno di uno specchio. Si sviluppano perciò, all'interno, dei piccoli sensori che debbono svolgere dei compiti specifici e, perciò, semplici: i gangli; ma il sensore principale, il cervello, è un grande e ingegnoso apparato che deve svolgere i compiti piú complessi e multiformi in relazione al mondo esterno, che muta incessantemente e senza regole. Dove nell'organismo i filamenti nervosi convergono in un ganglio, lí è presente in certo qual modo un animale autonomo il quale, per mezzo del ganglio, è capace di una sorta di conoscenza debole, la cui sfera è però circoscritta a quelle parti dell'organismo dalle quali questi nervi derivano direttamente. Ora, però, ciò che rende queste parti capaci di attuare questa sorta di *quasi*-conoscenza è con ogni evidenza la volontà; anzi, non è nemmeno possibile pensare che le cose non stiano così. Dipende da questo il fatto che ciascuna parte abbia una *vita propria*, come anche il fatto che, negli insetti – i quali, invece del midollo spinale, possiedono un doppio fascio di nervi con dei gangli collocati a distanze regolari – ciascuna parte riesca a vivere anche per giorni una volta che sia stata separata dalla testa e dal resto del tronco; e, infine, dipendono da ciò anche le azioni che non sono motivate dal cervello, vale a dire l'istinto e l'impulso a produrre. Marshall Hall, del quale ho

<sup>29</sup> [Cfr. M. HALL, *On the diseases and derangements of nervous system*, H. Baillière - J. B. Baillière - F. O. Wiegand, London-Paris-Leipzig 1841. Il medico e fisiologo scozzese Marshall Hall (1790-1875) scoprì l'esistenza dei movimenti riflessi, che non necessitano dell'integrità delle connessioni tra l'encefalo e il midollo.]

menzionato poc'anzi la scoperta dei movimenti riflessi, propriamente ci ha dato, con quest'ultima, una teoria dei movimenti involontari. Questi ultimi sono in parte normali, o fisiologici (come nel caso della chiusura delle entrate e delle uscite del corpo, ossia degli *sphincteres vesicae et ani*, che è provocata dai nervi spinali; della chiusura delle palpebre durante il sonno, a opera della quinta coppia di nervi, della laringe, a opera del nervo *vagus*, quando le passano accanto dei cibi oppure quando è presente dell'anidride carbonica che vuole entrare; e poi anche nel caso della deglutizione, provocata dalla faringe, dello sbadiglio, dello starnuto, della respirazione – completamente, nel caso di quest'ultima, durante il sonno, parzialmente durante la veglia; e infine nel caso dell'erezione, dell'iaculazione, e poi anche del concepimento, e così via), in parte anormali, o patologici: a questi ultimi casi appartengono il balbettare, il singhiozzare, il vomitare, come anche i crampi e le convulsioni di ogni genere, in modo particolare nell'epilessia, nel tetano, nell'idrofobia; e, infine, anche gli spasmi che si producono nelle membra paralizzate, vale a dire prive di collegamento con | il cervello, a seguito di una stimolazione galvanica o d'altro genere, senza che le possiamo sentire o che possiamo averne coscienza; come pure gli spasmi degli animali decapitati, e infine tutti i movimenti e le azioni dei bambini nati senza cervello. Tutti i crampi sono una ribellione dei nervi delle membra contro la sovranità del cervello; i movimenti riflessi normali, invece, sono la legittima autocrazia di funzionari subalterni. Tutti quanti questi movimenti sono dunque involontari, poiché non si originano dal cervello e perciò non si verificano in forza di motivi, bensì di semplici stimoli. Gli stimoli che li provocano giungono solo sino al midollo spinale, o alla *medulla oblongata*, da dove si produce immediatamente quella reazione che provoca il movimento. La stessa relazione che il cervello ha con il motivo e con l'azione ce l'ha il midollo spinale con i movimenti che sopra abbiamo detto involontari, e ciò che per il primo è il *sentient and voluntary nerve*, per il secondo è l'*incident and motor nerve*. Che però, nell'uno e nell'altro caso, l'autentico motore sia la volontà salta agli occhi nel modo piú chiaro in quanto i muscoli che si muovono involontariamente sono per lo piú i medesimi che, in altre circostanze, vengono messi in movimento dal cervello nelle azioni volontarie, il *primum mobile* delle quali lo conosciamo nel nostro intimo, grazie all'autocoscienza, come volontà. L'ottimo libro di Marshall Hall, *On the diseases of*

*the nervous system*<sup>30</sup> è particolarmente adatto a chiarire la differenza che sussiste fra arbitrio e volontà e a confermare la correttezza della mia dottrina fondamentale.

Richiamiamo adesso alla mente, per illustrare tutto quel che abbiamo detto sin qui, la nascita di quell'organismo che risulta più facilmente accessibile alla nostra considerazione. Cos'è che produce il pulcino nell'uovo? Forse un potere o un'arte che provengano dall'esterno e che penetrino attraverso il guscio? Ma no! È il pulcino che produce se stesso, ed è proprio quella forza che esegue e porta a termine quest'opera complicata oltre ogni dire, ben calcolata e appropriata, che, non appena completata la sua opera, spezza il guscio e ora, con il nome di *v o l o n t à*, realizza le azioni del pulcino all'esterno dell'uovo. Non era in grado di fare entrambe le cose contemporaneamente: dapprima, mentre era occupata a dare forma all'organismo, non si preoccupava affatto del mondo esterno. Ora, però, una volta che quell'operazione è stata portata a termine, incomincia a interessarsi anche del mondo esterno, sotto la guida del cervello e delle sue antenne – i sensi – come fosse uno strumento preventivamente regolato | per questo scopo che entri in servizio solo quando si desta nell'autocoscienza come intelletto: è quest'ultimo la lanterna che illumina i passi della volontà, il suo ἡγεμονικόν e, a un tempo, il sostegno del mondo oggettivo esterno, per quanto limitato possa essere l'orizzonte che quest'ultimo possiede nella coscienza di un pulcino. Ciò che però ora il pollo, grazie all'intervento di quest'organo, può fare nel mondo esterno è, in quanto mediato da una realtà secondaria, infinitamente di meno di quanto poteva fare nella sua situazione originaria, quando ha prodotto se stesso.

Più sopra abbiamo imparato che il sistema nervoso cerebrale è un organo ausiliario della volontà, un organo nel quale perciò quest'ultima si oggettiva in modo *secondario*. Come dunque il sistema cerebrale, sebbene non intervenga direttamente nella sfera delle funzioni vitali dell'organismo, ma ne guidi solo le relazioni con l'esterno, ha ugualmente come base l'organismo e da esso viene nutrito come ricompensa ai suoi servizi; come dunque la vita cerebrale o animale va considerata come un prodotto della vita organica; così il cervello e la sua funzione, il conoscere, ossia l'intelletto, appartengono in modo mediato e secondario alla manifestazione fenomenica della *v o l o n t à*: anche nel cervello la volontà si oggettiva e, in verità, si oggettiva come volontà di perce-

<sup>30</sup> [Cfr. p. 336, nota 29.]

pire il mondo esterno, e dunque come un *v o l e r - c o n o s c e r e*. Per quanto grande e fondamentale sia perciò anche in noi la differenza tra il volere e il conoscere, il sostrato ultimo di entrambi resta tuttavia il medesimo, ossia la *v o l o n t à*, in quanto essere in sé del fenomeno nella sua interezza; perciò il conoscere, l'intelletto, che nell'autocoscienza si rappresenta sempre come l'elemento secondario, non va considerato semplicemente come un suo accidente, ma anche come un'opera sua e perciò, sia pure per via indiretta, deve essere ricondotto nuovamente ad essa. Come l'intelletto, dal punto di vista fisiologico, risulta essere la funzione di un organo del corpo, così, da un punto di vista metafisico, deve essere considerato come un'opera della volontà, della quale il corpo intero è l'oggettivazione, o la visibilità. Dunque la volontà di *c o n o s c e r e*, considerata da un punto di vista oggettivo, è il cervello, così come la volontà di *c a m m i n a r e*, oggettivamente considerata, è costituita dal piede, così come la mano costituisce sul piano oggettivo la volontà di *a f f e r r a r e*, lo stomaco quella di *d i g e r i r e*, i genitali quella di *g e n e r a r e*, e via discorrendo. Questa oggettivazione esiste certamente, da ultimo, solo per il cervello, come sua intuizione; in essa la volontà si raffigura come corpo organico. In quanto *c o n o s c e*, | tuttavia, il cervello non viene esso stesso conosciuto ed è piuttosto il *c o n o s c e n t e*, il soggetto di ogni conoscenza. In quanto però *v i e n e c o n o s c i u t o* nell'intuizione oggettiva, vale a dire nella coscienza delle altre cose, e dunque in modo secondario, il cervello appartiene, in quanto organo corporeo, all'oggettivazione della volontà. L'intero processo è infatti l'*a u t o c o n o s c e n z a* della *v o l o n t à*, si origina da essa e ad essa ritorna, e costituisce ciò che *K a n t* ha denominato *f e n o m e n o*, contrapponendolo alla cosa in sé. Ciò che dunque viene *c o n o s c i u t o*, ciò che diventa *r a p p r e s e n t a z i o n e*, è la *v o l o n t à*; e questa rappresentazione è ciò che noi chiamiamo *c o r p o*, il quale, in quanto realtà spazialmente estesa che si muove nel tempo, esiste solo grazie alle funzioni del cervello, e dunque solamente in quest'ultimo. Ciò che invece *c o n o s c e*, ciò che ha quella *r a p p r e s e n t a z i o n e*, è il *c e r v e l l o*, il quale però non conosce se stesso, ma diventa cosciente di sé soltanto come intelletto, vale a dire come *c o n o s c e n t e*, e dunque solo soggettivamente. Quella che, vista dall'interno, è la capacità di conoscenza, vista dall'esterno è il cervello. E questo cervello è una parte proprio di quel corpo, poiché appartiene esso stesso all'oggettivazione della *v o l o n t à*; ciò

293

294

significa che in esso è oggettivato il suo voler-conoscere, il suo dirigersi verso il mondo esterno. Per conseguenza il cervello, ossia l'intelletto, è certamente condizionato in modo immediato dal corpo e quest'ultimo, a sua volta, è condizionato dal cervello, sebbene solo in modo mediato, ossia come realtà spaziale e corporea che appartiene al mondo dell'intuizione, non invece in se stesso, ossia non come volontà. L'intero è dunque in ultima analisi la volontà, la quale diventa rappresentazione di se stessa e costituisce quell'unità che noi esprimiamo con la parola io. Il cervello stesso, in quanto viene rappresentato, e dunque nella coscienza delle altre cose, ossia secondariamente, è esso stesso soltanto rappresentazione. In sé, tuttavia, e in quanto rappresenta, esso è la volontà stessa, poiché quest'ultima costituisce il sostrato reale della totalità del fenomeno: il suo voler-conoscere si oggettiva nella forma del cervello e delle sue funzioni. – Come immagine, senza dubbio imperfetta e che tuttavia riesce a illustrare in certo qual modo l'essenza del fenomeno umano, che è ciò che qui stiamo considerando, possiamo considerare la pila di Volta: i metalli, insieme al liquido, corrispondono al corpo; l'azione chimica che sta alla base dell'intero processo, e la tensione elettrica che ne risulta, e che provoca la scossa e le scintille, corrispondono all'intelletto. Ma *omne simile claudicat*<sup>31</sup>.

In patologia, negli ultimi tempi, si è finalmente fatto valere il punto di vista fisiologico, secondo il quale le malattie stesse sono una terapia avviata dalla natura allo scopo di rimuovere, superandone le cause, un qualche disordine che si sia prodotto nell'organismo; così facendo, quando si scatena la battaglia decisiva, quando sopravviene la crisi, la natura o vince, conseguendo il proprio scopo, oppure è necessario che soccomba. Questa idea mostra veramente il proprio carattere razionale solo ove si prenda le mosse dal nostro punto di vista, secondo il quale nella forza vitale, che qui si presenta come *vis naturae medicatrix*, a farsi riconoscere è la volontà, la quale, quando si è in salute sta alla base di tutte le funzioni organiche, ma che, una volta che si siano prodotti dei disordini che minacciano tutta la sua opera, si investe di poteri dittatoriali allo scopo di sopprimere le potenze ribelli e di rimettere tutto in carreggiata con misure straordinarie e con operazioni del tutto al di fuori della norma (le malattie). Pensare invece – come Brandis afferma ripetutamente nelle pagine

<sup>31</sup> [Ogni paragone zoppica.]

del suo libro *Sull'applicazione del freddo* che ho citato nel primo paragrafo del mio saggio *Sulla volontà nella natura*<sup>32</sup> – che a essere malata sia la volontà stessa, è davvero un grosso equivoco. Se io prendo in considerazione questo fraintendimento e, a un tempo, sottolineo che Brandis, nel suo libro precedente, *Sulla forza vitale*, pubblicato nel 1795<sup>33</sup>, non ha il minimo sentore che questa forza in sé sia la volontà; anzi, a p. 13 dice: «È impossibile che la forza vitale sia l'essere che conosciamo solo grazie alla nostra coscienza, dato che la maggior parte dei movimenti si produce senza che ne abbiamo coscienza. L'affermazione che questo essere, il cui unico carattere a noi noto è la coscienza, agisca sul corpo anche in assenza della coscienza, è quanto meno del tutto arbitraria e non provata»; e, a p. 14: «Le obiezioni sollevate contro l'opinione di Haller, secondo la quale ogni movimento degli esseri viventi sarebbe un effetto dell'azione dell'anima, sono, a mio avviso, incontestabili»; – se poi rifletto sul fatto che Brandis ha scritto il suo libro *Sull'applicazione del freddo*, nel quale la volontà viene presentata tutto d'un tratto così decisamente come forza vitale, quando aveva settant'anni, un'età nella quale è ben difficile che qualcuno abbia per la prima volta dei pensieri fondamentali originali; – se poi faccio caso anche al fatto che egli si serve esattamente delle stesse espressioni che uso io, «volontà e rappresentazione», e non invece di quelle, che vengono utilizzate assai più di frequente, «facoltà appetitiva e facoltà conoscitiva»; ebbene, in base a tutto questo, mi debbo persuadere, contrariamente a quel che credevo prima, che Brandis abbia preso a prestito da me i suoi pensieri fondamentali e che, con la correttezza che è consueta al giorno d'oggi, non ne abbia fatto parola. I dettagli sulla questione si trovano nella seconda edizione del mio scritto *Sulla volontà nella natura*, a p. 14<sup>34</sup>.

Per confermare e illustrare la tesi di cui ci stiamo occupando nel presente capitolo non c'è niente di più adatto del libro, giustamente famoso, di Bichat *Sur la vie et la mort*<sup>35</sup>. Le sue e le mie considerazioni si sostengono reciprocamente, in quanto le sue costi-

<sup>32</sup> [Il medico Joachim Dietrich Brandis (1762-1846). Il testo citato qui da Schopenhauer è *Erfahrungen über die Anwendung der Kälte in Krankheiten*, Reimer, Berlin 1833. Cfr. ZA, V, p. 209; VNN, p. 37, dove, oltre al saggio sull'applicazione del freddo e a quello sulla forza vitale citato subito di seguito, viene ricordato anche *Nosologie und Therapie der Cachexien* («Nosologia e terapia degli stati cachettici»), pubblicato nel 1834.]

<sup>33</sup> [Cfr. J. D. BRANDIS, *Versuch über die Lebenskraft*, Hahn, Hannover 1795.]

<sup>34</sup> [Cfr. ZA, V, pp. 209 sgg.; VNN, pp. 37 sgg.]

<sup>35</sup> [Cfr. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* cit.]

tuiscono il commentario fisiologico delle mie, e queste ultime il commentario filosofico delle sue, ragion per cui si potrà comprendere la questione nel modo migliore leggendole entrambe. Mi riferisco qui in modo particolare alla prima metà della sua opera, intitolata *Recherches physiologiques sur la vie*. Alla base delle sue spiegazioni egli pone l'opposizione tra vita organica e vita animale, che corrisponde alla mia contrapposizione tra volontà e intelletto. Chi bada al senso e non alle parole non si lascerà trarre in inganno dal fatto che Bichat ascrive la volontà alla vita animale, dato che egli, con questa parola, intende, come di consueto, solo la decisione presa in modo consapevole; quest'ultima, certo, si origina dal cervello ma, come abbiamo mostrato sopra, non è ancora un volere in senso proprio, bensì semplicemente la considerazione e il calcolo dei motivi, dai quali si ricavano la conclusione o il prodotto che, da ultimo, si presentano come atto volontario. Tutto ciò che io ascrivo alla volontà Bichat lo attribuisce alla vita organica; e tutto ciò che io concepisco come intelletto per lui è la vita animale: quest'ultima ha sede, secondo lui, solamente nel cervello e nelle sue parti accessorie, l'altra, invece, in tutto il resto dell'organismo. Il contrasto costante che egli dimostra esserci tra l'una e l'altra corrisponde a quello che, nei miei scritti, sussiste tra la volontà e l'intelletto. Egli, in quanto anatomista e fisiologo, prende le mosse dal lato oggettivo, vale a dire dalla coscienza di altre cose; io, in quanto filosofo, dal lato soggettivo, dall'autocoscienza; ed è ora una gioia vedere che, come le voci di un duetto, procediamo | armonicamente, anche se ciascuno di noi fa sentire qualcosa di diverso. Chi vuole comprendere me, perciò, legga lui; e chi vuole comprendere lui più a fondo di quanto lui abbia compreso se stesso, legga me. Nell'articolo 4 Bichat ci mostra che la vita organica si origina prima e si spegne dopo quella animale e che, conseguentemente, dato che quest'ultima non smette di operare nemmeno durante il sonno, ha una durata quasi doppia di quella dell'altra; negli articoli 8 e 9, poi, ci mostra come la vita organica faccia tutto alla perfezione subito e autonomamente, mentre quella animale ha bisogno di un lungo esercizio e di un lungo addestramento. Ma le cose più interessanti sono quelle contenute nel sesto articolo, nel quale Bichat mette in evidenza che la vita animale è in tutto e per tutto circoscritta alle operazioni intellettuali, ragion per cui procede in modo freddo e senza alcuna partecipazione, mentre gli affetti e le passioni hanno la loro sede nella vita organica, anche se le oc-

297

casioni che le originano si trovano in quella animale, vale a dire nella vita cerebrale: ci sono qui dieci pagine magnifiche, che vorrei poter trascrivere per intero. A p. 50<sup>36</sup> dice: «Il est sans doute étonnant, que les passions n'ayent jamais leur terme ni leur origine dans les divers organes de la vie animale: qu'au contraire les parties servant aux fontions internes, soient constamment affectées par elles, et même les déterminent suivant l'état où elles se trouvent. Tel est cependant ce que la stricte observation nous prouve. Je dis d'abord que l'effet de toute espèce de passion, constamment étranger à la vie animale, est de faire naître un changement, une altération quelconque dans la vie organique»<sup>37</sup>. Spiega poi dettagliatamente come la collera produca effetti sulla circolazione sanguigna e sul battito cardiaco, quindi come su di essi producano effetti la gioia e, infine, la paura; dopo di questo mostra come il polmone, lo stomaco, l'intestino, il fegato, le ghiandole e il pancreas siano affetti da quei moti dello spirito e da altri simili, e come l'affanno diminuisca la nutrizione; poi però spiega come la vita animale – vale a dire quella cerebrale – non venga toccata da tutto questo, e proceda tranquillamente il proprio cammino. Egli si appoggia anche al fatto che noi, per alludere alle operazioni intellettuali, portiamo la mano alla testa, mentre quando vogliamo esprimere il nostro amore, la gioia, la tristezza, o l'odio, la poniamo sul cuore, sullo stomaco, sul ventre, e osserva che dovrebbe essere davvero un cattivo attore quello che, parlando dei propri affanni, si toccasse la testa, e, parlando del proprio | sforzo mentale, si toccasse il cuore; e osserva anche che, mentre gli intellettuali fanno risiedere la cosiddetta anima nella testa, la gente comune indica sempre con espressioni corrette la differenza, che avverte con chiarezza, fra l'intelletto e le affezioni della volontà, dato che, per esempio, parla di una bella testa, di una testa acuta, di una testa fina, mentre dice: un buon cuore, un cuore appassionato; così anche «la collera mi ribolle nelle vene, mi fa venire un travaso di bile – le mie viscere fanno i salti di gioia – la gelosia mi avvelena il sangue», e così via. «Les chants son le langage des pas-

298

<sup>36</sup> [Della terza edizione, pubblicata nel 1805.]

<sup>37</sup> [«È senza dubbio singolare che le passioni non abbiano mai termine né origine nei diversi organi della vita animale; e che, al contrario, le parti che servono alle funzioni interne siano perennemente affette da esse, e anzi le determinino a seconda dello stato in cui esse si trovano. Eppure è proprio ciò che un'osservazione attenta ci dimostra. Dico anzitutto che l'effetto di ogni specie di passione, che rimane sempre estraneo alla vita animale, è quello di produrre un cambiamento, un'alterazione qualsiasi nella vita organica».]



sions, de la vie organique, comme la parole ordinaire est selui de l'entendement, de la vie animale: la déclamation tient le milieu, elle anime la langue froide du cerveau, par la langue expressive des organes intérieurs, du coeur, du foie, de l'estomac etc.»<sup>38</sup>. La sua conclusione è: «La vie organique est le terme où aboutissement, et le centre d'où partent les passions»<sup>39</sup>. Non c'è niente di più adatto di questo libro eccellente e fondamentale per confermare e chiarire che il corpo è solo la *v o l o n t à* stessa incarnata (vale a dire la volontà intuita per mezzo delle funzioni cerebrali, ossia attraverso tempo, spazio e causalità), dal che segue che la volontà è la realtà primaria e originaria, mentre l'intelletto, in quanto mera funzione del cervello, è invece quella secondaria e derivata. Ma quel che, nel ragionamento di *B i c h a t*, è particolarmente degno di ammirazione è il fatto che questo grande anatomista, seguendo la strada delle sue considerazioni puramente fisiologiche, è arrivato persino a spiegare l'immodificabilità del *c a r a t t e r e m o r a l e* a partire dal fatto che solo la *v i t a a n i m a l e*, ossia la funzione del cervello, subisce l'influenza dell'educazione, dell'esercizio, dell'istruzione e dell'abitudine, mentre il *c a r a t t e r e m o r a l e* appartiene alla *v i t a o r g a n i c a* (vita che non è modificabile dall'esterno), ossia a tutte le altre parti del corpo. Non posso esimermi dal riprodurre qui il passo in questione, che si trova nel § 2 dell'articolo 9<sup>40</sup>. «Telle est donc la grande différence des deux vies de l'animal (quella cerebrale o animale, e la vita organica) par rapport à l'inégalité de perfection des divers systèmes de fonctions, dont chacune résulte; savoir, que dans l'une la prédominance ou l'infériorité d'un système, relativement aux autres, tient presque toujours à l'activité ou à l'inertie plus grandes de ce système, à l'habitude | d'agir ou de ne pas agir; que dans l'autre, au contraire, cette prédominance ou cette infériorité sont immédiatement liées à la texture des organes, et jamais à leur éducation. Voilà pourquoi le tempérament physique et le *c a r a c t è r e m o r a l* ne sont point susceptibles de changer par l'éducation, qui modifie si prodigieusement les actes de la vie animale; car, comme nous l'avons

<sup>38</sup> «I canti sono il linguaggio delle passioni, della vita organica, come la parola in senso proprio è quello dell'intelletto, della vita animale: la declamazione si trova nel mezzo, anima il linguaggio freddo del cervello con il linguaggio espressivo degli organi interni, del cuore, del fegato, dello stomaco, ecc.» (BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* cit., p. 68).]

<sup>39</sup> «La vita organica è il termine al quale sono destinate le passioni, e il centro dal quale si dipartono» (*ibid.*, p. 71).]

<sup>40</sup> [Cfr. le pp. 175-77 dell'edizione citata.]

vu, tous deux appartiennent à la vie organique. Le caractère est, si je peux m'exprimer ainsi, la physionomie des passions; le tempérament est celle des fonctions internes: or les unes et les autres étant toujours les même, ayant une direction que l'habitude et l'exercice ne dérangent jamais, il est manifeste que le tempérament et le caractère doivent être aussi soustraits à l'empire de l'éducation. Elle peut modérer l'influence du second, perfectionner assez le jugement et la réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, fortifier la vie animale, afin qu'elle résiste aux impulsions de l'organique. Mais vouloir par elle dénaturer le caractère, adoucir ou exalter les passions dont il est l'expression habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c'est une entreprise analogue à celle d'un médecin qui essaierait d'élever ou d'abaisser de quelques degrés, et pour toute la vie, la force de contraction ordinaire au coeur dans l'état de santé, de précipiter ou de ralentir habituellement le mouvement naturel aux artères, et qui est nécessaire à leur action etc. Nous observerions à ce médecin, que la circulation, la respiration etc. ne sont point sous le domaine de la volonté (arbitrio), qu'elles ne peuvent être modifiées par l'homme, sans passer à l'état maladif etc. Faisons la même observation à ceux qui croient qu'on change le caractère, et par-là même les *p a s s i o n s*, puisque celles-ci sont un produit de l'action de tous les organes internes, ou qu'elles y ont au moins spécialement leur siège»<sup>41</sup>. Il lettore che abbia qualche dimestichez-

<sup>41</sup> [«È questa dunque la grande differenza tra le due vite dell'animale, in rapporto all'ineguale perfezione dei diversi sistemi di funzioni da cui risulta ciascuna di esse; sapere che nell'una la predominanza o l'infiorità di un sistema rispetto agli altri è quasi sempre in relazione con la maggiore attività o la maggiore inerzia di quel sistema, all'abitudine di agire o di non agire; e che nell'altra, al contrario, questa predominanza o questa inferiorità sono connesse in modo immediato alla disposizione degli organi, mai alla loro educazione. Ecco perché il temperamento fisico e il carattere morale non sono in alcun modo suscettibili di cambiare a opera dell'educazione, la quale modifica in modo così prodigioso le azioni della vita animale; giacché, come abbiamo visto, tutti e due appartengono alla vita organica. Il carattere è, se così posso esprimermi, la fisionomia delle passioni, il temperamento quella delle funzioni interne; ora, essendo le une e le altre sempre le stesse, e avendo una direzione alla quale né l'abitudine né l'esercizio possono arrecare disturbo, è evidente che il temperamento e il carattere debbono a loro volta essere sottratti al dominio dell'educazione. Quest'ultima può moderare l'influenza del secondo, perfezionare in modo considerevole il giudizio e la riflessione, per rendere il loro dominio superiore al suo, può rafforzare la vita animale, per consentirle di resistere agli impulsi di quella organica. Ma proporsi, per mezzo dell'educazione, di snaturare il carattere, di addolcire o di esaltare le passioni, delle quali proprio il carattere è l'espressione abituale, di ampliare o di ridurre la loro sfera, questa è un'impresa analoga a quella di un medico che tentasse di aumentare o di abbassare di qualche grado, e per tutta la vita, la normale forza di contrazione di un cuore sano, di accelerare o di rallentare il movimento naturale delle arterie, quel movimento che è necessario alla loro azione, ecc. A quel medico faremmo osservare che la circolazione, la respirazione, ecc., non sono in alcun modo

za con la mia filosofia può immaginare quanto grande sia stata la mia gioia quando, nelle convinzioni che quest'uomo straordinario, che è stato così prematuramente strappato al mondo, si è formato in un campo del tutto diverso dal mio, ho trovato quasi la controprova delle mie.

300 | Una conferma specifica di questa verità, ossia del fatto che l'organismo è semplicemente il rendersi visibile della volontà, ci è data anche dal fatto che quando cani, gatti, galli da cortile, o magari anche altri animali, mordono in uno stato di rabbia violentissima, le ferite diventano mortali; anzi, se sono inferte da un cane, possono provocare l'idrofobia nella persona che le ha subite anche senza che il cane sia o diventi in seguito rabbioso. Giacché la collera estrema è appunto solo la più determinata e la più violenta volontà di annientare il proprio oggetto; il che ora si mostra proprio nel fatto che in questo caso la saliva acquisisce istantaneamente una forza nociva, che agisce in modo quasi magico, e prova così che volontà e organismo sono in verità una cosa sola. E questo lo si capisce anche dal fatto che un dispiacere molto forte può dare al latte materno una composizione così nociva che il poppante muore immediatamente in preda alle convulsioni (Most, *Ueber sympathetische Mittel*, p. 16)<sup>42</sup>.

*Annotazione su ciò che è stato detto a proposito di Bichat.*

B i c h a t, come si è detto sopra, ha gettato uno sguardo in profondità nella natura umana e, in questo modo, ne ha data un'esposizione estremamente ammirevole, che appartiene ai pensieri più profondi dell'intera letteratura francese. Adesso invece ecco che tutto d'un tratto si presenta, sessant'anni dopo, il signor F l o u r e n s che, nel suo scritto *De la vie et de l'intelligence*<sup>43</sup>, si mette a polemizzare e, senza troppe cerimonie, dichiara che tutto quello che B i c h a t ha messo in luce a proposito di questo importante argomento, che gli era per di più estremamente congeniale, è falso. E cos'è che mette in campo contro di lui? Argomenti contrari

sottoposte al dominio della volontà, che esse non possono essere modificate dall'uomo senza che ciò conduca a una condizione di malattia, ecc. La stessa osservazione facciamola a coloro i quali credono che il carattere possa essere cambiato, e che, con il carattere, possano esserlo anche le passioni, poiché queste ultime sono un prodotto dell'azione di tutti gli organi interni, o, quanto meno, hanno in essi la loro sede specifica».]

<sup>42</sup> [Cfr. G. F. MOST, *Die sympathetischen Mittel und Curmethoden*, Eberstein und Otto, Rostock 1842.]

<sup>43</sup> [M. J. P. FLOURENS, *De la vie et de l'intelligence* («La vita e l'intelligenza»), Garnier frères, Paris 1858'.]

ai suoi? Macché: affermazioni contrarie<sup>44</sup> e autorità che in verità appaiono tanto inammissibili quanto strane: vale a dire Cartesio – e Gall! – Il signor Flourens è infatti di fede cartesiana, e per lui, ancora | nel 1858, D e s c a r t e s è ancora «le philosophe par excellence»<sup>45</sup>. – Ora, Cartesio è certamente un uomo importante, ma solo in quanto pioniere: in tutti i suoi dogmi, al contrario, non c'è una sola parola di vero, e richiamarsi al giorno d'oggi a lui come a un'autorità è davvero ridicolo: nel XIX secolo, infatti, un cartesiano è in filosofia ciò che sarebbero un tolemaico in astronomia o uno stahlian in chimica. Ora però, per il signor Flourens i dogmi di Cartesio sono degli articoli di fede. Cartesio ha insegnato: «Les volontés sont des pensées»<sup>46</sup>; dunque è così, anche se chiunque sente dentro di sé che volere e pensare sono diversi come il bianco e il nero; per questo in precedenza, nel capitolo 19, ho potuto esporre e spiegare la questione diffusamente, approfonditamente e seguendo sempre il filo conduttore dell'esperienza. Ma al di sopra di tutto stanno, secondo Cartesio – l'oracolo del signor Flourens! – due sostanze radicalmente diverse, il corpo e l'anima; conseguentemente il signor Flourens, essendo un cartesiano ortodosso, dice: «Le premier point est de séparer, même par les mots, ce qui est du corps de ce qui est de l'âme» (I, 72)<sup>47</sup>. Ci insegna poi che quest'«âme réside uniquement et exclusivement dans le cerveau» (II, 137)<sup>48</sup>; dal quale essa, stando a un passo di Cartesio, invia come corrieri ai muscoli gli *spiritus animales*<sup>49</sup>, pur potendo essa stessa essere affetta solo dal cervello, dal che segue che le passioni hanno la loro sede (*siège*) nel cuore, che da esse viene alterato, ma il loro posto (*place*) nel cervello. Così, proprio così parla in

301

<sup>44</sup> «Tout ce qui est relatif à l'entendement appartient à la vie animale», dit Bichat, et jusque-là point de doute; «tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique», – et ceci est absolument faux. – Davvero?! – decrevit Florentius magnus. [«Tutto ciò che è relativo all'intelletto appartiene alla vita animale», dice Bichat, e sin qui non c'è alcun dubbio; «tutto ciò che è relativo alle passioni appartiene alla vita organica», – e questo è assolutamente falso.]

<sup>45</sup> [Il filosofo per eccellenza.]

<sup>46</sup> [Le volontà sono pensieri.]

<sup>47</sup> [«Il primo punto è di separare, persino con le parole, ciò che è proprio del corpo da ciò che è proprio dell'anima».]

<sup>48</sup> [«Quest'anima ha la sua sede unicamente ed esclusivamente nel cervello».]

<sup>49</sup> [Ne *Le passioni dell'anima*, Parte I, art. 7, Cartesio spiega che i nervi «sono come piccoli filamenti, o come piccoli tubi che provengono tutti dal cervello e contengono, come lui, una certa aria o vento assai sottile, che viene chiamato spiriti animali (*esprits animaux*)» (trad. it. in R. DESCARTES, *Opere 1637-1649*, con testo originale a fronte, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, pp. 2338-39).]

effetti l'oracolo del signor Flourens, il quale ne è così entusiasta che lo ripete a pappagallo addirittura due volte (II, 33 e II, 135), per poter riportare una vittoria sicura su quell'ignorante di Bichat, dato che quest'ultimo non conosce né l'anima né il corpo, ma solamente una vita animale e una vita organica, e degnandosi di insegnargli qui che si devono distinguere chiaramente le parti nelle quali hanno la loro sede (*siègent*) le passioni da quelle che ne sono affette. Ciò significa che dunque le passioni agiscono in un luogo, ma si trovano in un altro. Le cose materiali sono solite esercitare la loro azione solo là dove si trovano, ma con un'anima immateriale di tal fatta le cose possono anche stare in un altro modo. Chissà mai cosa avranno voluto pensare propriamente lui e il suo oracolo con questa distinzione tra *place* e *siège*, | tra *sièger* e *affecter*? – L'errore fondamentale del signor Flourens e del suo Cartesio deriva propriamente dal fatto che essi confondono i motivi, o le occasioni, delle passioni – che, in quanto rappresentazioni, si trovano senz'altro nell'intelletto, vale a dire nel cervello –, con le passioni vere e proprie – le quali, in quanto movimenti della volontà, si trovano in tutto il corpo, il quale (come sappiamo) è la volontà stessa in quanto intuita. – La seconda autorità del signor Flourens, come si è detto, è Gall. Senza dubbio, all'inizio di questo ventesimo capitolo (e in effetti sin dall'edizione precedente) ho detto: «L'errore più grosso nella frenologia di Gall è di aver ricondotto anche le qualità morali a degli organi del cervello». Solo che ciò che io biasimo e respingo è proprio ciò che il signor Flourens loda e ammira, giacché costui porta nel cuore le parole di Cartesio: «Les volontés sont des pensées». Ragion per cui egli dice, a p. 144: «Le premier service que Gall a rendu à la physiologie (?) a été de rammener le moral à l'intellectuel, et de faire voir que les facultés morales et les facultés intellectuelles sont des facultés du même ordre, et de les placer toutes, autant les unes que les autres, uniquement et exclusivement dans le cerveau»<sup>50</sup>. In certo qual modo tutta la mia filosofia, ma in particolare il capitolo 19 di questo volume, consiste nella confutazione di questo errore fondamentale. Il signor Flourens, invece, non si stanca mai di esaltare proprio questo errore come una grande verità, e Gall come il suo scopritore; a p. 147, per esempio: «Si

<sup>50</sup> [«Il primo servizio reso da Gall alla fisiologia è stato quello di ricondurre il morale all'intellettuale, e di far vedere che le facoltà morali e le facoltà intellettuali sono facoltà del medesimo ordine, e di collocarle tutte, le une e le altre, unicamente ed esclusivamente nel cervello».]

j'en étais à classer les services que nous a rendu Gall, je dirais que le premier a été de rammener les qualités morales au cerveau»<sup>51</sup>. – A p. 153: «Le cerveau seul est l'organe de l'âme, et de l'âme dans toute la plénitude de ses fonctions» (si vede che, al nocciolo della questione, c'è ancora e sempre l'anima come sostanza semplice di Cartesio); «il est le siège de toutes les facultés morales, comme de toutes les facultés intellectuelles. – Gall a rammené le moral à l'intellectuel, il a rammené les qualités morales au même siège, au même organe, que les facultés intellectuelles»<sup>52</sup>. – Dobbiamo proprio vergognarci, io e Bichat, dinanzi a tanta sapienza! – Ora, però, parliamo sul serio: che cosa ci può essere di più umiliante, o piuttosto di più scandaloso, del vedere respinto ciò che è giusto e che è stato pensato a fondo e, per contro, vedere decantato ciò che è falso | e assurdo? Dello sperimentare che verità importanti, celate in profondità e perciò raggiunte solo tardi e con difficoltà, vengono nuovamente sradicate e che al loro posto rispunta il vecchio e stupido errore che già era stato vinto? Anzi, del dover addirittura temere che, procedendo in questo modo, vadano perduti i progressi dell'umano sapere, conseguiti al prezzo di fatiche così grandi? Stiamo pure tranquilli: giacché «magna est vis veritatis et praevalerit»<sup>53</sup>. – Il signor Flourens è incontestabilmente un uomo che ha molti meriti, che ha però conseguito principalmente per via sperimentale. Ora, però, le verità più importanti sono proprio quelle che non si possono ricavare dall'esperienza, ma solo con la riflessione e con un'intelligenza penetrante. È dunque in questo modo che anche Bichat, grazie alla sua capacità di riflettere e grazie alla sua perspicacia, ha qui portato alla luce una verità di quelle che sono destinate a rimanere inaccessibili agli sforzi sperimentali del signor Flourens, persino se costui, da cartesiano autentico e consequenziale, torturasse a morte centinaia di animali in più. Egli avrebbe però dovuto accorgersi a tempo debito della cosa e avrebbe dovuto pensare: «Bada a te, caprone, che brucia!» Solo che la presunzione e la sufficienza – che solo una superficialità unita alla falsa convinzione possono conferire,

<sup>51</sup> [«Se dovessi classificare i servizi che ci ha reso Gall, direi che il primo è stato quello di ricondurre le qualità morali al cervello».]

<sup>52</sup> [«Solo il cervello è l'organo dell'anima, e dell'anima in tutta la pienezza delle sue funzioni; esso è la sede di tutte le facoltà intellettuali. – Gall ha ricondotto il morale all'intellettuale, ha ricondotto le qualità morali alla medesima sede, al medesimo organo a cui appartengono le facoltà intellettuali».]

<sup>53</sup> [«La forza della verità è grande, e prevarrà» (Esdra, III, 4, 41).]

e con le quali il signor Flourens si mette a confutare, addirittura a rimproverare, a superare, anzi, quasi a deridere un pensatore come B i c h a t, servendosi di mere asserzioni contrarie alle sue, di opinioni da vecchiette e di autorità inconsistenti – hanno la loro origine nel mondo accademico e nei suoi scranni, dai quali troneggiano e si salutano come *illustre confrère*<sup>54</sup> dei signori che non possono proprio fare a meno di ritenersi i migliori che mai siano esistiti, di ritenersi degli oracoli e, conseguentemente, di decretare ciò che è falso e ciò che è vero. Questo mi induce e mi giustifica a dire una buona volta senza reticenze che gli spiriti effettivamente superiori e privilegiati, i quali di tanto in tanto vengono al mondo per illuminare gli altri, e ai quali certamente anche B i c h a t appartiene, sono tali «per grazia di Dio» e stanno perciò alle accademie (nelle quali è stato loro riservato per lo più il quarantunesimo scranno) e ai loro *illustres confrères* come i principi di sangue stanno ai numerosi rappresentanti del popolo pescati dalla massa. Dovrebbero perciò, i signori accademici (ce n'è | sempre a bizzeffe), essere messi in guardia da un segreto riguardo dall'urtarsi con uno spirito di tal fatta a meno che non abbiano delle ragioni validissime da opporgli, e non delle mere contro-affermazioni e dei richiami ai *placita* di Cartesio, il che, al giorno d'oggi, è assolutamente ridicolo.

<sup>54</sup> [Illustri confratelli.]

## Capitolo 21

Uno sguardo retrospettivo e una considerazione più generale

Se l'intelletto non avesse, come i due capitoli precedenti hanno messo in evidenza, una natura secondaria, allora tutto ciò che si realizza senza il suo contributo (vale a dire senza l'intervento della rappresentazione, com'è il caso, per esempio, della generazione, dello sviluppo e della conservazione dell'organismo, della guarigione delle ferite, della sostituzione o dell'integrazione sostitutiva delle parti mutilate, della crisi salutare nelle malattie, delle opere dell'impulso produttivo degli animali e delle creazioni dell'istinto in generale), non riuscirebbe così infinitamente migliore e più perfetto di ciò che si verifica con l'ausilio dell'intelletto, ossia di tutte le realizzazioni e di tutte le opere coscienti e intenzionali dell'uomo che, a confronto di quelle altre, sono solo raffazzonate. In generale, con n a t u r a si intende qualcosa che agisce, muove, crea, senza la mediazione dell'intelletto. Ora, che questo qualcosa sia appunto identico a ciò che rinveniamo in noi stessi come v o l o n t à è l'unico argomento di questo secondo libro, come anche del saggio *La volontà nella natura*. La possibilità di questa conoscenza fondamentale si basa sul fatto che, in n o i, questo qualcosa viene illuminato immediatamente dall'intelletto, il quale qui fa la sua comparsa sotto forma di autocoscienza. Se così non fosse, lo conosceremmo altrettanto poco sia dentro sia fuori di noi e saremmo costretti ad arrestarci per sempre dinanzi all'imperscrutabilità delle forze della natura. Noi, se vogliamo cogliere l'essenza della volontà in se stessa e, così facendo, penetrare in profondità, per quanto è possibile, nella natura, dobbiamo comportarci come se l'aiuto dell'intelletto non ci fosse.

È per questo che, detto per inciso, direttamente agli antipodi rispetto a me c'è il filosofo A n a s s a g o r a, dato che egli ha assunto arbitrariamente, come principio primo e originario dal quale tutto deriva, un νοῦς, una Intelligenza, una realtà | capace di rappresentazione, e si ritiene che sia stato lui il primo a sostenere un punto di vista di questo genere. Conformemente a questa teo-

ria, il mondo, prima di esistere in se stesso, esisterebbe nella pura rappresentazione; per me invece è la volontà incosciente quella che sta al fondo della realtà delle cose, e il suo sviluppo dev'essere già avanzatissimo prima di giungere finalmente, nella coscienza animale, alla rappresentazione e all'intelligenza; sí che, per me, il pensiero è l'ultimissimo a fare la sua comparsa. Comunque, secondo la testimonianza di Aristotele (*Metafisica*, I, 4), anche Anassagora stesso non ha saputo che farci con il suo νοῦς: lo ha solo fissato, e poi lo ha lasciato lí come un santo dipinto all'ingresso di una chiesa, senza servirsene per le sue spiegazioni della natura se non nei casi disperati, quando non sapeva come aiutarsi altrimenti<sup>1</sup>. – Tutta la teologia fisica è una concretizzazione dell'errore contrapposto alla verità che abbiamo enunciato all'inizio di questo capitolo, consistente nel ritenere che le cose si formano nel modo piú compiuto grazie alla mediazione dell'intelletto. Ed è proprio per questo che essa sbarra la strada a qualsiasi indagine approfondita della natura.

Dal tempo di Socrate fino ai giorni nostri troviamo che uno degli oggetti principali delle continue dispute dei filosofi è quell'*ens rationis* chiamato anima. Noi vediamo che la maggior parte di loro ne afferma l'immortalità, il che vuol dire l'essenza metafisica; altri però, appoggiandosi a fatti che provano incontestabilmente la completa dipendenza dell'intelletto dagli organi corporei, sostengono instancabilmente l'esatto opposto. L'anima è stata assunta da tutti e soprattutto come un che di assoluto e semplice, giacché proprio in questo modo si riteneva di poterne dimostrare l'essenza metafisica, l'immaterialità e l'immortalità, benché tali caratteri non conseguano affatto necessariamente da essa. Infatti, sebbene noi possiamo pensare la distruzione di un corpo sensibile solo come risultato di una scomposizione nelle parti che lo costituiscono, da questo tuttavia non segue che la distruzione di un essere semplice, del quale in ogni caso non abbiamo alcun concetto, non possa realizzarsi in qualche altro modo, per esempio scomparendo a poco a poco. Io, invece, incomincio con l'eliminare il presupposto che fa del nostro essere cosciente soggettivo – dell'io  
306 – un che di semplice: dimostro infatti che | le manifestazioni dalle

<sup>1</sup> [Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 4, 985a17 sgg.: «Lo stesso Anassagora, in effetti, nella costruzione dell'universo si serve dell'Intelligenza come di un *deus ex machina*, e solo quando si trova in difficoltà nel dar ragione della necessità di qualche cosa trae in scena l'Intelligenza; per il resto, invece, come causa delle cose che avvengono pone tutto, tranne che l'Intelligenza» (trad. it. di G. Reale, *Vita e pensiero*, Milano 1993, vol. II, p. 23).

quali si fa derivare questa semplicità hanno due fonti assai diverse, e che l'intelletto è senza dubbio condizionato fisicamente, la funzione di un organo materiale, dal quale quindi dipende e senza il quale è tanto impossibile quanto lo sarebbe l'atto dell'afferrare senza che ci fosse una mano. L'intelletto appartiene di conseguenza al mero fenomeno, del quale condivide dunque il destino. Io ho dimostrato che la volontà, viceversa, non è legata ad alcun organo particolare, ma è piuttosto presente ovunque, che è dovunque l'autentico principio del movimento e della creazione, e che, di conseguenza, è ciò che condiziona l'intero organismo, ciò che costituisce di fatto il sostrato metafisico dell'intero ambito del fenomeno; conseguentemente essa non è, com'è invece l'intelletto, un *posterius*, bensí un *prius* rispetto al fenomeno: è quest'ultimo a dipendere da essa, non viceversa. Il corpo però viene addirittura degradato a mera rappresentazione, in quanto è solo il modo in cui la volontà presenta se stessa nella rappresentazione dell'intelletto, o nel cervello. La volontà, viceversa, che in tutti i sistemi filosofici precedenti, per quanto diversi l'uno dall'altro essi siano, faceva la sua comparsa come uno degli ultimi risultati, nel mio sistema è invece il primo in assoluto. L'intelletto, in quanto mera funzione del cervello, è compromesso dal decadimento del corpo, mentre questo alla volontà non accade in alcun modo. Questa eterogeneità tra intelletto e volontà, unita alla natura secondaria del primo, ci consente di capire perché l'uomo, nel profondo della sua autocoscienza, percepisca se stesso come eterno e indistruttibile, e nondimeno non possa avere né *a parte ante*, né *a parte post*, alcun ricordo che vada al di là della durata della sua vita. Non voglio anticipare qui l'esame delle vere ragioni dell'indistruttibilità del nostro essere, che troverà posto nel quarto libro: ho voluto solo indicare il luogo al quale si connettono.

Ora però, che il corpo, con un'espressione certamente unilaterale e tuttavia, dal nostro punto di vista, corretta, venga indicato come una mera rappresentazione, dipende dal fatto che un ente che esiste come un che di esteso nello spazio e mutevole nel tempo, ma che in entrambi i casi è determinato in modo preciso da un nesso causale, è possibile solo nella rappresentazione, in quanto tutte quelle determinazioni si basano sulle sue forme, e dunque sul cervello, nel quale perciò un'esistenza di tal fatta si presenta come un che di oggettivo, vale a dire come un che di estraneo. È per questo che anche il nostro corpo può avere un'esistenza di questo genere solo in un cervello. La conoscenza | che io ho del mio corpo

come di un che di esteso, come di qualcosa che riempie uno spazio e che si muove, è infatti una conoscenza soltanto *m e d i a t a*: un'immagine nel mio cervello, che si produce per mezzo dei sensi e dell'intelligenza. *I m m e d i a t a m e n t e* il corpo mi è dato solo nell'azione muscolare e nel dolore o nel piacere, che fanno parte entrambi anzitutto e immediatamente della volontà. – L'unione di queste due diverse modalità di conoscenza del mio proprio corpo, però, fornisce in seconda battuta una consapevolezza ulteriore: che tutte le altre cose che hanno una modalità di esistenza oggettiva analoga a quella sopra descritta, che si realizza anzitutto solo nel mio cervello, non è che non esistano in alcun modo al di fuori di esso, ma debbono piuttosto da ultimo anche essere *i n s e s t e s s e* e ciò che, nell'autocoscienza, si rende visibile come *v o l o n t à*.

## Capitolo 22<sup>1</sup>

### Una considerazione oggettiva dell'intelletto

Si danno due modi fundamentalmente diversi di considerare l'intelletto; essi si basano su differenti punti di vista e per quanto, di conseguenza, siano l'uno l'opposto dell'altro, ciononostante debbono poter essere conciliati. – Uno è quello *s o g g e t t i v o* che, partendo dall'*i n t e r n o* e assumendo la *c o s c i e n z a* come data, mostra attraverso quale meccanismo il mondo si presenti in essa e come, in essa, si costruisca a partire dai materiali offerti dai sensi e dall'intelligenza. Come iniziatore di questo modo di vedere dobbiamo considerare *L o c k e*; *K a n t* lo ha condotto a una perfezione di gran lunga più elevata, e lo stesso ha fatto il nostro primo libro, unitamente ai suoi supplementi.

Il modo opposto di considerare l'intelletto è quello *o g g e t t i v o*: esso incomincia dall'*e s t e r n o*, assume come oggetto non la nostra coscienza, bensì gli enti consapevoli di sé | e del mondo che sono dati nell'esperienza esterna, ed esamina poi quale relazione abbia l'intelletto di questi ultimi con le altre loro qualità, in che modo esso sia stato possibile, in che modo sia diventato necessario, e che cosa esso fornisca loro. Questo punto di vista è quello empirico: assume il mondo e gli esseri animati che sono presenti in esso semplicemente come dati, e da essi prende le mosse. Si tratta, per conseguenza, di un punto di vista zoologico, anatomistico, fisiologico, che diventa filosofico solo unendosi al punto di vista superiore che è stato precedentemente acquisito. L'unico fondamento che sinora gli sia stato dato lo dobbiamo agli studiosi dell'anatomia animale e ai fisiologi, in particolare a quelli francesi<sup>2</sup>. Qui va menzionato soprattutto *C a b a n i s*, la cui eccellente opera, *Des rapports du physique au moral*<sup>3</sup>, è stata lungo il cammino della fi-

308

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 27 del primo volume.

<sup>2</sup> [Per il rapporto di Schopenhauer con i fisiologi francesi è da vedere il secondo capitolo del libro di S. BARBERA, *Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer*, Puf, Paris 2004, pp. 51 sgg.]

<sup>3</sup> [Cfr. P. J. G. CABANIS, *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802), 2<sup>a</sup> ed. rivista, corretta e aumentata, 2 voll., Crapart, Caille & Ravia, Paris 1805.]

siologia un'opera pionieristica. Contemporaneamente era attivo anche il celebre Bichat, che però si è occupato di una tematica assai più estesa. Qui va nominato lo stesso Gall, anche se il suo obiettivo principale era sbagliato. L'ignoranza e il pregiudizio hanno mosso a questo modo di vedere l'accusa di materialismo, poiché, attenendosi del tutto all'esperienza, non conosce la sostanza immateriale, l'anima. I più recenti progressi nella fisiologia del sistema nervoso, dovuti a Charles Bell<sup>4</sup>, Magendie<sup>5</sup>, Marshall Hall<sup>6</sup> e altri, hanno parimenti arricchito e corretto questo modo di vedere. Una filosofia che, come quella kantiana, ignora del tutto questo punto di vista relativo all'intelletto, è unilaterale e, proprio per questo, insufficiente. Essa lascia sussistere tra il nostro sapere filosofico e il nostro sapere fisiologico un immenso abisso, che ci condanna a non trovare mai appagamento.

Sebbene già quello che ho detto nei due capitoli precedenti a proposito della vita e dell'attività del cervello faccia parte di questo modo di vedere, come anche tutte le osservazioni dedicate ad esso che si trovano nel saggio sulla volontà della natura sotto la rubrica *Fisiologia delle piante*, e anche una parte di quelle che si trovano sotto la rubrica *Anatomia comparata*, non mi sembra affatto superfluo fornire qui la seguente esposizione dei risultati generali ottenuti.

309 Dello stridente contrasto reciproco che c'è tra i due modi contrapposti | sopra indicati di considerare l'intelletto ci si rende conto nel modo più chiaro se, spingendo all'estremo la questione, si tiene presente che ciò che l'uno assume immediatamente come pensiero riflessivo e come intuizione vivente, facendone il proprio materiale, per l'altro non è niente di più che la funzione fisiologica di uno dei nostri organi interni, il cervello; anzi, stando all'altro punto di vista si è autorizzati ad affermare che l'intero mondo oggettivo, così illimitato nello spazio, così infinito nel tempo, così imperscrutabile quanto alla sua perfezione, è propriamente solo un certo movimento o una certa affezione della massa molle che si trova nella scatola cranica. Ed ecco che, stupiti, ci si chiede: che cos'è questo cervello, la cui funzione produce un simile fenomeno di tutti i fenomeni? Che cos'è la materia che può essere raffinata e potenziata diventando questa massa molle al punto che la stimo-

<sup>4</sup> [Charles Bell (1774-1842), scopritore della funzione motrice delle radici spinali anteriori.]

<sup>5</sup> [Cfr. p. 331, nota 15.]

<sup>6</sup> [Cfr. p. 336, nota 29.]

lazione di alcune delle sue particelle diventa il sostegno che determina l'esistenza di un mondo oggettivo? Il timore di domande di questo genere ha spinto a ipostatizzare l'anima immateriale come sostanza semplice che risiede solo nel cervello. Noi diciamo, senza alcuna paura: anche questa massa molle, come ogni parte del mondo vegetale o animale, è una formazione organica uguale a tutti i suoi parenti meno importanti che abitano nella peggiore delle teste dei nostri fratelli privi di ragione, e giù giù fino al più piccolo di essi, a malapena capace di percezione; e tuttavia questa massa molle organica è l'ultimo prodotto della natura, che presuppone già tutti gli altri. In se stesso, però, e al di fuori della rappresentazione, anche il cervello, come tutto il resto, è volontà. *Esistere-per-un-altro*, infatti, è *essere-rappresentato*; *essere-in-sé* è *volere*. Dipende appunto da questo che noi non giungiamo mai in profondità all'interno delle cose seguendo una via puramente oggettiva; piuttosto, se noi cerchiamo di trovare al di fuori ed empiricamente il loro interno profondo, esso, sotto le nostre mani, si trasforma sempre di nuovo in qualcosa di esterno – il midollo dell'albero come la sua corteccia, il cuore di un animale come la sua pelle, l'album e il tuorlo dell'uovo come il guscio. L'interno profondo ci è invece a ogni istante accessibile se percorriamo la via *soggettiva*, dato che in questo caso noi lo ritroviamo in primo luogo in noi stessi come *volontà*, e dobbiamo, seguendo il filo conduttore dell'analogia con il nostro proprio essere, poter spiegare gli altri esseri, giungendo a comprendere che un essere in sé, indipendente dall'essere | conosciuto, vale a 310 dire indipendente dal suo presentarsi in un intelletto, è pensabile solo come un *volere*.

Se adesso, per quel che è possibile, torniamo alla concezione oggettiva dell'intelletto, allora troveremo che la necessità, o il bisogno, della conoscenza in generale sorge dal fatto che gli enti sono molteplici ed esistono come dei *separati*, e dunque dall'individuazione. Giacché, se ipotizziamo che esista un *unico* essere, esso non avrebbe bisogno di alcuna conoscenza: non avrebbe infatti nulla di diverso da sé e di cui perciò dovrebbe apprendere l'esistenza solo in modo mediato, attraverso la conoscenza, vale a dire per mezzo di immagine e concetto. Un essere di questo genere sarebbe appunto *esso stesso* già tutto in tutto, e dunque non gli resterebbe niente da conoscere, vale a dire niente di estraneo che potesse essere afferrato come qualcosa che gli sta di contro, come un oggetto. Se però consideriamo la

molteplicità degli enti, vediamo che ciascun individuo si trova in una condizione di isolamento rispetto a tutti gli altri, ed è a causa di tale condizione che si produce la necessità della conoscenza. Il sistema nervoso, mediante il quale il singolo animale diventa anzitutto consapevole di se stesso, è limitato dall'epidermide; solo che, sviluppandosi nel cervello sino a diventare intelletto, oltrepassa questo limite per mezzo della forma conoscitiva della causalità, che gli è propria, e in questo modo si produce in esso l'intuizione come coscienza delle altre cose, come un'immagine di enti che si trovano nello spazio e nel tempo e che mutano in modo conforme alla causalità. – In questo senso sarebbe più corretto dire: «Solo il diverso viene riconosciuto dal diverso», invece di dire, come fa Empedocle, che «solo il simile riconosce il simile»<sup>7</sup>, che è un principio assai incerto e ambiguo, sebbene non manchino punti di vista a partire dai quali è vero; com'è vero, detto per inciso, già quello di Helvétius, quando osserva, in modo tanto bello quanto azzeccato: «Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit: c'est une corde qui ne frémit qu'à l'unison»<sup>8</sup>; – il che si accorda con la parola di Senofane: «σοφὸν εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνωσόμενον τὸν σοφὸν» (*sapientem esse oportet eum, qui sapientem agniturus sit*)<sup>9</sup>, ed è un colpo al cuore. – Ora però, considerando di nuovo le cose dall'altro lato, sappiamo che, viceversa, la molteplicità del simile diventa possibile solo attraverso il tempo e lo spazio, e dunque attraverso le forme della nostra conoscenza. Lo spazio si produce solo quando il soggetto conoscente guarda fuori di sé: è il modo in cui il soggetto coglie qualcosa di diverso da sé. Abbiamo però appena detto che la conoscenza in generale è determinata dalla molteplicità e dalla diversità. Ciò significa che la conoscenza e la molteplicità, o l'individuazione, stanno e cadono insieme, in quanto si condizionano reciprocamente. – Di qui si può concludere che al di là del fenomeno, nell'essenza in sé di tutte le cose, alla qua-

<sup>7</sup> [Cfr. per esempio il fr. 109 del *Poema fisico*: «Con la terra, infatti, noi vediamo la terra, e con l'acqua l'acqua, | e con l'etere l'etere celeste, e con il fuoco il fuoco tremendo; | e l'amore vediamo con l'amore, e così l'astio con l'astio luttuoso» (trad. it. in EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Valla-Mondadori, Milano 1988<sup>3</sup>, p. 13).]

<sup>8</sup> [«Solo lo spirito sente lo spirito: è una corda che vibra all'unisuno» (HELVÉTIUS, *De l'esprit* cit., discorso II, cap. IV; ora in id., *Œuvres complètes*, Olms, Hildesheim 1969, vol. I-II, p. 47). Il passo è citato da Schopenhauer nell'originale francese.]

<sup>9</sup> [«Bisogna che sia sapiente chi vuol riconoscere un sapiente» (cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, Libro IX, cap. II, § 20; trad. it. cit., p. 359). Si tratterebbe, stando al dosografo, di una risposta che Senofane avrebbe dato a Empedocle, il quale gli aveva fatto osservare «che è impossibile trovare un uomo sapiente» (*ibid.*).]

le tempo e spazio, e perciò anche la molteplicità, debbono essere estranei, non può esistere nemmeno alcuna conoscenza. Questo il buddismo lo indica come *Pradschnā-Pārāmīta*, | vale a dire come l'aldilà di ogni conoscenza (a questo proposito si veda I. J. Schmidt, *Sul Maba-Jana e sul Pradschnā-Pārāmīta*)<sup>10</sup>. «Conoscere le cose in sé», nel senso più rigoroso della parola, sarebbe di conseguenza impossibile già per il fatto che dove incomincia l'essere in sé delle cose il conoscere viene a mancare, e ogni conoscenza è diretta fondamentalmente solo ai fenomeni. La conoscenza scaturisce infatti dalla limitazione, a causa della quale diventa necessaria per ampliare i propri limiti.

Considerato oggettivamente, il cervello è un'efflorescenza dell'organismo<sup>11</sup>; perciò, solo dove quest'ultimo abbia conseguito la sua massima perfezione e la sua massima complessità esso si presenta sviluppato al più alto livello. L'organismo, però, abbiamo imparato a conoscerlo, nel capitolo precedente, come oggettivazione della volontà: a quest'ultima deve perciò appartenere anche il cervello, in quanto è parte dell'organismo. Io inoltre, del fatto che l'organismo è solo il rendersi visibile della volontà, e dunque che esso è in se stesso volontà, ho ricavato che ogni affezione dell'organismo tocca contemporaneamente e immediatamente anche la volontà, vale a dire che viene percepita come qualcosa di piacevole o come qualcosa di doloroso. Tuttavia, a mano a mano che, con lo sviluppo sempre maggiore del sistema nervoso, la sensibilità aumenta, si presenta la possibilità che, negli organi di senso più nobili, vale a dire negli organi di senso oggettivi (la vista, l'udito), le affezioni estremamente delicate che corrispondono ad essi vengano percepite senza che questo tocchi di per sé e in modo immediato la volontà, vale a dire senza che siano dolorose o piacevoli, dato che esse entrano nella coscienza come sensazioni in sé indifferenti, come sensazioni meramente percepite. Ora però, nel cervello questo accrescimento della sensibilità raggiunge un grado così elevato che, a seguito delle impressioni sensibili che sono state ricevute, si produce addirittura una reazione che non proviene direttamente dalla volontà, ma è piuttosto anzitutt-

<sup>10</sup> [Cfr. I. J. SCHMIDT, *Über das Mahāyāna und das Pradschnā-Pārāmīta der Bauddhen*, «Memorie dell'Accademia di S. Pietroburgo», 1836.]

<sup>11</sup> [I curatori della già citata traduzione Gallimard dei *Supplementi* (pp. 2219-20, nota 133) richiamano l'attenzione sulla parola «efflorescenza», utilizzata qui da Schopenhauer, e ricordano che «la si trova impiegata per indicare il cervello in taluni fisiologi francesi del XIX secolo», per esempio J.-B. Demangeon, J.-C. Reil e F. Tiedemann.]



312 to una | reazione spontanea della funzione intellettuale, la quale compie il passaggio dall'intuizione sensibile immediatamente percepita alla sua causa; con il che, quando il cervello produce la forma dello spazio, si forma a un tempo l'intuizione di un oggetto estero. Il punto nel quale dalla sensazione sulla retina – la quale è sempre una mera affezione del corpo e, per questo, della volontà – l'intelletto opera il passaggio alla causa di quella sensazione – causa che esso, mediante la propria forma dello spazio, proietta come un che di esterno e di diverso dalla propria persona – lo si può perciò considerare come il confine tra il mondo come volontà e il mondo come rappresentazione, o anche come il luogo di nascita di quest'ultimo. Ora, però, nell'uomo la spontaneità dell'attività cerebrale – che, certo, in ultima istanza è fornita dalla volontà – procede ben al di là della semplice intuizione e della comprensione immediata delle relazioni causali; riesce cioè, a partire da quelle intuizioni, a costruire dei concetti astratti e a operare con essi, vale a dire che si spinge sino al pensare, che è ciò in cui consiste la sua ragione. I pensieri sono perciò quanto di più lontano vi sia dalle affezioni del corpo, le quali, poiché quest'ultimo è l'oggettivazione della volontà, possono anche, se aumentano d'intensità, trasformarsi subito in dolore negli organi di senso. Rappresentazione e pensiero, stando a quel che si è detto, possono essere considerati anche come l'efflorescenza della volontà, in quanto scaturiscono dalla più alta perfezione e dal massimo sviluppo dell'organismo, il quale ultimo, però, in se stesso e al di fuori della rappresentazione è la volontà. Certo, nella mia spiegazione l'esistenza del corpo presuppone il mondo della rappresentazione, in quanto anch'esso, come corpo od oggetto reale, c'è solo in essa; e, d'altra parte, la stessa rappresentazione presuppone in ugual misura il corpo, dato che si produce solo attraverso la funzione di un organo corporeo. Ciò che sta al fondo del fenomeno nella sua interezza, il solo elemento che nel fenomeno si presenti come esistente in se stesso e come originario, è esclusivamente la volontà: giacché è appunto quest'ultima che, proprio attraverso questo processo, assume la forma della rappresentazione, vale a dire che entra nell'esistenza secondaria di un mondo oggettivo, o del mondo della conoscibilità. – I filosofi prima di Kant, con poche eccezioni, hanno affrontato la spiegazione dello svolgersi del nostro conoscere dalla parte sbagliata. Hanno infatti preso le mosse da una presunta anima, da un'essenza la cui natura profonda e la cui funzione peculiare consisterebbero nel pensare – e in

313

effetti specificamente nel pensare astratto – con semplici concetti che apparterrebbero tanto più compiutamente all'anima quanto più si trovano lontani da ogni intuibilità (qui prego il lettore di andare a rivedere l'osservazione che si trova alla fine del § 6 del mio scritto per il concorso sul fondamento della morale). Quest'anima sarebbe misteriosamente capitata nel corpo, dove subirebbe solo dei disturbi nel suo puro pensare, già a opera delle impressioni sensibili e delle intuizioni, e ancor di più a opera dei desideri che la eccitano, e infine a opera degli affetti – anzi, delle passioni – che si sviluppano nuovamente da essi; l'elemento proprio e originario di quest'anima, invece, sarebbe il pensiero puro, astratto, consegnandosi al quale essa avrebbe come propri oggetti solo universali, concetti innati e *aeternas veritates*, e considererebbe molto inferiore a sé tutto quel che è intuitivo. Viene da qui anche il disprezzo con il quale ancora oggi i professori di filosofia menzionano parole come «sensibilità» e «sensibile», facendone anzi la fonte principale dell'immoralità; e ciò sebbene proprio i sensi – in quanto, uniti alle funzioni *a priori* dell'intelletto, producono l'intuizione – siano la fonte pura e innocente di ogni nostra conoscenza, la sola dalla quale ogni pensiero ricava il proprio contenuto. Verrebbe da credere che, quando quei signori parlano di sensibilità, pensino sempre e solo al sedicente sesto senso dei Francesi<sup>12</sup>. – Secondo quanto si è detto, dunque, nel processo del conoscere si è preso il suo ultimissimo prodotto, il pensiero astratto, come qualcosa di primo e originario, e si è dunque considerata, come si è detto, la questione alla rovescia. – Ora, come, secondo la mia esposizione, l'intelletto trae origine dall'organismo, e perciò dalla volontà, ragione per cui senza quest'ultima non potrebbe nemmeno esistere, così esso, senza la volontà, non troverebbe alcun materiale e non avrebbe alcun tipo di attività, poiché ogni realtà conoscibile altro non è che l'oggettivazione della volontà.

Ma non è solo l'intuizione del mondo esterno, ossia la coscienza delle altre cose, a essere condizionata dal cervello e dalle sue funzioni: anche l'autocoscienza lo è. La volontà in se stessa è priva di coscienza e rimane tale nella maggior parte delle sue manifestazioni fenomeniche. Perché essa acquisti coscienza di sé deve prodursi il mondo secondario della rappresentazione, così come la

<sup>12</sup> [I curatori della traduzione Gallimard dei *Supplementi* (p. 2220, nota 135) ipotizzano che vi possa essere qui un'allusione, da parte di Schopenhauer, alle ricerche dell'abate Du Bos, in particolare alle sue *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, 1791, II, sezioni XXI e XXII.]

314 luce | si rende visibile solo per mezzo dei corpi che la riflettono e, in loro assenza, si perde senza produrre alcun effetto nell'oscurità. Quando la volontà, allo scopo di comprendere le proprie relazioni con il mondo esterno, produce un cervello nell'individuo animale, in esso sorge anzitutto la coscienza di sé, mediante il soggetto del conoscere, che comprende le cose come esistenti e l'io come volente. Ciò significa che la sensibilità, la quale raggiunge il suo massimo sviluppo nel cervello, sebbene sia diffusa nelle sue diverse parti, deve prima di tutto riunire tutti i raggi della sua attività concentrandoli, per dir così, in un punto focale, il quale però non cade, come negli specchi concavi, all'esterno, bensì all'interno, come negli specchi convessi: grazie a questo punto essa traccia innanzitutto la linea del tempo, lungo la quale, perciò, si deve presentare tutto ciò che essa rappresenta e che costituisce la prima ed essenziale forma di ogni conoscere, o la forma del senso interno. Questo punto focale dell'intera attività cerebrale è ciò che Kant

\* Cfr. p. 356. ha chiamato unità sintetica dell'appercezione<sup>13</sup>: è solo per suo tramite che la volontà diventa cosciente di se stessa, in quanto questo fuoco dell'attività cerebrale – ossia il conoscente – concepisce se stesso come identico alla sua base specifica – il volente –, dalla quale ha avuto origine; ed è in questo modo che si produce l'io. Questo fuoco dell'attività cerebrale resta tuttavia in primo luogo un mero soggetto del conoscere e, come tale, è capace di essere lo spettatore freddo e disinteressato, la semplice guida e il consigliere della volontà, e anche di comprendere il mondo esterno in modo puramente oggettivo, senza riguardo alla volontà e al suo bene e al suo male. Ma, non appena si rivolge verso l'interno, riconosce la volontà come la base del fenomeno che gli è proprio e confluisce perciò insieme ad essa nella coscienza di un io. Quel punto focale dell'attività cerebrale (ossia il soggetto della conoscenza), in quanto punto indivisibile, è in effetti un che di semplice, ma non per questo è una sostanza (l'anima), bensì una semplice condizione<sup>14</sup>. Ciò di cui esso stesso è lo stato lo può conoscere solo indirettamente, come di riflesso: ma il venir meno di quella condizione non deve essere considerato come l'annientamento di ciò di cui esso è uno stato. Questo io c o n o s c e n t e e consapevole sta alla volontà, che è la base della sua manifestazio-

<sup>13</sup> [Cfr. *Supplementi*, cap. 20, pp. 321-22.].

<sup>14</sup> [Cfr., nella *Critica della ragione pura*, il capitolo della *Dialettica trascendentale* dedicato ai paralogismi della ragion pura (pp. 331 sgg.).]

ne fenomenica, come l'immagine nel fuoco | dello specchio concavo sta allo specchio stesso, e, come quest'ultimo, non ha che una realtà condizionata; anzi, in senso proprio, la sua realtà non è che meramente apparente. Ben lungi dall'essere il primo assoluto (come insegna, per esempio, Fichte), l'io conoscente si trova, in buona sostanza, al terzo posto, in quanto presuppone l'organismo il quale, a sua volta, presuppone la volontà. – Ammetto che tutto ciò che qui è stato detto è, propriamente, solo un'immagine, un'allegoria; ammetto anche che in parte ha valore ipotetico: solo che siamo arrivati a un punto al quale a malapena arrivano i pensieri, figuriamoci le dimostrazioni! Prego perciò di confrontare tutto questo con quanto ho diffusamente spiegato, a proposito di questo argomento, nel capitolo 20.

Ora, sebbene l'essenza in sé di ogni essente consista nella sua volontà e sebbene la conoscenza, insieme alla coscienza, sopraggiunga solo come un che di secondario nei gradi più alti del fenomeno, tuttavia troviamo che la differenza posta tra essente ed essente dalla presenza e dal diverso grado della coscienza e dell'intelletto è oltremodo grande e ricca di conseguenze. L'esistenza soggettiva della pianta ce la dobbiamo immaginare come un debole analogo, una mera ombra di piacere e di dispiacere; e anche in questo grado estremamente debole la pianta sa solo di sé, non di qualcosa che sia fuori di lei. Invece già il più infimo degli animali, quello che si trova più vicino alla pianta, è spinto dall'accrescersi e dal più preciso specificarsi dei bisogni a estendere la sfera della propria esistenza al di là dei confini del suo corpo. Ciò si verifica attraverso la conoscenza: esso ha una percezione confusa dell'ambiente che lo circonda più da vicino, dal quale gli derivano i motivi del suo agire, allo scopo della sua conservazione. Con ciò si presenta quindi il *medium dei motivi*, che è il mondo oggettivamente esistente nel tempo e nello spazio, il m o n d o c o m e r a p p r e s e n t a z i o n e , per quanto debole, confuso e appena albeggiante possa essere questo suo primo e infimo esemplare. Ma quel mondo si mostra con sempre maggiore chiarezza, con ampiezza e profondità sempre maggiori, a mano a mano che il cervello, nella serie ascendente degli organismi animali, si produce con sempre maggiore perfezione. Questo incremento nello sviluppo del cervello, e dunque dell'intelletto e della chiarezza della rappresentazione, in ciascuno di questi gradi sempre più elevati, è provocato da un b i s o g n o sempre crescente e sempre più complesso di queste manifestazioni fenomeniche della volontà. | È sempre

il bisogno quello che deve dare il primo impulso, giacché senza di esso la natura (vale a dire la volontà che in essa si oggettiva) non può produrre niente, tanto meno la più difficile delle sue realizzazioni, un cervello più perfetto; ciò consegue dalla sua *lex parsimoniae: natura nihil agit frustra et nihil facit supervacantem*<sup>15</sup>. Ha dotato ogni animale degli organi che sono necessari alla sua conservazione, delle armi che sono necessarie alla sua lotta, come ho spiegato esaurientemente nello scritto *Sulla volontà nella natura*, sotto la rubrica *Anatomia comparata*; secondo lo stesso criterio la natura ha dunque concesso a ciascuno di loro il più importante degli organi diretti verso l'esterno, il cervello, insieme all'intelletto, che ne è la funzione. Vale a dire che quanto più complesso divenne, in ragione del superiore sviluppo, il suo organismo, tanto più diversificati e specificamente determinati divennero anche i suoi bisogni e, conseguentemente, tanto più difficile e dipendente dalle circostanze diventò il procurarsi quanto era necessario a soddisfarli. L'animale a questo punto ebbe dunque bisogno di un orizzonte più vasto, di una comprensione più precisa, di una distinzione più corretta delle cose del mondo esterno, in tutte le circostanze in cui si presentano e in tutte le loro relazioni. Conformemente a ciò, vediamo che le facoltà rappresentative e i loro organi – il cervello, i nervi e gli organi di senso – si presentano in modo sempre più perfetto quanto più in alto saliamo nella scala degli animali; e, nella misura in cui si sviluppa il sistema cerebrale, il mondo esterno si rappresenta nella coscienza in modo sempre più chiaro, più diversificato, più perfetto. La comprensione di questo mondo esige ora un'attenzione sempre maggiore e, allo stadio finale, richiede che talvolta la sua relazione con la volontà debba momentaneamente essere persa di vista, proprio affinché quella comprensione possa diventare tanto più pura e corretta. Questo si verifica in modo netto solo nell'uomo: solo nell'uomo ha luogo una vera separazione del conoscere dal volere. Si tratta di una questione importante, alla quale qui mi limito ad accennare per indicare quale sia il suo posto e per poterla riprendere più avanti. – Anche quest'ultimo passo nell'espansione e nel perfezionamento del cervello, e quindi nell'accrescimento delle facoltà conoscitive, la natura tuttavia lo compie, come tutti gli altri, solo in conseguenza di un accrescimento dei bisogni, e dunque al ser-

<sup>15</sup> [«Legge della parsimonia: la natura non produce nulla di inutile o di superfluo». Cfr. anche il cap. 26.]

vizio della volontà. Ciò che quest'ultima ha di mira e che nell'uomo raggiunge è in effetti, in sostanza, quello stesso e niente di più di ciò che anche nell'animale costituisce il suo obiettivo: nutrizione e riproduzione. Per l'organismo dell'uomo, però, i requisiti richiesti per il conseguimento di quell'obiettivo sono aumentati, si sono ampliati e specificati a tal punto che, per il conseguimento dello scopo, è stato necessario – o, quanto meno, si è rivelato come il mezzo più semplice – un accrescimento dell'intelletto incomparabilmente più considerevole di quello che si era realizzato nei gradi precedenti. Ora però, dato che l'intelletto, in conformità alla propria essenza, è uno strumento che può avere degli usi quanto mai diversificati e che è ugualmente utilizzabile per il conseguimento degli scopi più diversi, la natura, fedele al proprio spirito di economia, ha potuto di qui in avanti rispondere a tutte le esigenze che sono state prodotte da bisogni divenuti così diversificati solo attraverso l'intelletto: essa perciò l'uomo lo ha messo lì, senza nulla che lo ricoprisse, senza mezzi naturali di difesa o strumenti di offesa, anzi, con una forza muscolare relativamente scarsa unita a una notevole fragilità e a una limitata resistenza alle circostanze sfavorevoli e alle privazioni, costringendolo a fare affidamento solo su quel grande strumento, accanto al quale ha mantenuto, ricavandole dal gradino immediatamente inferiore, quello della scimmia, soltanto le mani. Grazie dunque alla comparsa, in questo caso, di un intelletto che predomina in questo modo, non soltanto vengono però ad accrescersi infinitamente la comprensione dei motivi, la loro diversità e, in generale, l'orizzonte degli scopi, ma aumenta anche al massimo la chiarezza con la quale la volontà diventa consapevole di se stessa in seguito alla sopraggiunta limpidezza della coscienza nella sua interezza che, sostenuta dalla capacità del conoscere astratto, giunge ora sino alla perfetta ragionevolezza. Con questo però, come anche attraverso la veemenza della volontà – che è necessariamente presupposta, come sostegno, da un intelletto che si sia ampliato in questo modo – subentra un accrescimento di tutti gli effetti, anzi, la possibilità stessa delle passioni, che l'animale, propriamente, non conosce affatto. La violenza della volontà procede infatti di pari passo all'accrescersi dell'intelligenza, proprio perché quest'ultimo, propriamente, scaturisce sempre dall'accrescimento dei bisogni e dalle richieste pressanti della volontà; oltre a questo, comunque, l'una e l'altra si sostengono reciprocamente. La violenza del carattere, infatti, dipende dalla maggiore energia del battito cardiaco e

della circolazione sanguigna che aumentano, sul piano fisico, l'attività del cervello. D'altra parte, la chiarezza dell'intelligenza a sua volta accresce, per mezzo di una piú viva comprensione delle circostanze esterne, le emozioni suscitate da queste ultime. È per questo che, per esempio, i vitelli giovani si lasciano tranquillamente | radunare su di un carro e trascinare via, mentre i leoni giovani, solo che vengano separati dalla madre, si dimostrano costantemente inquieti e ruggiscono in continuazione dal mattino alla sera; e i bambini, in una situazione del genere, urlerebbero e si tormenterebbero sin quasi a morirne. La vivacità e l'impetuosità della scimmia stanno esattamente in rapporto con la sua già molto sviluppata intelligenza. Dipende proprio da questa relazione reciproca che l'uomo sia, in generale, capace di sofferenze molto maggiori di quelle delle quali è capace l'animale, ma anche che sia capace di una gioia maggiore in presenza di emozioni appaganti e liete. Allo stesso modo lo sviluppo dell'intelletto rende l'uomo piú sensibile dell'animale alla noia, ma diventa anche, se l'intelletto si presenta in un certo individuo in modo molto perfetto, una fonte inesauribile di divertimento. Nell'insieme, dunque, tra il fenomeno della volontà nell'uomo e quello nell'animale delle specie superiori sussiste la medesima relazione che c'è tra un suono di una certa tonalità e la sua quinta suonata due o tre ottave piú in basso. Anche tra le diverse specie animali, però, l'intelletto, e dunque la coscienza, si presentano in modi molto diversi e infinitamente graduati. Il mero analogo della coscienza, che pure dobbiamo attribuire alla pianta, sta all'essenza soggettiva, molto piú confusa, di un corpo inorganico all'incirca come la coscienza del piú basso tra gli animali sta a questa *quasi* coscienza della pianta. Ci possiamo raffigurare le innumerevoli sfumature nei gradi della coscienza con l'immagine delle diverse velocità che possiedono i punti di un disco che ruota posti a ineguali distanze dal centro. Ma l'immagine piú corretta, anzi, come ci insegna il nostro terzo libro, l'immagine naturale di questa gradualità ci è fornita dalla scala musicale in tutta la sua estensione, dal suono piú basso che si riesce a udire a quello piú alto. Ora però ciò che determina il grado di esistenza di un essere è il grado di coscienza. Ogni esistenza immediata, infatti, è un'esistenza soggettiva; l'esistenza oggettiva si trova nella coscienza di un altro essere, dunque solo per quest'ultimo, e quindi esiste solo mediatamente. È il grado di coscienza a rendere gli esseri così diversi gli uni dagli altri, così come a renderli uguali è la volontà, che è ciò che vi è di comune in tutti quanti.

Ciò che però abbiamo appena osservato tra pianta e animale, e poi tra le diverse specie di animali, lo si riscontra anche tra uomo e uomo. Anche qui, | cioè, la realtà secondaria, l'intelletto, pone, per mezzo della chiarezza della coscienza e della trasparenza del conoscere che da esso dipendono, una differenza fondamentale e sconfinatamente grande nella modalità dell'esistenza nel suo insieme, e perciò nel suo grado. Quanto piú la coscienza si è elevata, tanto piú trasparenti e coerenti sono i pensieri, tanto piú chiare le intuizioni, tanto piú intime le sensazioni. Ragion per cui tutto guadagna una profondità maggiore: la commozione, la malinconia, la gioia e il dolore. Le persone superficiali, ordinarie, non sono nemmeno capaci di provare una vera e propria gioia: vegetano apaticamente. Mentre a uno la coscienza, all'interno di una scarsa comprensione del mondo esterno, rammenta solo la sua propria esistenza, insieme ai motivi che debbono essere appresi allo scopo di conservarla e rasserenarla, per un altro essa è una *camera obscura* nella quale è raffigurato il macrocosmo:

Sente di avere un piccolo mondo  
che cova nel suo cervello  
che incomincia ad agire e a vivere  
e gli piacerebbe poterlo esprimere<sup>16</sup>.

La differenza della modalità complessiva di esistenza che è fissata dagli estremi delle gradazioni delle capacità intellettuali che sussistono tra uomo e uomo è così grande da far apparire trascurabile, al confronto, quella tra un re e un bracciante a giornata. E anche qui, come nelle specie animali, può essere documentata una relazione tra la veemenza della volontà e l'incremento dell'intelletto. Il genio è determinato da un temperamento passionale: un genio flemmatico è impensabile; sembra ci debba essere una volontà estremamente forte, e dunque smisuratamente piena di desiderio, se la natura l'ha dovuta fornire di un intelletto sviluppato in modo abnorme, che fosse commisurato ad essa; invece la ragione meramente fisica di questa situazione è segnalata dalla maggiore energia con cui le arterie del capo fanno muovere il cervello e ne aumentano il turgore. Non vi è dubbio tuttavia che l'altra e incomparabilmente piú rara condizione del genio è costituita dalla quantità, dalla qualità e dalla forma del cervello stesso. D'altra parte i flemmatici possiedono di regola capacità intellettuali molto

<sup>16</sup> [J. W. GOETHE, *Hans Sachsens poetische Sendung* («La vocazione poetica di Hans Sachs»), vv. 11-14, in *Sämtliche Werke*, a cura di I. Schmidt, Dkv, Frankfurt am Main 1994, p. 123].

mediocri; ed è proprio per questo che i popoli nordici, freddi e flemmatici, sono in generale sensibilmente inferiori, quanto alla mente, rispetto ai popoli meridionali, | vivaci e passionali; ciò è vero anche se, come ha assai giustamente sottolineato B a c o n e<sup>17</sup>, quando capita che un nordico sia molto dotato per natura, costui può raggiungere anche un grado di intelligenza che un meridionale non raggiungerà mai<sup>18</sup>. Di conseguenza è insensato, sebbene lo si faccia comunemente, assumere come parametro delle capacità intellettuali delle diverse nazioni i loro spiriti piú illustri, giacché questo significherebbe voler fondare la regola sulle eccezioni. Bisognerebbe piuttosto prendere in considerazione la maggiore quantità e la maggiore varietà possibile di persone di ciascuna nazione, giacché una rondine non fa primavera. – E qui c'è ancora da osservare che proprio quella passionalità che è condizione del genio, in collegamento con la sua vivace comprensione delle cose nella vita pratica, dove è la volontà a essere messa in giuoco, soprattutto negli eventi che accadono in modo inatteso, produce un'eccitazione degli affetti cosí intensa da disturbare e confondere l'intelletto; laddove il flemmatico, anche in queste circostanze, mantiene ancora, nonostante tutto, l'uso completo delle sue, pur molto piú ridotte, capacità intellettuali e, per questo, è in grado di fare molto di piú di quanto sia in grado di fare il piú grande tra i geni. Se dunque un temperamento passionale favorisce la condizione originaria dell'intelletto, uno flemmatico, invece, ne favorisce l'impiego. È per questo che il genio autentico è capace solo e soltanto di prestazioni di carattere speculativo, per compiere le quali può scegliere e attendere il tempo opportuno, che sarà precisamente quello nel quale la volontà sarà del tutto a riposo e non ci sarà onda che intorbidi il puro specchio della sua concezione del mondo; nella vita pratica, viceversa, il genio è maldestro e inutile, e perciò anche, il piú delle volte, infelice. È questo il senso con cui G o e t h e ha scritto i versi del suo *Tasso*<sup>19</sup>. Ora, come il genio autenti-

<sup>17</sup> *De augmentis scientiarum*, Libro VI, cap. III.

<sup>18</sup> [Cfr. F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, Libro VI, cap. III, confutazione del VI sofisma: «Nei climi piú caldi sorgono generalmente ingegni piú profondi, ma i migliori ingegni dei climi piú freddi superano anche i piú profondi dei climi piú caldi» (trad. it. *Della dignità e del progresso delle scienze*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1965, p. 319).]

<sup>19</sup> [Cfr. J. W. GOETHE, *Tasso*, in ID., *Teatro*, a cura di G. V. Amoretti, Utet, Torino 1967, pp. 235 sgg. Nel dramma, Torquato Tasso viene appunto presentato come l'emblema dell'uomo e dell'artista che, per la propria condizione superiore, è destinato a non orientarsi nella realtà che lo circonda: «È la problematicità dell'artista di fronte alla vita ed alla società; e, qui nel dramma, quella del Tasso che, compiuta la sua grande opera, vorrebbe inserirsi

co dipende dalla forza assoluta dell'intelletto, che si ottiene solo grazie a una smisurata impetuosità spirituale che sia ad essa adeguata, la grande superiorità nella vita pratica che è tipica di condottieri e statisti dipende invece dalla forza relativa dell'intelletto, ossia dal grado piú alto che quest'ultimo potrà raggiungere senza che gli affetti vengano eccessivamente eccitati e senza un'eccessiva impetuosità del carattere, il che consentirà loro di rimanere saldi al proprio posto anche in mezzo a una tempesta. Qui una volontà molto solida e un animo imperturbabile, uniti a un'intelligenza capace e sottile, sono sufficienti e | ciò che va al di là di essi diventa dannoso, giacché uno sviluppo troppo grande dell'intelligenza è addirittura d'ostacolo alla fermezza del carattere e alla risolutezza della volontà. È per questo che anche questo tipo di superiorità non è cosí fuori dalla norma ed è cento volte meno rara di quella dell'altro tipo; di conseguenza, in ogni tempo vediamo comparire grandi condottieri e grandi ministri, a patto solo che le circostanze esterne si rivelino favorevoli alla loro attività. I grandi poeti e i grandi filosofi, viceversa, si fanno attendere per secoli: ma l'umanità può ben accontentarsi di queste loro rare apparizioni, dato che le opere di costoro perdurano e non esistono solamente in funzione del presente, come accade invece alle prestazioni di quegli altri. – È del tutto conforme alla sopra menzionata legge della parsimonia della natura anche il fatto che quest'ultima, in genere, conceda l'eminenza spirituale a un numero ridottissimo di persone e il genio solo come la piú rara di tutte le eccezioni, e che doti invece la gran massa del genere umano di capacità intellettuali non superiori a quelle che sono richieste per la conservazione del singolo e della specie. I grandi bisogni del genere umano, che aumentano continuamente in forza della loro stessa soddisfazione, rendono infatti necessario che la maggior parte degli uomini trascorra la propria vita dedicandosi a lavori fisici pesanti e del tutto meccanici: ebbene, a che cosa dovrebbero servire a uomini di tal fatta uno spirito vivace, una fervida fantasia, un'intelligenza sottile, un acume penetrante? Qualità di questo genere non farebbero altro che rendere questa gente inetta e infelice. È dunque per questo che la natura, quanto al piú prezioso di tutti i suoi prodotti, ha proceduto sprecondone il meno possibile. Da questo punto

in questa società ed operare in questa realtà quasi come se la sua creazione poetica avesse annullato le distanze e superate le differenze. In ciò consiste il suo dramma, in questo suo volere e nella fatale impossibilità di rendere concreta realtà quello che è nei suoi desideri e nei suoi sogni» (G. V. AMORETTI, *Nota introduttiva, ibid.*, p. 239).]

di vista, per non giudicare in modo iniquo, dovremmo anche stabilire quali siano in generale le nostre aspettative a proposito delle prestazioni intellettuali degli uomini e, per esempio, considerare anche gli intellettuali, dato che di regola sono diventati quelli che sono solo grazie alle circostanze esterne, anzitutto come uomini che la natura aveva in effetti destinati all'agricoltura; anzi, gli stessi professori di filosofia dovrebbero essere valutati in base a questo criterio, e si troverebbe allora che le loro produzioni corrispondono in pieno a ciò che ci si doveva ragionevolmente aspettare. – È degno di nota che nel Sud, dove le necessità della vita pesano in modo meno gravoso sul genere umano e concedono agli uomini un maggiore tempo libero, anche le capacità intellettuali, persino quelle della massa, diventano subito più vive e più sottili.

322 – Sul piano fisiologico è singolare che il peso maggiore della massa del cervello rispetto a quello del midollo spinale e dei nervi – maggior peso che, secondo l'acuta scoperta di S ö m m e r i n g<sup>20</sup>, fornisce, sia pure approssimativamente, il vero parametro per misurare il grado dell'intelligenza tanto nelle specie animali quanto negli individui umani – aumenti nello stesso tempo la mobilità immediata, l'agilità delle membra; poiché, per la grande disuguaglianza del rapporto, la dipendenza di tutti i nervi motori dal cervello diventa più netta; a questo forse potremmo pure aggiungere che alla perfezione qualitativa del cervello contribuisce anche quella del cervelletto, il quale è la guida più prossima dei movimenti. È dunque grazie alla perfezione dell'uno e dell'altro che tutti i movimenti volontari acquistano una maggiore disinvoltura, una maggiore velocità e una maggiore agilità; ed è grazie alla concentrazione del punto di partenza di ogni attività che si produce quanto Lichtenberg loda in Garrick: «Il fatto che egli sembra ovunque presente nei muscoli del suo corpo»<sup>21</sup>. La pesantezza

<sup>20</sup> [Samuel Thomas von Sommerring (1755-1830), medico e naturalista tedesco, professore di anatomia in diverse città tedesche, intrattene un'importante corrispondenza con alcuni grandi intellettuali del suo tempo, tra i quali Kant, Goethe e Humboldt. La sua opera principale, che Schopenhauer possedeva (cfr. HN, V, n. 944, p. 280) è *Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer*, Boselle, Frankfurt am Main 1785 (della quale cfr. l'edizione a cura di S. Oehler-Kleim, Fischer, Stuttgart 1998).]

<sup>21</sup> [Cfr. G. C. LICHTENBERG, *Briefe aus England* («Lettere dall'Inghilterra»), prima lettera a Heinrich Christian Boie, London 1775, in *Vermischte Schriften*, Johann Christian Dietrich, Göttingen 1800-802, p. 260. L'inglese David Garrick (1716-79), oltre che drammaturgo egli stesso, fu uno dei più grandi attori teatrali del XVIII secolo, celebre per le innovative interpretazioni di Amleto e di Re Lear. Cfr. *The Plays of David Garrick*, a cura di G. M. Berkowitz, 4 voll., Garland, New York - London 1981; e A. KENDALL, *David Garrick. A Biography*, Harrap, London 1985.]

nell'andamento del corpo, perciò, segnala una pesantezza anche nell'andamento dei pensieri e viene considerata, come anche i tratti del volto flosci e l'ottusità dello sguardo, come un segno di mancanza d'intelligenza tanto negli individui quanto nelle nazioni. Un altro sintomo della relazione fisiologica che sussiste tra i fatti di cui s'è detto è dato dalla circostanza che molti, non appena la loro conversazione con la persona con la quale stanno passeggiando incomincia a farsi impegnativa, si debbono subito fermare; ciò dipende dal fatto che il loro cervello, non appena deve agganciare l'una all'altra un paio di idee, non ha più quel tanto di forza che è richiesto per tenere in movimento le gambe per mezzo dei nervi motori: così esiguo è tutto ciò che è stato confezionato su di loro!

Da tutta questa considerazione oggettiva dell'intelletto e della sua origine risulta che esso è destinato alla comprensione degli scopi dal conseguimento dei quali dipendono la vita individuale e la sua diffusione, ma che, indipendentemente dal conoscente, non può in alcun modo restituire l'essenza in sé delle cose e del mondo. Il ruolo che nella pianta è svolto dalla sensibilità nei confronti della luce, in conseguenza della quale la pianta cresce appunto nella direzione di quest'ultima, è lo stesso ruolo che nell'animale – e, anzi, nell'uomo stesso – è svolto dalla conoscenza, anche se il grado, qui, è maggiore, com'è richiesto dai bisogni espressi da ciascuno di questi esseri. In tutti questi esseri la percezione resta un semplice diventare consapevole della loro relazione con le altre | cose, e non è mai in alcun modo destinata a raffigurare, nella coscienza del conoscente, la loro essenza autentica, assolutamente reale. L'intelletto piuttosto, in quanto deriva dalla volontà, è destinato proprio unicamente al servizio di quest'ultima, e dunque alla comprensione dei motivi: l'intelletto è regolato per questo, ragion per cui ha una tendenza assolutamente pratica. Ciò vale anche in quanto concepiamo il significato metafisico della vita come un significato etico: giacché anche in questo senso troviamo che l'uomo è dotato di conoscenza al solo scopo di orientare le proprie azioni. Una facoltà conoscitiva di questo genere, presente esclusivamente per finalità pratiche, comprenderà, conformemente alla sua natura, sempre e solo le relazioni tra una cosa e un'altra, non invece la loro autentica essenza come essa è in se stessa. Ora, però, l'assumere il complesso di queste relazioni come l'essenza assoluta, in se stessa esistente, del mondo, e i modi in cui esse si presentano necessariamente, in conformità alle leggi precostituite nel cervello, come le leggi eterne dell'esistenza di tutte le cose, allo scopo di

costruire poi, partendo da qui, un'ontologia, una cosmologia e una teologia – questo è stato esattamente l'antichissimo errore fondamentale al quale la dottrina di Kant ha posto fine. Qui dunque la nostra considerazione obiettiva, e perciò per la maggior parte fisiologica, dell'intelletto corrisponde alla sua considerazione trascendentale; anzi, in un certo senso, si presenta addirittura come una sua comprensione *a priori* in quanto, muovendo da un punto di vista esterno alla considerazione kantiana, ci consente di conoscere geneticamente, e perciò *necessariamente*, ciò che quest'ultima, muovendo dai fatti della coscienza, espone in modo solo fattuale. In conseguenza della nostra considerazione obiettiva dell'intelletto, infatti, il mondo come rappresentazione, così come lo si trova dispiegato nello spazio e nel tempo e così come procede secondo la regola rigorosa della causalità, è anzitutto soltanto un fenomeno fisiologico, una funzione del cervello che quest'ultimo esegue, è vero, in ragione di certi stimoli esteriori, e pur tuttavia secondo le leggi sue proprie. Si capisce perciò in via preliminare che ciò che avviene in questa funzione, e dunque grazie ad essa e per essa, non può in alcun modo essere considerato come la costituzione di cose in sé indipendenti e del tutto diverse da essa, ma rappresenta piuttosto innanzitutto la mera modalità di questa stessa funzione, con la quale si può ottenere sempre e solo una modificazione molto | subordinata attraverso ciò che esiste come del tutto indipendente da essa e che, come stimolo, la mette in moto. Come dunque Locke ha attribuito agli organi di senso, negandolo alle cose in sé, tutto ciò che entra nella percezione per mezzo della sensazione, così Kant, con la medesima intenzione e proseguendo lungo lo stesso cammino, ha dimostrato che tutto ciò che rende possibile l'intuizione in senso proprio, vale a dire spazio, tempo e causalità, è una funzione del cervello; è vero che Kant non ha utilizzato questa espressione di carattere fisiologico, ma ad essa ci conduce necessariamente il modo in cui stiamo adesso considerando la questione, muovendo dal lato contrapposto, quello reale. Kant, per la sua via analitica, ha raggiunto questo risultato: le cose che noi conosciamo sono meri fenomeni. Che cosa significhi propriamente questa espressione enigmatica risulta chiaro alla luce della nostra considerazione oggettiva e genetica dell'intelletto: essa indica i motivi per gli scopi di una volontà individuale, così come si presentano in un intelletto (che appunto, sul piano oggettivo, appare come cervello) prodotto a tale scopo da quest'ultima; motivi i quali, compresi sin dove è possibile seguire

324

la loro concatenazione, producono, nella loro relazione, quel mondo che si dispiega oggettivamente nel tempo e nello spazio che io chiamo il mondo come rappresentazione. Partendo dal nostro punto di vista sparisce anche quanto di spiacevole c'è nella dottrina kantiana, secondo la quale sembra che il nostro intelletto sia destinato a indurci in errore: l'intelletto, infatti, invece delle cose così come sono in sé, conosce meri fenomeni, e anzi, in conseguenza di ciò, cade in paralogismi e viene indotto a formulare ipotesi infondate, attraverso «sostituzioni dovute non già all'uomo, ma alla ragion pura stessa, di cui neppure il più accorto degli uomini è in grado di liberarsi; potrà magari, con grande sforzo, prevenire l'errore, ma non gli sarà possibile liberarsi una volta per sempre della parvenza che senza posa lo insidia e si prende giuoco di lui»<sup>22</sup>. L'idea dell'intelletto che abbiamo proposto in questa sede, invece, la quale include anche una riflessione intorno alla sua genesi, ci consente di comprendere che l'intelletto, essendo destinato esclusivamente a scopi pratici, è solamente il *medium dei motivi*, e che dunque esaurisce la propria destinazione rappresentando questi ultimi con esattezza, e che se noi, dal complesso e dalla regolarità dei fenomeni che rappresentiamo oggettivamente, ci impegniamo nella costruzione dell'essere delle cose in se stesse, lo facciamo a nostro rischio e pericolo e sotto la nostra responsabilità. Abbiamo infatti riconosciuto che l'intima forza della natura, originariamente inconsapevole e oscura nelle sue pulsioni, quella forza che, una volta giunta all'autocoscienza, si svela a quest'ultima come volontà, raggiunge questo grado solo per mezzo della produzione di un cervello animale e della conoscenza, che ne è funzione, dopo di che è in questo cervello che si produce il fenomeno del mondo intuitivo. Ora, però, intendere questo mero fenomeno cerebrale, con la regolarità costante delle sue funzioni, come l'oggettivo essere in se stesso, indipendente da esso ed esistente prima e dopo di esso, del mondo e delle cose, è manifestamente un salto che nessuno ci autorizza a fare. È però proprio da questo *mundus phaenomenon*, da questa intuizione che si produce sotto così numerose e diverse condizioni, che vengono ricavati tutti i nostri concetti, ed è solo da esso – o, quanto meno, solo in relazione ad esso – che questi ultimi ricevono tutto quanto il loro contenuto. Perciò i concetti, come dice Kant, hanno un uso so-

325

<sup>22</sup> [Critica della ragione pura, Dialettica trascendentale, Libro II, Introduzione: Intorno ai ragionamenti dialettici della ragion pura, p. 330.]

lo immanente, non trascendente; vale a dire che questi nostri concetti, questo materiale primo del pensiero – e tanto più, di conseguenza, i giudizi che si producono grazie alla loro composizione – sono inadeguati al compito di pensare l'essenza delle cose in sé e le vere relazioni del mondo e dell'esistenza; anzi, un'impresa di questo genere sarebbe analoga a quella di chi volesse esprimere il volume di un corpo in centimetri quadrati<sup>23</sup>. Il nostro intelletto, infatti, originariamente destinato solo a mettere a disposizione di una volontà individuale i suoi piccoli scopi, è in grado di conseguenza di comprendere solamente le r e l a z i o n i tra le cose, non di penetrare dentro di loro, nella loro vera e propria essenza: l'intelletto è dunque una mera forza superficiale, resta attaccato alla superficie delle cose e ne coglie le mere *species transitivas*<sup>24</sup>, non la loro vera essenza. Deriva proprio di qui che non siamo in grado di capire e di comprendere del tutto neanche una singola cosa, nemmeno la più semplice e la più piccola: in ognuna c'è sempre qualcosa che ci resta del tutto inesplicabile. – Proprio poiché l'intelletto è un prodotto della natura ed è perciò calcolato soltanto per gli scopi di quest'ultima, i mistici cristiani lo hanno definito, in modo davvero molto carino, come la «luce della natura»<sup>25</sup>, e lo hanno ricollocato entro i suoi limiti: giacché la natura è l'oggetto, per il quale soltanto esso è il soggetto. Al fondo di questa espressione c'è propriamente già il pensiero dal quale è scaturita la *Critica della ragione | pura*. Che noi, per via immediata, vale a dire attraverso l'utilizzo non critico, diretto, dell'intelletto e dei suoi dati, non possiamo comprendere il mondo, e che anzi, riflettendo su di esso, ci impelaghiamo sempre più a fondo in un enigma insolubile, deriva appunto dal fatto che l'intelletto, e dunque la conoscenza stessa, è già qualcosa di secondario, un mero risultato prodotto dallo sviluppo dell'essenza del mondo; quest'ultimo, conseguentemente, lo ha preceduto sino a quando, da ultimo, l'intelletto ha fatto la sua comparsa come una sorta di apertura verso la luce dalle buie profondità del tendere inconsapevole, la cui essenza si presenta, nell'autocoscienza che si è prodotta insieme all'intelletto, come v o l o n t à . Ciò che precede la coscienza come sua condizione, ciò grazie a cui soltanto essa diventa possibile, ossia la sua propria base, la coscienza

<sup>23</sup> [Il volume, evidentemente, può essere espresso solo in centimetri cubici; in centimetri quadrati si può esprimere solo una superficie piana.]

<sup>24</sup> [L'espressione «specie transitive» appartiene al vocabolario della Scolastica.]

<sup>25</sup> [L'espressione è ricorrente in Paracelso.]

za non lo può cogliere immediatamente, così come l'occhio non può vedere se stesso. Gli competono piuttosto solamente quelle relazioni tra ente ed ente che si presentano sulla superficie delle cose, e gli competono solo tramite l'apparato dell'intelletto, vale a dire tramite le sue forme: spazio, tempo, causalità. Proprio poiché il mondo si è costituito senza l'aiuto della conoscenza, la conoscenza non comprende il suo essere nella sua interezza, ma piuttosto presuppone già l'esistenza del mondo, ragion per cui l'origine di quest'ultima non rientra nella sua sfera. Essa, di conseguenza, è limitata alle relazioni tra ciò che è presente, ed è perciò sufficiente per la volontà individuale, per servire la quale soltanto essa si è prodotta. Giacché l'intelletto, come abbiamo mostrato, è determinato dalla natura, si trova in essa, appartiene a d essa, e non può perciò mettersi di fronte ad essa come una realtà del tutto estranea, per poterne così accogliere l'essenza in modo del tutto oggettivo e nel suo fondamento. L'intelletto può, se la fortuna è dalla sua parte, comprendere tutto ciò che è n e l l a natura, non però la natura stessa, quanto meno non in modo immediato.

Per quanto scoraggiante possa anche essere, per la metafisica, questa essenziale limitazione dell'intelletto, che risulta dalla natura e dall'origine di quest'ultimo, essa rivela comunque anche un altro aspetto molto confortante. Essa cioè toglie ai messaggi immediati della natura la loro validità incondizionata, nell'affermazione della quale consiste il vero e proprio n a t u r a l i s m o . Anche se dunque la natura ci presenta ogni essere vivente come proveniente dal nulla e come sempre destinato, al termine di un'esistenza effimera, a ritornare nel nulla, tanto che sembra per questo divertirsi | a produrre incessantemente di nuovo per poter incessantemente distruggere, senza poter invece portare alla luce alcunché di stabile; e se noi, di conseguenza, dobbiamo riconoscere come unica realtà permanente la m a t e r i a , la quale, ingenerata e imperitura, partorisce ogni cosa dal proprio grembo – ragion per cui il suo nome sembra essere derivato da *mater rerum*<sup>26</sup> –, e, accanto ad essa, come padre delle cose<sup>27</sup>, la f o r m a , la quale, tanto fuggevole quanto l'altra è persistente, propriamente si modifica a ogni istante ed è in grado di sussistere solo per quel tanto che rimane aggrappata come un parassita alla materia (ora a questa, ora a quella parte della materia), mentre, se capita che le venga a mancare questo soste-

<sup>26</sup> [Madre delle cose.]

<sup>27</sup> [L'inciso manca in *Mondo* 1989, p. 1111.]



gno, scompare, come attestano i paleotteri e gli ittiosauri<sup>28</sup>; allora dobbiamo veramente riconoscere tutto questo come l'immediata e genuina espressione della natura; ma, a motivo dell'origine e della natura dell'intelletto che ne risulta, di cui abbiamo detto sopra, non possiamo concedere a questo messaggio nessuna verità incondizionata, ma piuttosto solo quella verità del tutto condizionata che Kant ha appropriatamente designato come tale quando l'ha chiamata fenomeno in contrapposizione alla cosa in sé.

Se, a dispetto di questa limitazione essenziale dell'intelletto, sarà possibile giungere, per via indiretta – vale a dire mediante una riflessione che dovrà essere condotta per lungo tempo e mediante una connessione artificiale della conoscenza oggettiva, diretta verso l'esterno, con i dati dell'autocoscienza –, a una certa comprensione del mondo e dell'essenza delle cose, si tratterà tuttavia solo di una comprensione molto limitata, del tutto mediata e relativa, vale a dire di una traduzione parabolica nelle forme della conoscenza, e dunque di un *quodam prodiere tenuis*<sup>29</sup> che di necessità lascerà sempre molti problemi irrisolti. – Viceversa, l'errore fondamentale di tutte le forme del vecchio dogmatismo, che è stato distrutto da Kant, è stato quello di prendere in ogni caso le mosse dalla conoscenza, vale a dire dal mondo come rappresentazione, per ricavare e costruire a partire dalle sue leggi l'essente in generale; il dogmatismo assumeva per questo quel mondo della rappresentazione e le sue leggi come qualcosa di assolutamente esistente e assolutamente reale, laddove tutta quanta la sua esistenza è invece fondamentalmente un che di relativo e un mero risultato, una manifestazione fenomenica dell'essenza in sé che ne costituisce il fondamento; detto altrimenti, l'errore del dogmatismo è consistito nell'aver costruito un'ontologia | là dove disponeva del materiale per costruire soltanto una dianoiologia<sup>30</sup>. Kant ha scoperto quanto nella conoscenza c'è di soggettiva-

<sup>28</sup> [I paleotteri sono insetti della sottoclasse degli pterigoti (il più noto di essi è certo la libellula). Gli ittiosauri, il cui nome è dovuto all'aspetto pisciforme, sono rettili marini vissuti nel Mesozoico.]

<sup>29</sup> [«Procedere fino a un certo punto». Cfr. ORAZIO, *Epistulae*, Libro I, ep. I, 5, v. 32; trad. it. in ID., *Le opere*, Loescher, Torino 1963, pp. 922-23.]

<sup>30</sup> [Schopenhauer scrive «Dianoiologie». La parola greca δίανοια indica, in generale, la conoscenza razionale in quanto distinta da quella sensibile. Potremmo anche, sia pure con qualche cautela, tradurre «Dianoiologie» con «epistemologia», come fanno per esempio D. Carus e R. E. Aquila nella loro edizione dei *Supplementi* (Pearson Education Inc., Upper Saddle River 2011, p. 328).]

mente condizionato, vale a dire di inadatto a un uso trascendente, partendo dalla regolarità che è peculiare alla conoscenza stessa; per questa ragione Kant, in modo molto appropriato, ha chiamato la propria dottrina critica della ragione. Egli ha proceduto da un lato dimostrando come ogni conoscenza abbia una considerevole e generale parte aprioristica, nella quale, in quanto è assolutamente soggettiva, viene meno qualsiasi oggettività; dall'altro lato spiegando in via congetturale che i principi di una conoscenza assunta in modo puramente oggettivo, se perseguiti fino in fondo, conducono a delle contraddizioni<sup>31</sup>. Ora, però, va detto che Kant ha assunto in modo troppo precipitoso che al di fuori della conoscenza oggettiva, vale a dire al di fuori del mondo come rappresentazione, nulla ci sia dato, tranne forse la voce della coscienza, dalla quale egli ha costruito quel po' di metafisica che ancora rimaneva, ossia la teologia morale, alla quale tuttavia ha concesso una validità solo ed esclusivamente pratica, in nessun modo una validità teoretica. A Kant è sfuggito che, per quanto sia vero che la conoscenza oggettiva, ovvero il mondo come rappresentazione, non fornisce altro che fenomeni, insieme alla loro connessione e al loro regresso fenomenici, tuttavia il nostro proprio essere appartiene necessariamente anche al mondo delle cose in sé, dato che deve radicarsi in esso. Di qui però segue che, anche se la radice non può essere portata direttamente alla luce, pure alcuni dati finalizzati alla spiegazione della connessione tra il mondo dei fenomeni e l'essenza in sé delle cose debbono poter essere colti. Sta qui la via lungo la quale io ho proceduto oltre Kant e oltre il limite da lui posto, mantenendomi comunque sempre sul terreno della riflessione, e quindi dell'onestà, senza perciò avanzare quella sciocca pretesa di un'intuizione intellettuale o di un pensiero assoluto che ha caratterizzato la pseudofilosofia che c'è stata tra Kant e me<sup>32</sup>. Kant, con la sua dimostrazione dell'insufficienza della conoscenza razionale al fine di una conoscenza profonda dell'essenza del mondo, ha preso le mosse dalla conoscenza come fatto che ci viene offerto dalla nostra coscienza; in questo senso, egli ha dunque proceduto *a posteriori*. Io però, in questo capitolo come anche nello scritto *Sulla volontà nella natura*, ho cercato di dimostrare che cosa sia la conoscenza nella sua es-

<sup>31</sup> [Schopenhauer si riferisce qui alle antinomie che Kant espone nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragione pura*.]

<sup>32</sup> [Schopenhauer allude qui ironicamente a Fichte e a Hegel.]

329 senza e nella sua origine, vale a dire un che di secondario, | destinato a scopi individuali; si capisce, di conseguenza, come essa non possa non essere insufficiente a una comprensione profonda dell'essenza del mondo: quanto a questo, ho dunque raggiunto *a priori* il medesimo obiettivo. Nulla però si conosce interamente e perfettamente se non dopo che ci si sia girato intorno e si sia ritornati dal lato opposto sino al punto di partenza. È per questo che, anche nell'importante conoscenza fondamentale qui presa in considerazione, non dobbiamo prendere le mosse solo, come ha fatto Kant, dall'intelletto alla conoscenza del mondo, bensì anche, come ho cominciato a fare io, dal mondo assunto come presente all'intelletto. Questa considerazione fisiologica, nel senso ampio del termine, diventa dunque complementare a quella ideologica – come la chiamano i Francesi<sup>33</sup> – o, come si dice più correttamente, trascendentale.

Più sopra, per non interrompere l'andamento dell'esposizione, ho rinviato la spiegazione di un punto che è stato toccato di sfuggita: si tratta di questo, che a mano a mano che, nella serie ascendente degli animali, l'intelletto si presenta via via sempre più sviluppato e perfetto, il conoscere diventa sempre più chiaramente un che di separato dal volere e diventa perciò sempre più puro. L'essenziale in proposito lo si trova nel mio scritto *Sulla volontà nella natura*, sotto la rubrica *Fisiologia delle piante* (pp. 68-72 della seconda edizione)<sup>34</sup>, al quale, per non ripetermi, rinvio il lettore, limitandomi qui ad aggiungere solo alcune osservazioni. La pianta non possiede né irritabilità né sensibilità; in essa, piuttosto, la volontà si oggettiva solamente come plasticità o come forza riproduttiva; essa non ha dunque né muscoli né nervi. Al grado più basso del regno animale, negli zoofiti, in particolare nei polipi, non possiamo ancora riconoscere chiaramente la divisione di questi due elementi costitutivi, ma ne presupponiamo comunque la presenza, sia pure in uno stato di fusione; questo accade perché percepiamo dei movimenti che non si verificano, come quelli della pianta, in forza di semplici stimoli, bensì in forza di motivi, vale a dire in conseguenza di una specie di percezione, ed è appunto per questo che consideriamo questi esseri come degli animali. Ora, a mano a mano che,

<sup>33</sup> [Schopenhauer allude qui alla «ideologia», la scienza della formazione delle idee. Cfr. A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Projet d'éléments d'idéologie*, 4 voll., Bachelier, Paris 1824-25.]

<sup>34</sup> [VNN, pp. III sgg.]

nella serie ascendente degli animali, il sistema nervoso e quello muscolare si suddividono con sempre maggiore chiarezza l'uno dall'altro, sino a quando il primo, nei vertebrati e, nel modo più perfetto, nell'uomo, si suddivide in un sistema nervoso organico e in un sistema nervoso cerebrale, e quest'ultimo, a sua volta, si prolunga nell'apparato straordinariamente complesso del cervello e del cervelletto | e si accresce nel midollo spinale, si suddivide nei nervi cerebrali e spinali, nei fasci nervosi sensibili e in quelli motori; solo il cervello, insieme ai nervi sensibili che dipendono da esso e ai fasci nervosi spinali posteriori, è destinato ad accogliere i motivi che provengono dal mondo esterno, mentre invece tutte le altre parti sono destinate unicamente alla trasmissione di quei motivi ai muscoli, nei quali la volontà si manifesta direttamente. In ugual misura, nella coscienza il motivo si distingue con sempre maggiore chiarezza dall'atto della volontà che esso provoca; il che equivale a dire che la rappresentazione si distingue con sempre maggiore chiarezza dalla volontà: in forza di ciò, l'oggettività aumenta ora costantemente, mentre le rappresentazioni si presentano in essa con sempre maggiore chiarezza e sempre più pure. Queste due separazioni costituiscono però propriamente solo uno e uno stesso processo, che noi qui abbiamo considerato da due lati, quello oggettivo e quello soggettivo, oppure prima nella coscienza delle altre cose e poi nell'autocoscienza. Dall'entità di questa separazione dipende, in ultima analisi, la differenza e la scala gerarchica delle capacità intellettuali, tanto fra le diverse specie animali quanto anche tra gli individui umani: essa fornisce dunque la misura della perfezione intellettuale di questi esseri. Giacché la chiarezza della coscienza del mondo esterno, l'oggettività dell'intuizione, dipende da essa. Nel luogo sopra citato ho mostrato che l'animale percepisce le cose solo in quanto esse sono motivi per la sua volontà, e che gli stessi animali più intelligenti oltrepassano a fatica questo limite, poiché il loro intelletto è ancora troppo aderente a quella volontà dalla quale è germogliato. Viceversa, anche il più ottuso tra gli uomini coglie le cose già in certo qual modo oggettivamente, in quanto non riconosce in esse solamente ciò che esse sono in relazione a lui, bensì anche qualcosa di quello che esse sono in relazione con se stesse e con le altre cose. Solo in pochissimi, tuttavia, questo processo raggiunge un grado che metta in condizione di provare e di giudicare una cosa qualsiasi in modo puramente oggettivo: invece «questo lo debbo fare, questo lo debbo dire, questo lo

debbo credere» è l'obiettivo verso il quale, in ogni occasione, il loro pensiero si affretta in linea retta e nel quale il loro intelletto trova immediatamente un riposo che accolgono con piacere. Giacché per una testa debole il pensiero è così insopportabile come lo è per un braccio debole il sollevamento di un peso: l'una e l'altro, perciò, si affrettano a metterlo giù. L'oggettività della |  
 331 conoscenza, e anzitutto di quella intuitiva, ha innumerevoli gradi che dipendono dall'energia dell'intelletto e dalla sua separazione dalla volontà, e il più alto dei quali è costituito dal genio, nel quale la comprensione del mondo esterno diventa così pura e oggettiva che delle singole cose gli è immediatamente accessibile addirittura di più delle cose stesse, ossia l'essenza dell'intera loro specie, vale a dire la loro idea platonica; il che è determinato dal fatto che qui la volontà svanisce del tutto dalla coscienza. È questo il punto in cui la presente considerazione, che risulta da fondamenti fisiologici, si collega al nostro terzo libro, ossia alla metafisica del bello, nel quale la concezione propriamente estetica, che nel suo grado più elevato è tipica solo del genio, viene considerata diffusamente come lo stato della conoscenza pura, vale a dire della conoscenza del tutto scevra di volontà e, proprio per questo, perfettamente oggettiva. Secondo quanto si è detto la crescita dell'intelligenza, dalla più confusa coscienza animale fino a quella dell'uomo, è una progressiva separazione dell'intelletto dalla volontà, separazione che si presenta in modo perfetto, anche se solo in casi eccezionali, nel genio: quest'ultimo, perciò, lo si può definire come il grado più alto dell'oggettività della conoscenza. La condizione del genio, che si verifica così di rado, è quella di una quantità d'intelligenza nettamente maggiore di quella che è richiesta per servire la volontà che ne costituisce il fondamento: solo questo sovrappiù d'intelligenza, diventato libero, scorge dunque autenticamente il mondo, vale a dire che lo coglie in modo perfettamente oggettivo, dopo di che, su questa base, produce opere figurative, poetiche, di pensiero.

## Capitolo 23<sup>1</sup>

### L'oggettivazione della volontà nella natura priva di coscienza

Che quella volontà che troviamo nel profondo dentro di noi non provenga, come sinora la filosofia ha ritenuto, innanzitutto dalla | conoscenza, e che anzi non sia una mera modificazione di quest'ultima, ossia un che di secondario, di derivato e, come la conoscenza stessa, di condizionato dal cervello; che essa sia invece il *prius* della conoscenza, il nocciolo del nostro essere e di quella forza originaria che crea e conserva il corpo animale compiendone sia le funzioni inconse che quelle consce: questo è il primo passo per conoscere i fondamenti della mia metafisica. Per quanto ancora adesso a molti possa sembrare paradossale che la volontà in se stessa sia una realtà priva di capacità conoscitiva, pure già gli Scolastici lo avevano in certo qual modo riconosciuto e ammesso, se è vero che il massimo esperto della loro filosofia, Giulio Cesare Vanini (che, come è ben noto, rimase vittima del fanatismo e della furia dei preti)<sup>2</sup>, a p. 181 del suo *Amphitheatro* dice: «Voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione»<sup>3</sup>. – Ora, che questa medesima volontà sia inoltre ciò che, nella pianta, produce la gemma affinché da essa si sviluppino la foglia o il fiore; che, anzi, persino la forma regolare del cristallo altro non sia che la traccia lasciata dallo sforzo momentaneo della volontà; che quest'ultima, in generale, come vero e unico ἀυτόματον, nel

332

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 23 del primo volume.

<sup>2</sup> [Il filosofo napoletano Giulio Cesare Vanini (1584-1619) – autore di un *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, Perier, Lutetiae 1616, che è una sorta di compendio delle tesi principali del naturalismo rinascimentale – venne arso vivo come eretico. Di quello scritto si veda l'edizione curata da L. Corvaglia, in *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, vol. II. *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor*, Albrighi-Segati, Roma 1934; ristampa fotomeccanica, Congedo, Galatina 1990. Cfr. anche p. 456, nota 4.]

<sup>3</sup> [«La volontà, secondo l'opinione degli scolastici, è una potenza cieca». Cfr. G. C. VANINI, *Amphitheatrum aeternae providentiae*, de Harsy, Lugduni 1615, Exercitatio xxviii. Se ne veda l'edizione curata da L. Corvaglia, in *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, vol. I. *Dante Alighieri*, Albrighi-Segati, Milano 1933; ristampa fotomeccanica, Congedo, Galatina 1990.]

senso autentico della parola, si trovi alla base anche di tutte le forze della natura inorganica; che intervenga e agisca in tutte le loro multiformi manifestazioni fenomeniche, dando forza alle loro leggi e facendosi riconoscere persino nella materia piú grezza come gravità: questa concezione è il secondo passo nella conoscenza di quei fondamenti, ed è reso possibile da una riflessione ulteriore. Il piú grossolano degli equivoci sarebbe però quello di ritenere che qui si abbia a che fare solo con una parola utile a indicare una grandezza sconosciuta: quella di cui stiamo parlando è piuttosto la piú reale di tutte le conoscenze reali. Essa consiste infatti nel ricondurre quel che vi è di completamente inaccessibile alla nostra conoscenza immediata, e che perciò ci è essenzialmente estraneo e sconosciuto, quel qualcosa che noi indichiamo con l'espressione *forza naturale*, a ciò che ci è noto con la massima precisione e profondità, ma che ci risulta tuttavia accessibile in modo immediato solo nel nostro proprio essere; sí che, per poterlo applicare agli altri fenomeni, è da qui che si deve partire. Si tratta della concezione secondo la quale la realtà profonda e originaria di tutti i mutamenti e movimenti dei corpi, per quanto differenti essi possano essere l'uno dall'altro, è, nella sua essenza, identica, sebbene noi abbiamo una sola opportunità | di imparare a conoscerla piú da vicino e nella sua immediatezza, vale a dire nei movimenti di quel corpo che è nostro; e, in forza di questa conoscenza, la dobbiamo chiamare *volontà*. Si tratta della concezione secondo la quale ciò che nella natura agisce e produce movimento e si presenta in fenomeni sempre piú perfetti, una volta giunto sino al punto in cui la luce della conoscenza cade immediatamente su di esso – vale a dire dopo che ha raggiunto la condizione dell'auto-coscienza –, lo si ritrova come quella *volontà* che è per noi la realtà nota con la maggiore esattezza e che perciò non è spiegabile per mezzo di nient'altro, ma che piuttosto fornisce la spiegazione di tutto il resto. Essa è di conseguenza la *cosa in sé*, per quel che la conoscenza può in qualche modo raggiungerla. Conseguentemente essa è ciò che in un modo o nell'altro si deve manifestare in ogni cosa del mondo, giacché costituisce l'essenza del mondo e il nucleo di tutti i fenomeni.

Dato che il mio saggio *Sulla volontà nella natura* si occupa specialmente dell'argomento affrontato in questo capitolo e riporta anche le testimonianze di scienziati non prevenuti a sostegno di questo punto fondamentale della mia dottrina, qui non devo aggiungere a quello che ho già detto là se non alcune osservazioni

integrative, che perciò si succederanno l'una all'altra in modo un po' frammentario.

Anzitutto, dunque, per quel che riguarda la vita vegetale, richiamo l'attenzione sui notevoli due primi capitoli del trattato di Aristotele sulle piante<sup>4</sup>. Quel che c'è di maggiormente interessante, come accade spesso in Aristotele, sono le opinioni, che lui riporta, dei filosofi che lo hanno preceduto e che sono piú profondi di lui. Vediamo dunque che Anassagora ed Empedocle hanno insegnato, in modo del tutto corretto, che le piante devono il movimento in cui consiste la loro crescita alla *brama* (*ἐπιθυμία*) che abita in loro; anzi, costoro attribuivano ad esse anche gioia e dolore, e dunque sensibilità; Platone invece riconosceva loro solo la *brama*, a causa della loro intensa aspirazione al nutrimento (si veda Platone, *Timeo*, p. 403, Bip.)<sup>5</sup>. Aristotele invece, che, fedele al suo metodo consueto, scivola sulla superficie delle cose, si attiene a caratteristiche isolate e a concetti fissati per mezzo di espressioni correnti e afferma che in assenza di sensazione – e le piante non ce l'avrebbero – non ci può essere alcuna brama, viene a trovarsi dal canto suo in un notevole | imbarazzo, come attesta la confusione del suo discorso, sino a che anche qui «dove i concetti mancano, al punto giusto compare una parola»<sup>6</sup>, ossia τὸ θρεπτικόν, la facoltà della nutrizione: questa le piante ce l'avrebbero, ossia possiederebbero una parte della cosiddetta anima, seconda la suddivisione, che ad Aristotele piace, in *anima vegetativa, sensitiva et intellectiva*. Questa è però proprio una *quidditas* scolastica, la quale dice: «plantae nutriuntur, quia habent facultatem nutritivam»<sup>7</sup>, e non è perciò un rimpiazzo adeguato delle piú approfondite ricerche di quei suoi predecessori che egli sottopone a critica. Vediamo anche, nel secondo capitolo, che Empedocle aveva addirittura riconosciuto la sessualità delle piante, cosa che poi Aristotele critica ugualmente, celando

334

<sup>4</sup> [Si tratta dello scritto *Sulle piante*, di scuola peripatetica, giunto a noi sotto il nome di Aristotele.]

<sup>5</sup> [Cfr. PLATONE, *Timeo*, 77 a-c. In effetti qui Platone afferma che «gli alberi e le piante» partecipano «della terza specie di anima», quella che «non ha né opinione né ragionamento né intelligenza, ma ha sensazioni piacevoli e dolorose, insieme con gli appetiti» (Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 1398).]

<sup>6</sup> [J. W. GOETHE, *Faust*, I, vv. 1995-96, trad. it. cit., p. 153.]

<sup>7</sup> [«Le piante si nutrono in quanto possiedono una facoltà nutritiva». La «quiddità» è la sostanza ultima delle cose. La parola deriva dalle traduzioni latine degli scritti di Aristotele, e precisamente dall'espressione «quod quid erat esse». È evidente l'intento ironico e critico di Schopenhauer: la prospettiva aristotelica non spiega alcunché perché è una sorta di petizione di principio.]

la propria mancanza di una corretta conoscenza specifica dietro a principî generali come quello secondo cui le piante non potrebbero avere insieme entrambi i sessi, dato che, se così fosse, verrebbero a essere piú perfette degli animali. – Con un procedimento del tutto analogo egli ha scalzato il sistema cosmologico dei Pitagorici, che era corretto e, con i principî assurdi esposti in particolare nei libri del *De coelo*, ha creato le condizioni per la costruzione del sistema di Tolomeo, con il quale l'umanità è stata nuovamente privata per quasi duemila anni di una verità della massima importanza che già era stata scoperta<sup>8</sup>.

Non posso però fare a meno di riportare qui l'osservazione di un eccellente biologo del nostro tempo, che si accorda perfettamente con la mia dottrina. Si tratta di G. R. Treviranus, il quale, nella sua opera *Sui fenomeni e le leggi della vita organica*, 1832, volume II, paragrafo 1, p. 49<sup>o</sup>, dice quanto segue: «Si può però concepire una forma di vita nella quale l'effetto prodotto dall'esterno sull'interno determini mere sensazioni di piacere e dispiacere e, in conseguenza di ciò, desideri. La vita vegetale è di questo genere. Nelle forme superiori della vita animale l'esterno viene sentito come qualcosa di oggettivo». Treviranus parla qui dal punto di vista puro e imparziale dello studioso della natura, ed è così poco consapevole della rilevanza metafisica della sua concezione come lo è della *contradictio in adjecto* contenuta nel concetto di «sentito come qualcosa di oggettivo», concetto che anzi espone dettagliatamente. Egli non sa che ogni sensazione è essenzialmente soggettiva, e che tutto ciò che è oggettivo è invece intuizione, e quindi un prodotto dell'intelletto. Ciò comunque nulla toglie a quanto c'è di vero e di importante in quello che dice.

Difatti, la verità secondo la quale la volontà potrebbe sussistere anche senza la conoscenza si rende riconoscibile con evidenza (si potrebbe dire che diventa tangibile) nella vita vegetale. Qui vediamo infatti che è presente una decisa tendenza, determinata dai

<sup>8</sup> [Il *De coelo* di Aristotele applica le acquisizioni della fisica e della metafisica ai problemi astronomici e cosmologici. Schopenhauer si riferisce qui alla critica che Aristotele muove a quanti – in modo particolare i Pitagorici – sostenevano che la terra fosse sottoposta sia a un movimento di rotazione su se stessa che a uno di rivoluzione intorno a un fuoco centrale. Cfr. ARISTOTELE, *Il cielo*, II, 13; trad. it. con testo originale a fronte a cura di A. Jori, Bompiani, Milano 2002.]

<sup>9</sup> [G. R. TREVIRANUS, *Über die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens*, Heyse, Bremen voll. I (1831) e II (1832). Si tratta del medico e naturalista tedesco Gottfried Reinhold Treviranus (1776-1837), che introdusse, contemporaneamente a Lamarck, il termine «biologia».]

bisogni, che variamente si modifica e si adatta alla diversità delle circostanze, eppure manifestamente senza conoscenza. – Ed è proprio perché la pianta non è fornita di conoscenza che mette in bella mostra, in modo del tutto innocente, i propri organi sessuali: di essi non sa nulla. Invece, non appena nella serie degli esseri fa la sua comparsa la conoscenza, gli organi sessuali si spostano in un luogo nascosto. L'uomo però, nel quale questo avviene in misura minore, li copre intenzionalmente: se ne vergogna.

| Ora dunque, la forza vitale è anzitutto identica alla volontà; ma lo sono anche tutte le altre forze naturali, sebbene in modo meno palese. Se noi quindi vediamo che in ogni tempo, con maggiore o minore chiarezza concettuale, è stato riconosciuto che alla base della vita vegetale c'è una brama, vale a dire una volontà, invece la riconduzione allo stesso fondamento delle forze della natura inorganica è tanto piú rara quanto piú grande si fa la distanza che le separa dal nostro essere. Difatti il confine tra l'organico e l'inorganico è, nella natura intera, quello tracciato nel modo piú netto e forse l'unico che non consente alcun passaggio; così che il «natura non facit saltus»<sup>10</sup> sembra trovare qui un'eccezione. Anche se talune cristallizzazioni mostrano all'esterno una forma che somiglia a quella dei vegetali, tra il piú piccolo dei licheni, tra il fungo piú insignificante e tutto ciò che è inorganico rimane pur tuttavia un'essenziale differenza di fondo. Nel corpo inorganico l'essenziale e il permanente, ossia ciò da cui dipende la sua identità e integrità, è il materiale di cui è costituito, la materia; l'inessenziale e il mutevole, viceversa, è la forma. Nel corpo organico la situazione è opposta, giacché la sua vita – vale a dire la sua esistenza come corpo inorganico – consiste proprio nella continua trasformazione del materiale, mentre la forma permane: il suo essere e la sua identità si trovano dunque solamente nella forma. Perciò il corpo inorganico può consistere grazie alla quiete e alla chiusura rispetto agli influssi esterni: solamente in questo modo esso conserva la propria esistenza e, ove questa | condizione si realizzi alla perfezione, un corpo di tal fatta ha una durata infinita. Quello organico, invece, consiste proprio grazie al movimento ininterrotto e alla continua

<sup>10</sup> [«La natura non fa salti». ARISTOTELE, *De partibus animalium*, 681a11-14: «La natura passa senza soluzioni di continuità dalle cose inanimate agli animali per il tramite di esseri che, pur essendo viventi, non sono tuttavia animali, cosicché, per la reciproca affinità, la differenza fra l'un gruppo e l'altro appare minima» (trad. it. di M. Vegetti, *Parti degli animali*, in ARISTOTELE, *Opere*, Laterza, Bari 1973, vol. V, p. 113).]

recezione degli influssi esterni; non appena questi ultimi vengono a mancare e il movimento si ferma, il corpo è morto e smette con ciò di essere organico, anche se la traccia dell'organismo preesistente persiste ancora per un poco. – Per questo è del tutto inammissibile parlare, come si fa così volentieri anche ai nostri giorni, della vita dell'inorganico; anzi, addirittura della vita del globo terrestre, e sostenere che quest'ultima, come anche il sistema planetario, sia un organismo<sup>11</sup>. La vita si può predicare solo di ciò che è organico. Ogni organismo, però, è in tutto e per tutto organico, è organico in tutte le sue parti; e queste ultime non sono mai, nemmeno nelle loro particelle più piccole, composte per aggregazione di elementi inorganici. Se dunque la Terra fosse un organismo, allora tutte le montagne e le rupi e tutto l'interno della sua massa dovrebbero essere organici e, di conseguenza, di inorganico non dovrebbe propriamente esistere proprio nulla, con il che il concetto di inorganico verrebbe a cadere del tutto.

Viceversa, che la manifestazione fenomenica di una volontà sia vincolata alla vita e all'organizzazione tanto poco quanto è vincolata alla conoscenza, e che dunque anche l'inorganico abbia una volontà, della quale tutte le qualità fondamentali non ulteriormente spiegabili sono l'espressione, questo è un punto essenziale della mia dottrina; questo anche se, negli scrittori che mi hanno preceduto, le tracce di un pensiero di tal genere si trovano molto più di rado di quelle che riguardano la presenza della volontà nelle piante, dove pure essa è già priva di conoscenza.

Nel processo in cui si forma il cristallo noi scorgiamo una sorta di inizio, un tentativo di vita, alla quale tuttavia non giunge, poiché il liquido nel quale esso, come un essere vivente, consiste nell'istante in cui si realizza quel movimento, non è, com'è invece sempre quello dell'essere vivente, racchiuso in una pelle, e di conseguenza non ha né vasi in cui quel movimento possa continuare, né qualsiasi altra cosa che lo isoli dal mondo esterno. La solidificazione, perciò, si impadronisce subito di quel movimento istantaneo, del quale, come cristallo, rimane soltanto la forma.

Anche al fondo delle *Affinità elettive* di Goethe si trova, com'è indicato già dal titolo dell'opera<sup>12</sup>, sebbene l'autore non ne fosse

<sup>11</sup> [Questa tesi fu sostenuta, per esempio, da Hegel nella *Filosofia della natura*.]

<sup>12</sup> [Le «affinità elettive» – *Wahlverwandschaften*, un termine che traduce il titolo dell'opera del chimico svedese T. Bergmann, *De attractionibus electivis* (1775) – sono infatti anzitutto affinità chimiche di taluni elementi nei confronti di taluni altri, che Goethe presenta come analoghe alle forze che provocano attrazione o repulsione tra un essere umano

consapevole, il pensiero che la volontà, la quale costituisce la base dell'essere che ci è proprio, sia quella stessa che si rende nota nei fenomeni inorganici | più bassi, ragion per cui la regolarità conforme a legge delle due specie di fenomeni mostra un'analogia perfetta.

La meccanica e l'astronomia ci mostrano propriamente quale sia il comportamento di questa volontà fino al punto in cui essa, al grado più basso della propria manifestazione fenomenica, si presenta solo come peso, rigidità e inerzia. L'idraulica ci mostra la stessa cosa quando la rigidità viene meno e la fluidità del materiale viene lasciata senza alcun freno alla propria passione dominante, la gravità. L'idraulica, in questo senso, può essere concepita come una descrizione del carattere dell'acqua, in quanto ci fa vedere le manifestazioni della volontà che l'opera della gravità risveglia nell'acqua; esse, dato che in tutti gli esseri i quali non hanno un'esistenza individuale non sussiste alcun carattere particolare accanto a quello generale, sono sempre esattamente adeguate agli influssi esterni, e possono dunque, grazie a ciò che abbiamo imparato facendo esperienza con l'acqua, essere agevolmente ricondotte a caratteri fondamentali stabili che prendono il nome di leggi, le quali indicano con esattezza come l'acqua, in virtù del proprio peso, si comporterà in tutte le diverse circostanze, dato che le parti che la compongono sono incondizionatamente mobili e prive di elasticità. Come l'acqua, attraverso la gravità, raggiunga la quiete, questo lo insegna l'idrostatica; come venga messa in movimento lo insegna l'idrodinamica, la quale deve anche tener conto degli ostacoli che l'aderenza oppone alla volontà dell'acqua: l'una e l'altra insieme costituiscono l'idraulica. – La stessa cosa ce la insegna la chimica: come si comporta la volontà quando le qualità profonde della materia

e un altro. Lo spiega egli stesso, nelle pagine del romanzo, osservando che, nell'un caso e nell'altro, «si ha veramente l'impressione di scorgere un destino superiore»: alle sostanze chimiche che s'attraggono e si respingono, come agli esseri umani, «si attribuisce una sorta di volontà e di scelta (*eine Art von Wollen und Wählen*)». A Charlotte, che gli chiede spiegazioni, il capitano risponde con suggestivi accenti «schopenhaueriani»: «Bisogna vedersi davanti agli occhi queste creature in apparenza morte eppure nel loro intimo sempre pronte ad agire, bisogna osservare con sguardo partecipe come si cerchino a vicenda, come si attraggano, si afferrino, si distruggano, si divorino, si consumino e poi dall'unione più profonda tornino a comparire in una forma nuova, rinnovata, inattesa: solo allora riconosciamo loro una vita eterna, e persino una mente e un intelletto, poiché avvertiamo che i nostri sensi bastano a stento per osservarle bene e a stento la nostra ragione è sufficiente per comprenderle» (J. W. GOETHE, *Le affinità elettive*, trad. it. di P. Capriolo, con testo originale a fronte, a cura di G. Baioni, Marsilio, Venezia 1999, pp. 183-85).]

hanno libero giuoco in forza del prodursi dello stato fluido e fa la sua comparsa quel miracoloso cercarsi e sfuggirsi, separarsi e riunirsi, quell'abbandonare l'uno per aggrapparsi all'altro del quale dà la prova ogni precipitato e che viene indicato nel suo insieme come affinità elettiva (un'espressione interamente presa a prestito dalla volontà consapevole). – L'anatomia e la fisiologia, invece, ci fanno vedere come si comporta la volontà per produrre e per mantenere per un poco il fenomeno della vita. – Il poeta, infine, ci mostra come la volontà si comporta sotto l'influsso dei motivi e della riflessione. Egli perciò la raffigura il più delle volte nelle più perfette tra le sue manifestazioni fenomeniche, gli esseri dotati di ragione, il cui carattere è individuale e le cui azioni e sofferenze contrapposte ci vengono mostrate dal poeta sotto la forma del dramma, dell'*epos*, del romanzo, e | così via. Quanto più la raffigurazione dei suoi caratteri risulta regolare, quanto più risulta strettamente conforme alle leggi di natura, tanto più grande è la gloria del poeta: è per questo che Shakespeare è superiore a chiunque altro. – Il punto di vista qui assunto corrisponde, nella sostanza, allo spirito con il quale Goethe si dedicava, amandole, alle scienze della natura, sebbene egli, *in abstracto*, non si rendesse conto della cosa. E lo posso dire, più che per quel che si ricava dai suoi scritti, per quello che egli ha manifestato a me personalmente.

Se noi consideriamo la volontà là dove nessuno nega la sua presenza, vale a dire negli esseri conoscenti, troviamo dovunque che la sua tendenza fondamentale è l'autoconservazione di uno di questi esseri: «Omnis natura vult esse conservatrix sui»<sup>13</sup>. Tutte le estrinsecazioni di questa tendenza fondamentale si lasciano però sempre ricondurre a un cercare o a un inseguire, e a un evitare o a un fuggire, a seconda della causa. Ora, precisamente questo lo si può dimostrare già nel grado più basso della natura, ossia nel grado più basso dell'oggettivazione della volontà, vale a dire là dove i corpi agiscono ancora in generale solo come corpi, e dunque là dove essi sono oggetto dell'attenzione della meccanica, e vengono presi in considerazione solo per ciò che concerne il manifestarsi dell'impenetrabilità, della coesione, della rigidità, dell'elasticità e del peso. Anche qui il cercare si mostra come gravitazione, il

<sup>13</sup> [«Ogni natura è conservatrice di se stessa» (CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, V, 9, 26; trad. it. di N. Marinone, in *Opere politiche, retoriche e filosofiche di Cicero*, Utet, Torino 1955, vol. II, p. 222).]

fuggire invece come ricezione del movimento, e la mobilità dei corpi dovuta alla pressione o a un urto, la quale costituisce la base della meccanica, è in sostanza una manifestazione della tendenza, che risiede anch'essa nei corpi, all'autoconservazione. Quest'ultima infatti, dato che, come tali, i corpi sono impenetrabili, è l'unico mezzo che consenta di salvare la loro coesione, e dunque, di volta in volta, la loro permanenza. Un corpo che venisse colpito o spinto sarebbe schiacciato da ciò che lo colpisce o lo sospinge se, per mantenere la propria coesione, non si sottraesse alla sua forza con la fuga; e nei casi in cui quest'ultima gli venga impedita, ciò si verifica effettivamente. Anzi, i corpi elastici si possono considerare come i più coraggiosi, essendo quelli che cercano di respingere il nemico, o, quanto meno, di impedire che continui a dargli la caccia. Così dunque, nell'unico mistero che (insieme a quello della gravità) ancora rimane nella meccanica, che pure è così chiara, vale a dire nella trasmissione del movimento, noi vediamo un'espressione della tendenza fondamentale che la volontà manifesta in tutti i suoi fenomeni, ossia dell'istinto all'autoconservazione, | che può essere riconosciuto come quel che vi è di essenziale già a partire dal grado più basso della natura.

Nella natura inorganica la volontà si oggettiva in primo luogo nelle forze naturali, e solo per loro tramite, in seconda battuta, nei fenomeni delle singole cose che vengono prodotti da cause. La relazione tra causa, forza naturale e volontà come cosa in sé l'ho esposta a sufficienza nel § 26 del primo volume. Si è visto in quella sede che la metafisica non interrompe mai il cammino della fisica, e che non fa che riprendere il filo là dove quest'ultima lo ha abbandonato, vale a dire presso quelle forze originarie nelle quali ogni spiegazione causale trova il proprio limite. Solo qui incomincia la spiegazione metafisica, dalla volontà come cosa in sé. In ogni fenomeno fisico, in ogni mutamento delle cose materiali, si deve prima di tutto dimostrare quale ne sia la causa, la quale è appunto un altro singolo mutamento che si produce immediatamente prima di quello in questione; poi però è necessario scoprire quale sia la forza naturale originaria in virtù della quale questa causa è stata in grado di agire; e soprattutto si tratta di riconoscere la volontà come essenza in sé di questa forza, in contrapposizione alla sua manifestazione fenomenica. Nondimeno è proprio la volontà quella che si rende nota in modo immediato tanto nella caduta di una pietra quanto nelle azioni dell'uomo: la differenza è solo che la sua espressione specifica in questo secondo caso viene

suscitata da un motivo, nel primo, invece, da una causa che agisce in modo meccanico, per esempio dalla rimozione del sostegno che impediva alla pietra di cadere; in entrambi i casi, tuttavia, essa viene suscitata con la medesima necessità, la quale in un caso dipende da un carattere individuale, nell'altro da una forza universale della natura. Questa identità del fondamento essenziale diventa persino percettibile se consideriamo con attenzione un corpo che abbia perso il proprio equilibrio e che, conformemente alla sua forma particolare, rotoli a lungo di qua e di là prima di riuscire a ritrovare il proprio baricentro: in questo caso ci si impone infatti una certa apparenza di vita e noi sentiamo immediatamente che anche qui agisce qualcosa di analogo al principio fondamentale della vita. Questo qualcosa è senza dubbio la forza universale della natura, la quale però, identica in se stessa con la volontà, qui diventa in certo qual modo l'anima di una *quasi*-vita assai breve. Proprio quel che vi è di identico in entrambi gli estremi della manifestazione fenomenica della volontà si rende dunque qui noto sommessamente persino all'intuizione immediata, suscitando in noi la sensazione che anche qui giunga immediatamente alla manifestazione fenomenica qualcosa di assolutamente originario, così come noi lo conosciamo solo | dagli atti della nostra propria volontà.

340

In un modo del tutto diverso e grandioso possiamo giungere a una conoscenza intuitiva dell'esistenza e dell'operare della volontà nella natura inorganica se studiamo a fondo il problema dei tre corpi celesti e impariamo quindi a conoscere in modo più preciso e più specifico il percorso della Luna intorno alla Terra. Per le diverse combinazioni che si producono in forza del continuo mutamento di posizione di questi tre corpi celesti l'uno rispetto all'altro, il percorso della Luna viene ora accelerato, ora rallentato, e la Luna a volte si avvicina alla Terra, a volte se ne allontana; questo però si verifica diversamente a seconda che la Terra si trovi al perielio oppure all'afelio; e tutto questo insieme produce una tale irregolarità nel percorso della Luna che tale percorso presenta un aspetto effettivamente capriccioso, tanto che persino la seconda legge di Keplero non conserva più il suo valore immutabile e il percorso della Luna descrive invece in tempi uguali aree disuguali. La considerazione di questo percorso costituisce un piccolo e autonomo capitolo della meccanica celeste, la quale si distingue in modo eminente da quella terrestre per l'assenza di ogni spinta e di ogni pressione, e dunque di quella *vis a tergo* che sembra così facilmente comprensibile, e anche per l'assenza di una caduta che si realizzi

effettivamente: la meccanica celeste non ha infatti, accanto alla *vis inertiae*, altra forza motrice e direttrice se non la sola gravitazione, quel desiderio di riunificazione che scaturisce dall'interno stesso dei corpi. Se ora, in questo caso specifico, ci raffiguriamo la sua azione sin nei particolari, riconosceremo chiaramente e immediatamente nella forza che qui produce il movimento proprio ciò che nell'autocoscienza a noi è dato come volontà. I cambiamenti nel percorso della Terra e della Luna, a seconda che l'una o l'altra, per la loro posizione, siano esposte in misura maggiore o minore all'influsso del Sole, hanno infatti un'evidente analogia con l'influsso che il sopraggiungere di nuovi motivi ha sulla nostra volontà e con le modificazioni del nostro agire che ne conseguono.

Quello che segue è un esempio d'altro tipo che ci può aiutare a chiarire la faccenda. Liebig, ne *La chimica applicata all'agricoltura*<sup>14</sup>, a p. 501 dice: «Se esponiamo del rame umido ad aria contenente acido carbonico, l'affinità del metallo con l'ossigeno dell'aria aumenta per il contatto con quest'acido a tal punto che | i due si combinano l'uno con l'altro: la superficie del rame si ricopre di ossido di rame verde carbonato. – Ora, però, due corpi che abbiano la capacità di combinarsi l'uno con l'altro, nel momento in cui si toccano, assumono condizioni elettriche contrapposte. Se perciò tocchiamo il rame con il ferro, annulliamo, provocando una condizione elettrica particolare, la capacità del rame di connettersi all'ossigeno: esso rimane lucido anche nelle condizioni sopra descritte». – La cosa è nota ed è utile nelle applicazioni tecnologiche. La porto qui ad esempio per dire che in questo caso la volontà del rame, occupatissima com'è e impegnata a contrapporsi elettricamente al ferro, non utilizza l'occasione che si presenta alla sua affinità chimica nei confronti dell'ossigeno e dell'acido carbonico. Si comporta di conseguenza precisamente come la volontà di un uomo che trascuri un'azione alla quale si sentirebbe comunque spinto per portarne a termine un'altra alla quale lo chiama un motivo più forte.

341

Ho mostrato nel primo volume che le forze naturali si trovano al di fuori della catena di cause ed effetti, in quanto ne costituiscono la condizione generale, il fondamento metafisico, dimostrandosi così come eterne e onnipresenti, vale a dire come indipendenti dal tempo e dallo spazio. Persino nell'incontestabile verità, secondo la

<sup>14</sup> [Cfr. J. VON LIEBIG, *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Agrikultur und Physiologie* (1840), Vieweg u. S., Braunschweig 1843<sup>2</sup>. Se ne veda l'edizione curata da W. Lewicki, Agrimedia, Pinneberg 1992.]



quale quel che vi è di essenziale in una causa, in quanto è causa, consiste nel fatto che essa produrrà lo stesso effetto che produce ora anche in ogni tempo futuro, è già incluso che nella causa si trovi qualcosa di indipendente dallo scorrere del tempo, vale a dire qualcosa che si trova al di fuori di qualsiasi tempo; e questo qualcosa è la forza naturale che si esprime in essa. Se ci si rende conto dell'impotenza del tempo nei confronti delle forze naturali, ci si può persino persuadere, in certo qual modo empiricamente e fattualmente, della verità di questa forma della nostra intuizione. Se, per esempio, il movimento rotatorio di un pianeta è stato provocato da una causa esterna, esso, a meno che non intervengano nuove cause a neutralizzarlo, durerà all'infinito. Il che non potrebbe accadere qualora il tempo fosse qualcosa in se stesso e avesse un'esistenza oggettiva, reale, giacché in questo caso dovrebbe produrre anch'esso un qualche effetto. Qui dunque vediamo da una parte le forze naturali che si manifestano in quella rotazione e che, una volta che sia iniziata, la conservano | all'infinito senza stancarsi o estinguersi, forze eterne o atemporali, vale a dire assolutamente reali ed esistenti in se stesse; e dall'altra parte il tempo, come qualcosa che consiste solo nella modalità con la quale noi apprendiamo quel fenomeno, dato che su quest'ultimo il tempo non esercita alcun potere e alcuna influenza, giacché ciò che non produce effetti non è.

Noi abbiamo una tendenza naturale a spiegare qualsiasi fenomeno della natura, per quanto possibile, meccanicamente; questo accade, non c'è dubbio, in quanto la meccanica ricorre solo a pochissime forze originarie che, come tali, risultano inesplicabili, e contiene al contrario molte cose che possono essere conosciute *a priori*, che dipendono perciò dalle forme del nostro intelletto e che, proprio in quanto tale, porta con sé il piú alto grado di comprensibilità e di chiarezza. Kant, invece, nei *Principi metafisici della scienza della natura* ha ricondotto l'attività meccanica stessa a un'attività dinamica. Viceversa, l'impiego di ipotesi esplicative meccaniche al di fuori dell'ambito di ciò che può essere provato meccanicamente, come accade, per esempio, anche in acustica, è del tutto illegittimo, e non crederò assolutamente mai che persino il composto chimico piú semplice, oppure la differenza tra i tre stati di aggregazione della materia, possano essere spiegati in modo meccanico, e tanto meno le proprietà della luce, del calore e dell'elettricità. Queste ammetteranno sempre e soltanto una spiegazione dinamica, vale a dire tale da spiegare il fenomeno a parti-

re da forze originarie del tutto diverse da quelle dell'urto, della pressione, della gravità e così via; forze che sono perciò di tipo superiore, e che sono dunque oggettivazioni piú chiare di quella volontà che giunge a rendersi visibile in tutte le cose. Io ritengo, perciò, che la luce non sia né un'emanazione né una vibrazione: entrambe le ipotesi sono analoghe a quella che spiega la trasparenza per mezzo dei pori, e la cui manifesta falsità dimostra che la luce non è sottoposta ad alcuna legge di tipo meccanico. Per convincersene nel modo piú immediato basta solo che osserviamo gli effetti di una tempesta che piega, abbatte e disperde ogni cosa, mentre un raggio di luce, penetrato attraverso uno squarcio delle nubi, se ne sta perfettamente fermo e piú saldo di una roccia, rendendosi in questo modo immediatamente riconoscibile proprio come qualcosa che appartiene a un ordine delle cose diverso da quello che è regolato dalla meccanica: se ne sta lí, immobile come uno spettro. Quanto alle teorie che | provengono dai Francesi, e che fanno della luce qualcosa di costituito da molecole e atomi, sono un'assurdità vergognosa. Un'espressione inaudita di esse, come in generale dell'atomismo nel suo insieme, si può considerare un saggio sulla luce e sul calore di Ampère – studioso per altri versi acuto – che si può trovare nel fascicolo dell'aprile 1835 degli «Annales de chimie et physique»<sup>15</sup>. Si sostiene in quella sede che gli stati solido, liquido ed elastico sono costituiti dai medesimi atomi, e che è soltanto dalla loro aggregazione che scaturiscono tutte le differenze; anzi, viene detto che lo spazio è effettivamente divisibile all'infinito, ma che la materia non lo è; poiché, una volta che la divisione fosse giunta sino agli atomi, la suddivisione ulteriore dovrebbe aver luogo per forza negli interstizi degli atomi! Secondo questo punto di vista, luce e calore sono vibrazioni di atomi, il suono invece una vibrazione delle molecole, che sono composte da atomi. – In verità, però, gli atomi sono un'idea fissa degli scienziati francesi, ed è per questo che costoro ne parlano proprio come se li avessero visti. Oltre a ciò, ci si dovrebbe meravigliare che una nazione così predisposta all'empirismo, una *matter of fact nation*<sup>16</sup> di tal fatta, com'è quella francese, possa attenersi così pervicacemente a un'ipotesi in tutto e per tutto trascendente, che oltrepas-

<sup>15</sup> [Cfr. *Note de M. Ampère sur la chaleur et la lumière considérées comme résultant de mouvements vibratoires*, in «Annales de chimie et de physique», vol. LVIII (1835), pp. 433-444. Il fisico e matematico francese André-Marie Ampère (1775-1836) fu uno dei principali scopritori dell'elettromagnetismo.]

<sup>16</sup> [Nazione del dato di fatto.]

sa ogni possibile esperienza, e continuare a costruire su di essa teorie campate in aria. Ebbene, questa è precisamente una conseguenza dello stato di arretratezza di cui soffre quella metafisica alla quale essi hanno fatto di tutto per voltare le spalle e che in Francia, a dispetto della buona volontà, è malamente rappresentata da un uomo superficiale e fornito di una così scarsa capacità di giudizio come il signor Cousin<sup>17</sup>. I Francesi, che hanno subito dapprima l'influenza di Condillac<sup>18</sup>, sono pur sempre fondamentalmente lockiani. Per loro, perciò, la cosa in sé è propriamente la materia, ed è a partire dalle proprietà fondamentali di quest'ultima, come impenetrabilità, forma, durezza e altre *primary qualities*<sup>19</sup>, che tutto ciò che è nel mondo deve da ultimo poter essere spiegato: da questo costoro non si lasciano dissuadere e il loro tacito presupposto è che la materia possa essere messa in movimento soltanto da forze di carattere meccanico. In Germania la dottrina di Kant ha tenuto a lungo lontane le assurdità dell'atomismo e di una fisica esclusivamente meccanica, sebbene al momento presente questi modi di vedere imperversino anche qui; il che è una conseguenza della superficialità, della rozzezza e dell'ignoranza che sono state introdotte da Hegel. – Intanto però non si può negare che | non solo la costituzione manifestamente porosa dei corpi naturali, ma anche due specifiche teorie della nuova fisica abbiano, all'apparenza, fornito un sostegno all'imperversare dell'atomismo: mi riferisco alla cristallografia di Hauy<sup>20</sup>, la quale riconduce ogni cristallo alla sua forma fondamentale, che è forma sí ultima, ma anche indivisibile solo in senso relativo; e poi alla teoria di Berzelius<sup>21</sup> degli atomi chimici, i quali sono comunque semplici espressioni dei rapporti di combinazione, e dunque solo grandezze aritmetiche e, fondamentalmente, niente di piú che delle monete utili per fare i conti. – Invece, la tesi della seconda antinomia kantiana, che difende

344

<sup>17</sup> [Il filosofo francese Victor Cousin (1792-1867), che fu discepolo di Maine de Biran e che, nel corso di alcuni viaggi in Germania, ebbe contatti con Fichte, Schelling e Hegel. Schopenhauer possedeva alcune traduzioni tedesche delle sue opere: cfr. HN, V, nn. 122-23, p. 31.]

<sup>18</sup> [Il filosofo francese Condillac (1715-1780), seguace delle dottrine di Locke e caposcuola del sensismo e del materialismo francesi.]

<sup>19</sup> [Qualità primarie.]

<sup>20</sup> [Il mineralogista francese René Juste Haüy (1743-1822), che fu appunto uno dei fondatori della cristallografia.]

<sup>21</sup> [Il chimico svedese Jöns Jakob Freiherr von Berzelius (1779-1848), uno dei padri della chimica moderna, fu professore di Medicina e farmacia a Stoccolma.]

gli atomi<sup>22</sup> e che chiaramente è stata enunciata a scopo unicamente dialettico, è, come ho dimostrato nella critica alla sua filosofia, un mero sofisma, e in nessun modo il nostro intelletto ci può condurre con necessità ad assumere l'esistenza degli atomi. Giacché, come non sono costretto a pensare che il movimento lento, ma continuo e uniforme, di un corpo che mi si presenta dinanzi agli occhi sia costituito da innumerevoli movimenti, velocissimi, ma separati l'uno dall'altro e interrotti da altrettanti brevissimi punti temporali di quiete, ma so anzi molto bene che la pietra lanciata vola piú lentamente di una pallottola sparata, non però perché durante il tragitto di tanto in tanto si riposi, analogamente non sono costretto a pensare che la massa di un corpo sia costituita dagli atomi e dai loro interstizi, vale a dire da un pieno assoluto e da un assolutamente vuoto: comprendo invece senza difficoltà entrambi quei fenomeni come dei *continua* ininterrotti, dei quali l'uno riempie in modo uniforme il tempo, l'altro lo spazio. Come però un certo movimento può essere piú rapido di un altro, vale a dire che può percorrere nel medesimo tempo uno spazio maggiore, allo stesso modo anche un corpo può avere un peso specifico maggiore di un altro, vale a dire che può contenere una maggiore quantità di materia nel medesimo spazio: la differenza dipende infatti, in tutti e due i casi, dall'intensità della forza che agisce; ed ecco che Kant (seguen- do il percorso di Priestley<sup>23</sup>) ha, del tutto correttamente, risolto la materia nelle forze<sup>24</sup>. – Ma persino qualora non si facesse valere l'analogia qui proposta e si volesse invece insistere nel sostenere che la differenza tra i pesi specifici abbia il proprio fondamento sempre e solo nella porosità, anche in questo caso l'ipotesi non condurrebbe mai agli atomi, quanto piuttosto soltanto a una materia assolutamente compatta e | inegualmente distribuita nei

345

<sup>22</sup> [«Nel mondo, ogni sostanza composta consta di parti semplici, e in nessun luogo esiste qualcosa che non sia o il semplice o ciò che ne risulta composto» (*Critica della ragione pura, Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. II, p. 374).]

<sup>23</sup> [Il teologo, filosofo e naturalista inglese Joseph Priestley (1733-1804), autore di *Disquisitions relating to matter and spirit*, 2 voll., Birmingham 1777; ristampa anastatica, Garland Publ., New York 1976.]

<sup>24</sup> [Cfr. I. KANT, *Principi metafisici della scienza della natura*, sez. II, Definizione 2: «La forza attrattiva è la forza motrice per cui una materia può essere causa del fatto che un'altra materia le si avvicini (o, il che è lo stesso, per cui l'una si oppone all'allontanamento dell'altra). La forza repulsiva è quella per cui una materia può essere causa del fatto che altre se ne allontanino (o, che è lo stesso, mediante cui l'una oppone resistenza all'avvicinamento delle altre). Quest'ultima la chiameremo talvolta anche forza respingente, la prima forza traente» (trad. it. cit., p. 179).]

diversi corpi, la quale, ove non ci fosse piú alcun poro ad attraversarla, non risulterebbe, è vero, in nessun modo ulteriormente comprimibile, ma resterebbe pur sempre, tuttavia, come lo spazio che essa riempie, infinitamente divisibile, poiché il fatto che sia priva di pori non implica in alcun modo l'impossibilità di una forza capace di eliminare la continuità delle sue parti nello spazio. Dire infatti che tale divisione è possibile in generale solo in forza di un ampliamento degli interstizi che già esistono è un'affermazione del tutto arbitraria.

L'ipotesi dell'esistenza degli atomi si basa appunto su entrambi i fenomeni a cui abbiamo fatto cenno, vale a dire sulla diversità del peso specifico dei corpi e della loro comprimibilità, dato che l'uno e l'altra vengono agevolmente spiegati dall'ipotesi atomistica. Allora però entrambi dovrebbero anche essere presenti sempre nella stessa misura; – le cose, però, non stanno in alcun modo così. Giacché, per esempio, l'acqua, la quale ha un peso specifico di molto inferiore a quello di tutti i metalli veri e propri, dovrebbe avere anche un minor numero di atomi e interstizi maggiori di quelli dei metalli, e conseguentemente dovrebbe essere molto comprimibile; solo che essa risulta essere quasi del tutto incomprimibile.

La difesa degli atomi potrebbe essere condotta prendendo le mosse dalla porosità e dicendo pressappoco così: tutti i corpi hanno dei pori, e dunque li hanno anche tutte le parti di cui il corpo è costituito; ora, proseguendo la suddivisione all'infinito, alla fine di un corpo non rimarrebbero altro che i pori. – La confutazione di questa argomentazione consisterebbe nel dire che quel che rimane sarebbe effettivamente da considerare privo di pori, e quindi come assolutamente pieno, ma non per questo come costituito di particelle assolutamente indivisibili, di atomi: sarebbe di conseguenza sí assolutamente incomprimibile, ma non assolutamente indivisibile; a meno che non si volesse sostenere che la divisione di un corpo è possibile solo penetrando nei suoi pori, il che, però, è tutto da dimostrare. Se comunque lo si assumesse come vero, si avrebbero effettivamente atomi, vale a dire corpi assolutamente indivisibili, e dunque corpi le cui parti sarebbero così fortemente coese da non poter essere separate da alcuna forza; corpi di questo genere, però, li potremmo assumere sia come grandi che come piccoli, e un atomo potrebbe essere grande quanto un bue, alla sola condizione che fosse in grado di resistere a ogni possibile attacco.

Se pensiamo a due corpi di natura assolutamente diversa, che

esempio martellandoli o riducendoli in polvere, il loro peso specifico diventerebbe per questo uguale? – Questo sarebbe il criterio della dinamica.

## Capitolo 24

## La materia

na<sup>1</sup>, è la sola che costituisce il concetto | effettivo e legittimo di sostanza – è la causalità stessa, pensata oggettivamente, cioè la materia in quanto si trova nello spazio e, perciò, in quanto riempie uno spazio. In conformità a questo, l'essenza della materia consiste tutta nel produrre effetti [*wirken*]; solo in questo modo la materia riempie lo spazio e persiste nel tempo: essa è in tutto e per tutto pura causalità. Dove dunque qualcosa viene fatto, lì c'è materia, e ciò che è materiale è in generale ciò che agisce. Va detto però che la causalità è, dal canto suo, la forma del nostro intelletto, giacché, precisamente come accade con lo spazio e il tempo, di essa siamo consapevoli *a priori*. In questo senso ed entro questi limiti anche la materia appartiene dunque al versante formale della nostra conoscenza ed è di conseguenza – unita allo spazio e al tempo, e dunque oggettivata, vale a dire intesa come ciò che riempie lo spazio – la forma intellettuale della causalità stessa (la discussione più analitica di questa teoria si trova nella seconda edizione del saggio sul principio di ragione sufficiente, a p. 77)<sup>2</sup>. Va detto però anche che la materia non è oggetto, bensì condizione dell'esperienza, come lo è lo stesso intelletto puro, del quale essa, in questo senso, è funzione. È per questo che della semplice materia si dà solo un concetto e non un'intuizione: essa entra in tutte le esperienze esterne come loro necessario elemento costitutivo e tuttavia non può essere data in nessuna di esse; può invece solo essere pensata, e propriamente come un che di assolutamente inerte, inattivo, informe, privo di qualità, che è però il sostegno di ogni forma, di ogni qualità e di ogni azione. Conseguentemente, la materia è il sostituto permanente – originato con necessità dalle forme del nostro intelletto, in cui si presenta il mondo come rappresentazione – di tutti i fenomeni transitori, e dunque di tutte le manifestazioni delle forze naturali e di tutti gli esseri viventi. Come tale, e in quanto scaturita dalle forme dell'intelletto, anche la materia si comporta nei confronti di quegli stessi fenomeni in modo assolutamente indifferente, vale a dire che è sempre pronta a essere il sostegno di questa come di quella forza naturale, non appena, seguendo la guida della causalità, se ne siano presentate le condizioni; essa, di per sé, proprio in quanto la sua esistenza è propriamente solo formale, vale a

Già nel quarto capitolo dei supplementi al primo libro, dove abbiamo preso in considerazione il settore della nostra conoscenza che ci è noto *a priori*, ci siamo trovati a parlare della materia. In quella sede, tuttavia, l'abbiamo potuta considerare solo in modo unilaterale, poiché quel che lì ci interessava era solamente il suo rapporto con le forme dell'intelletto e non quello con la cosa in sé; l'abbiamo perciò esaminata solo dal lato soggettivo, vale a dire in quanto nostra rappresentazione, e non invece anche dal lato oggettivo, vale a dire secondo ciò che essa può essere in sé. Per ciò che concerne il primo aspetto, abbiamo conseguito questo risultato: la materia, in generale, è l'effettiva capacità di agire [*Wirksamkeit*] intesa in modo oggettivo, senza una più precisa determinazione; è per questo che, nella tavola delle nostre conoscenze *a priori* che è stata proposta in quella sede, essa ha preso il posto della causalità. Ciò che è materiale, infatti, è ciò che, agendo, produce effetti [*das Wirkende*] (ciò che è effettivamente reale [*Wirkliche*]) in generale e a prescindere dalla modalità specifica del suo agire. È proprio per questo che la materia, semplicemente come tale, non è oggetto dell'intuizione e ma solo del pensiero e perciò è, propriamente, un'astrazione: nell'intuizione, invece, essa compare solo unita alla forma e alla qualità, come corpo, vale a dire come una modalità specificamente determinata del produrre effetti. È solo facendo astrazione da questa determinazione più specifica che pensiamo la materia come tale, vale a dire come separata dalla forma e dalla qualità: pensando ad essa, per conseguenza, pensiamo l'agire in assoluto e in generale, e dunque la capacità di produrre effetti *in abstracto*. Il produrre effetti specificamente determinato lo concepiamo allora come l'accidente della materia; quest'ultima, però, solo per suo tramite diventa intuibile, ossia si presenta come corpo e come oggetto dell'esperienza. La pura materia, invece – che, come ho spiegato nella *Critica della filosofia kantiana*

<sup>1</sup> [Cfr. per esempio *Mondo* 2013, pp. 585 sgg.]

<sup>2</sup> [ZA, V, pp. 66 sgg.; *Quadruplica* II, cap. V, § 21: *Apriorità del concetto di causalità. Intellettualità dell'intuizione empirica. L'intelletto*, pp. 94 sgg.]

348 dire fondata sull' *intelletto*, deve invece essere pensata come ciò che assolutamente permane al di sotto di tutto questo cambiamento, e dunque come ciò che non ha né un inizio né una fine di carattere temporale. Dipende da questo il fatto che noi non ci possiamo liberare dal pensiero che qualsiasi cosa possa diventare qualsiasi altra (per esempio che il piombo possa diventare | oro); perché ciò accadesse, infatti, sarebbe sufficiente solo che scopris-  
 349 simo e provocassimo quegli stadi intermedi che la materia, in sé indifferente, dovrebbe percorrere lungo quel cammino. *A priori*, infatti, non si riuscirebbe in nessun modo a capire perché quella materia che attualmente costituisce il sostegno della qualità del piombo non possa una volta o l'altra diventare il sostegno della qualità dell'oro. – La materia, come realtà puramente *pensata a priori*, si distingue dalle *intuizioni a priori* vere e proprie in quanto possiamo anche immaginare che non ci sia, cosa che invece non possiamo in alcun modo fare con lo spazio e il tempo; il che significa soltanto che noi ci possiamo rappresentare lo spazio e il tempo anche privi di materia. Giacché, una volta che quest'ultima sia stata collocata nello spazio e nel tempo, e quindi una volta che la si pensi come *esistente*, non possiamo più in alcun modo fare finta che non ci sia; e questo significa che non ce la possiamo rappresentare come scomparsa e annientata, bensì sempre e soltanto come trasferita in un altro spazio: in questo senso la materia è dunque connessa con la nostra capacità conoscitiva tanto inseparabilmente quanto lo sono lo spazio e il tempo stessi. Tuttavia la differenza, data dal fatto che la materia deve comunque prima essere pensata in qualche modo come esistente, sta già a significare che essa non appartiene in modo così completo e da ogni punto di vista alla parte *formale* della nostra conoscenza, com'è invece per lo spazio e il tempo, ma che contiene piuttosto allo stesso tempo un elemento dato solo *a posteriori*. Essa è difatti il punto di connessione della parte empirica della nostra conoscenza con la parte pura e *a priori*, e per questo costituisce propriamente la pietra fondamentale sulla quale si appoggia il mondo dell'esperienza.

Prima di tutto, dove terminano tutti gli asserti *a priori*, e dunque nel versante *completamente empirico* della nostra conoscenza dei corpi, ossia nella loro forma, qualità e modo d'agire determinato, si manifesta quella stessa *volontà* che noi abbiamo già riconosciuto e accertato essere l'essenza in sé delle cose. Solo che queste forme e queste qualità appaiono sempre e soltanto come qualità e manifestazioni precisamente di quella *materia* la

cui esistenza ed essenza dipendono dalle forme soggettive del nostro intelletto; vale a dire che esse diventano visibili soltanto nella materia, e perciò per mezzo di essa. Qualsiasi cosa ci si presenti, infatti, è sempre e soltanto una *materia* che produce effetti in modo specificamente determinato. Dalle qualità più profonde e non ulteriormente spiegabili di questa materia scaturiscono tutte le modalità di azione specifiche dei corpi; eppure quello che percepiamo non è mai la materia in se stessa: percepiamo solamente quegli effetti e | quelle qualità determinate che ne stanno alla base; se prescindiamo da essi, mettendoli da parte, la materia, intesa come ciò che ancora rimane presente, è ciò che dobbiamo necessariamente pensare, giacché essa, secondo la disamina che abbiamo svolto in precedenza, è la stessa *causalità* oggettivata. – Di conseguenza, la materia è ciò per il cui mezzo la *volontà*, la quale costituisce l'essenza profonda delle cose, fa il proprio ingresso nella percettibilità, diventa intuibile, *visibile*. In questo senso, la materia è dunque la mera *visibilità* della volontà, o – detto altrimenti – il legame tra il mondo come volontà e il mondo come rappresentazione. Essa appartiene a *quest'ultimo* in quanto è prodotta dalle funzioni dell'intelletto, e a *quell'altro* in quanto ciò che si rende manifesto in tutti gli esseri materiali, vale a dire in tutti i fenomeni, è la *volontà*. Perciò ogni oggetto è in quanto cosa in sé volontà, e in quanto fenomeno materia. Se potessimo spogliare una data materia di tutte le qualità che ad essa competono *a priori*, vale a dire di tutte le forme della nostra intuizione e della nostra apprensione, ci rimarrebbe la cosa in sé, ossia ciò che, attraverso quelle forme, si presenta come puramente empirico nella materia e che in sé, però, non apparirebbe più come un che di esteso e capace di produrre effetti. Il che equivale a dire che dinanzi a noi non avremmo più alcuna materia, bensì la volontà stessa. Proprio questa cosa in sé, la volontà, una volta che sia diventata fenomeno, vale a dire una volta che abbia fatto il proprio ingresso nelle forme del nostro intelletto, si presenta come *materia*, vale a dire come il sostegno, di per sé invisibile ma necessariamente presupposto, delle qualità visibili solo attraverso di esso: è dunque in questo senso che la materia va intesa come il rendersi visibile della *volontà*. Per questo anche *Plotino* e *Giordano Bruno* avevano ragione – non solo nel loro, ma anche nel nostro senso – quando, come abbiamo già accennato nel capitolo 4, hanno avanzato la tesi paradossale secondo la quale la materia in sé non sarebbe estesa e sarebbe, conseguentemente, in-

corporea<sup>3</sup>. Ciò che conferisce estensione alla materia è infatti lo spazio, il quale è una forma della nostra intuizione; e la corporeità, dal canto suo, consiste nel produrre effetti, ossia dipende dalla causalità, vale a dire dalla forma del nostro intelletto. Ogni qualità determinata, e dunque tutto ciò che vi è di empirico nella materia, persino la stessa gravità, dipendono invece da ciò che si rende visibile soltanto *mediante* la materia: dipendono dalla cosa in sé, dalla volontà. La gravità costituisce comunque il grado in assoluto più basso dell'oggettivazione della volontà; | essa si mostra perciò in ogni materia, senza eccezione, ed è dunque in generale inseparabile dalla materia stessa. La gravità tuttavia, proprio in quanto è già manifestazione della volontà, rientra nell'ambito della conoscenza *a posteriori*, non di quella *a priori*. Ci potremmo perciò rappresentare tutt'al più una materia priva di peso, non però priva di estensione, di forza repulsiva e di persistenza, dato che in questo caso essa mancherebbe del carattere dell'impenetrabilità, e dunque non occuperebbe alcuno spazio, vale a dire che sarebbe priva della *capacità di produrre effetti*: ed è appunto solo nel produrre effetti, vale a dire nella causalità in generale, che consiste l'essenza della materia come tale; e la causalità dipende dalla forma *a priori* del nostro intelletto, e non è possibile perciò nemmeno immaginare che non ci sia.

La materia è, conseguentemente, la *volontà* stessa, ma non più in se stessa, bensì in quanto viene *intuita*, vale a dire in quanto assume la forma della rappresentazione oggettiva: ciò che dunque dal punto di vista oggettivo è materia, dal punto di vista soggettivo è volontà. In modo del tutto conforme, il nostro corpo, come abbiamo precedentemente dimostrato, è soltanto la visibilità, l'oggettività della nostra volontà, proprio come ogni corpo è l'oggettività della volontà in uno qualunque dei suoi gradi. Non appena la volontà si presenta alla conoscenza oggettiva, essa entra nelle forme intuitive dell'intelletto, nel tempo, nello spazio e nella causalità: in questo modo tuttavia essa si presenta subito, in forza di tali forme, come un oggetto *materiale*. Noi ci possiamo rappresentare la forma senza la materia, non però viceversa, poiché la materia, spogliata della forma, sarebbe la *volontà* stessa.

<sup>3</sup> [Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III 6,7: la materia «è incorporea, poiché il corpo le è posteriore», incorporea «come l'essere, poiché la materia, come l'essere, è diversa dai corpi» (trad. it. di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992, p. 446; ma cfr. anche II, 4, pp. 233 sgg.). Per quel che riguarda il riferimento a Giordano Bruno, cfr. *De la causa, principio et uno*, dove il filosofo distingue una materia corporea da una materia incorporea.]

sa, la quale diventa però oggettiva unicamente facendo il proprio ingresso nelle modalità intuitive del nostro intelletto, e perciò solo attraverso l'assunzione di una *forma*. Lo spazio è la forma intuitiva della materia, poiché esso costituisce il materiale della pura forma, ma la materia può manifestarsi solo nella forma.

Una volta che la volontà diventa oggettiva, vale a dire una volta che passa nella rappresentazione, la materia costituisce il sostrato generale di questa oggettivazione, o piuttosto l'oggettivazione stessa presa *in abstracto*, vale a dire a prescindere da qualsiasi forma. La materia è di conseguenza la *visibilità* della volontà in generale, mentre il carattere dei suoi fenomeni determinati trova la propria espressione nella *forma* e nella qualità. Ciò dunque che nel fenomeno, vale a dire dal punto di vista della rappresentazione, è *materia* in se stesso è *volontà*. Perciò vale per essa sotto le condizioni dell'esperienza e dell'intuizione ciò che vale per la volontà in se stessa, ed essa restituisce tutte | le sue relazioni e le sue qualità nell'immagine del tempo. In conseguenza di ciò, essa costituisce il *materiale* del mondo intuitivo, così come la *volontà* costituisce l'essenza in sé di tutte le cose. Le forme sono innumerevoli, la materia è una sola, esattamente come la volontà è una sola in tutte le proprie oggettivazioni. Come quest'ultima non si oggettiva mai come un che di universale, vale a dire come pura e semplice volontà, ma piuttosto sempre come qualcosa di particolare, vale a dire come qualcosa di sottoposto a specifiche determinazioni e dotato di un determinato carattere, così la materia non si manifesta mai come tale, ma piuttosto sempre unita a qualche forma e a qualche qualità. Nel fenomeno, che è l'oggettivazione della volontà, essa rappresenta la volontà nella sua totalità, la volontà stessa che è una in tutte le cose, così come la materia è una in tutti i corpi. Come la volontà è il nocciolo profondo di tutti gli esseri che si manifestano, così la materia è la sostanza che permane una volta che siano state eliminate tutte le determinazioni che le competono solo in modo accidentale. Come la volontà è quel che vi è di assolutamente indistruttibile in tutti gli essenti, così la materia è quel che vi è di imperituro nel tempo, quel che permane al di là di tutte le modificazioni. – Che la materia per sé, e dunque separatamente dalla forma, non possa essere intuita o rappresentata, dipende dal fatto che essa in se stessa e in quanto è l'elemento puramente sostanziale dei corpi è propriamente la *volontà* stessa; quest'ultima però non può essere percepita o intuita oggettivamente in se stessa, ma solo sotto l'insieme delle

condizioni della rappresentazione, e perciò solo come fenomeno: sotto queste condizioni, però, essa si presenta subito come corpo, vale a dire come materia rivestita dalla forma e dalla qualità. La forma è però condizionata dallo spazio, e la qualità, o capacità di produrre effetti, è condizionata dalla causalità: entrambe dipendono dunque dalle funzioni dell'intelletto; senza di esse la materia sarebbe appunto la cosa in sé, vale a dire la volontà stessa. Solo per questo Plotino e Giordano Bruno, come abbiamo detto, hanno potuto giungere, per una via del tutto oggettiva, a sostenere che la materia è in sé e per sé priva di estensione, e dunque priva di spazialità, e dunque priva di corporeità.

Poiché dunque la materia è il rendersi visibile della volontà, e poiché però ogni forza è in se stessa volontà, nessuna forza può presentarsi in assenza di un sostrato materiale e, viceversa, non può esistere alcun corpo senza che in esso siano presenti delle forze, le quali ne costituiscono appunto la qualità. Il corpo è perciò quell'unione di materia e forma che chiamiamo il materiale. La forza e il materiale sono inseparabili l'una dall'altro poiché, | in  
352 ultima analisi, essi sono una cosa sola, dato che – come ha spiegato Kant – la materia stessa ci è data unicamente come unione di due forze, la forza espansiva e quella attrattiva<sup>4</sup>. Tra forza e materiale non sussiste dunque alcuna contrapposizione; esse, piuttosto, sono precisamente una cosa sola.

Condotti dal corso della nostra trattazione ad assumere questo punto di vista e giunti a questa concezione metafisica della materia, possiamo ammettere senza difficoltà che l'origine temporale delle forme, delle figure, o specie, non può essere legittimamente ricercata altrove che nella materia. È da essa che una volta o l'altra debbono essere scaturite, proprio in quanto essa costituisce la mera visibilità della volontà, la quale costituisce l'essenza in sé di tutti i fenomeni. Una volta che diventi fenomeno, vale a dire una volta che si presenti oggettivamente all'intelletto, la materia, come sua visibilità, assume una forma per mezzo delle funzioni dell'intelletto. È per questo che gli Scolastici dicevano: «materia appetit formam»<sup>5</sup>. Che l'origine di tutte le forme viventi sia stata questa, non può essere messo in dubbio: pensare diversamente non è possibile. Che però anche adesso, ora che le

<sup>4</sup> [Cfr. I. KANT, *Principi metafisici della scienza della natura*, sez. II, Teoremi 5, 6 e 7; trad. it. cit., pp. 207-17].

<sup>5</sup> [«La materia aspira alla forma». Così TOMMASO D'AQUINO nella *Summa theologiae*, Pars I, quaestio 50, artic. II, 4.]

vie che consentono il perpetuarsi della specie sono aperte e vengono assicurate e conservate dalla natura con una cura e uno zelo sconfinati, abbia luogo la *generatio aequivoca*<sup>6</sup>, questo lo si può decidere solo utilizzando l'esperienza; tanto più che si potrebbe far valere come argomento contrario, facendo riferimento al processo regolare della riproduzione, il principio che «natura nihil facit frustra»<sup>7</sup>. Eppure io, a dispetto delle obiezioni che sono state mosse di recente contro di essa, ritengo che la *generatio aequivoca* sia molto probabile nei gradi più bassi, e dunque innanzitutto negli entozoi e negli epizoi, soprattutto in quelli che compaiono in conseguenza di specifiche cachessie<sup>8</sup> degli organismi animali; e questo in quanto le condizioni che rendono possibile la vita si incontrano in essi solo eccezionalmente e la loro forma non si può dunque riprodurre seguendo il percorso regolare e per questo, quando si presenta l'occasione favorevole, deve riformarsi sempre daccapo. Perciò, non appena, in conseguenza di certe malattie croniche o di cachessie, si verificano le condizioni che consentono agli epizoi di vivere, si producono, conformemente ad esse, il *pediculus capitis*, oppure *pubis*, oppure *corporis*<sup>9</sup>, in modo del tutto spontaneo e senza bisogno di un uovo, per quan-

<sup>6</sup> [Generazione spontanea. Schopenhauer era un convinto sostenitore dell'ipotesi della *generatio aequivoca*, persuaso com'era che la volontà possedesse in sé medesima la forza creatrice, e che la generazione spontanea altro non fosse che il debole riflesso di tale forza (cfr. per esempio HN, III, p. 623). In effetti già intorno alla metà del XVII secolo Francesco Redi aveva negato, su base sperimentale, l'idea, a lungo accettata, che gli animali più piccoli (come gli insetti o i vermi) nascessero spontaneamente dalla materia in putrefazione o all'interno di altri organismi (cfr. per esempio F. REDI, *Esperienze intorno alla generazione degli insetti*, a cura di W. Bernardi, Giunti, Firenze 1996). Lo seguirono, su questa strada, Malpighi (cfr. M. MALPIGHI, *La structure du ver a soye, et de la formation du poulet dans l'oeuf*, Villery, Paris 1686; riprod. anast. su microfiches, NewsBank Readex, Naples 2000), Linneo, Spallanzani (cfr. per esempio L. SPALLANZANI, *I quaderni delle rigenerazioni animali*, 3 voll. + 1 Cdrom, a cura di C. Castellani e M. T. Monti, Mucchi, Modena 2002-2003) e altri (cfr. per esempio P. CRISTOFOLINI, a cura di, *La scuola galileiana e l'origine della vita: Redi, Vallisneri, Spallanzani*, Loescher, Torino 1974), ma la questione è tutt'altro che chiusa, come anche Schopenhauer osserva energicamente, non solo perché i sostenitori della generazione spontanea «continuarono a protestare finché intervenne il chimico francese Pasteur che dimostrò che anche i piccolissimi batteri non nascono spontaneamente, ma si riproducono», ma perché anche nel Novecento gli studiosi hanno cercato di capire «in qual modo può essere comparsa per generazione spontanea la prima cellula», tanto che «al biochimico tedesco Eigen, che ha compiuto importanti ricerche sperimentali in proposito, è stato conferito addirittura il premio Nobel» (P. OMODEO, *Validità e attualità della teoria dell'evoluzione*, in «Scientiae Munus. Conferenze di cultura scientifica», disponibile on-line all'indirizzo <http://scientiaemunus.provincia.parma.it/>).

<sup>7</sup> [La natura non fa nulla di inutile.]

<sup>8</sup> [La «cachessia» è uno stato di grave deperimento organico, caratterizzato dal deterioramento progressivo delle funzioni metaboliche.]

<sup>9</sup> [Il pidocchio comune, oppure la piattola, oppure il pidocchio degli abiti.]

to complessa possa essere la struttura di questi insetti: la putrefazione di un corpo animale vivente fornisce infatti il materiale per creazioni piú | elevate di quelle che si originano dalla mace-  
 353 razione del fieno nell'acqua, la quale ultima produce solamente degli infusori. O si vuole forse sostenere che anche le uova degli epizoi continuino a ondeggiare speranzose nell'aria? (Che idea orribile!) Ricordiamoci piuttosto della pitiriasi<sup>10</sup>, che si presenta anche oggi. – Un caso analogo si verifica quando, in particolari circostanze, si presentano le condizioni che consentono la vita di una specie che sino a quel momento era estranea a quel determinato luogo. Così August St. Hilaire<sup>11</sup> in Brasile, dopo l'incendio di una foresta vergine, non appena le ceneri si furono raffreddate, vide spuntare da esse una quantità di piante di una specie che sino a quel momento non erano mai state trovate nelle vicinanze; e molto di recente l'ammiraglio Petit-Thouars<sup>12</sup> ha riferito all'Académie des sciences che in Polinesia, nelle isole coralline di nuova formazione, si deposita a poco a poco un suolo che si trova ora all'asciutto, ora nell'acqua, e del quale subito s'impadronisce la vegetazione, producendo alberi che crescono esclusivamente su quelle isole (*Comptes rendus*, 17 gennaio 1859, p. 147)<sup>13</sup>. – Dovunque si verifica una putrefazione, compaiono muffe, funghi e, nei liquidi, infusori. L'ipotesi oggi in auge, secondo la quale le spore e le uova delle innumerevoli specie di tutte quelle varietà fluttuino dovunque nell'aria attendendo per lunghi anni un'occasione favorevole è ancor piú paradossale di quella della *generatio aequivoca*. La putrefazione è la decomposizione di un corpo organico innanzitutto nei suoi componenti chimici piú p r o s s i m i; ora, poiché questi ultimi sono piú o meno simili in tutti gli esseri viventi, può accadere che in quel determinato momento l'onnipresente volontà di vivere se ne impadronisca per generare, a seconda delle circostanze, nuovi esseri, i quali subito, assumendo una forma conforme allo scopo, vale a dire oggettivando il suo volere del momento, prendono forma coagulandosi a partire da essi, come il pulcino prende forma dal

<sup>10</sup> [La parola «pitiriasi» designa alcune forme di dermatosi.]

<sup>11</sup> [Il naturalista ed esploratore francese Auguste de Saint-Hilaire (1779-1853), che esplorò il Brasile tra il 1816 e il 1822.]

<sup>12</sup> [Louis Marie Aubert du Petit-Thouars, che fu anche botanico ed esploratore, oltre che membro dell'Accademia delle Scienze. Al suo nome sono dedicate diverse specie botaniche.]

<sup>13</sup> [Schopenhauer si riferisce qui alle *Observations faites aux îles Galapagos* dell'ammiraglio Petit-Thouars, che erano state pubblicate nel volume XLVIII di «Comptes rendus».]

coagularsi del liquido contenuto nell'uovo. Quando però questo non accade, allora i materiali in putrefazione si decompongono nei loro costituenti piú l o n t a n i, che sono gli elementi chimici fondamentali, e fanno così ritorno nel grande circolo della natura. La guerra che da dieci-quindici anni viene condotta contro la *generatio aequivoca*, con le sue troppo affrettate grida di vittoria, è stata il preludio della negazione della forza vitale, ed era affine a questa negazione. Non lasciamoci mettere nel sacco dalla perentorietà delle parole e dalle assicurazioni fornite con baldanzosa sfacciataggine, secondo le quali questioni di tal genere sarebbero risolte, concluse e | universalmente riconosciute. Piuttosto l'intera concezione meccanica e atomistica della natura sta andando incontro alla bancarotta, e i suoi difensori dovrebbero imparare che dietro alla natura si nasconde qualcosa di piú di spinta e contospinta. La realtà della *generatio aequivoca* e l'inconsistenza dell'ipotesi secondo la quale nell'atmosfera aleggerrebbero dappertutto e continuamente miliardi di germi di tutte le possibili muffe e le uova di tutti i possibili infusori, sino a che una volta o l'altra gli uni e le altre troverebbero casualmente l'ambiente adatto a loro, sono state di recente (1859) dimostrate approfonditamente e vittoriosamente da P o u c h e t<sup>14</sup> davanti all'Accademia di Francia, con gran dispetto degli altri membri dell'Accademia<sup>15</sup>.

La nostra sorpresa al pensiero che le forme traggano origine dalla materia somiglia in fondo a quella di un selvaggio che veda per la prima volta uno specchio e che resti sbalordito nel vedere la propria immagine riflessa che gli viene incontro. Giacché il nostro vero essere è la v o l o n t à, della quale la materia è la mera v i s i b i l i t à, che però non si presenta se non con il v i s i b i l e, vale a dire sotto

<sup>14</sup> [Il naturalista francese Félix-Archimède Pouchet (1800-72), membro dell'Accademia di Francia e convinto sostenitore della generazione spontanea. La sua opera principale è *Hétérogénie, ou traité de la generation spontanée*, Baillier, Paris 1859. Schopenhauer si riferisce qui a *Notes sur les proto-organismes animaux et végétaux nés spontanément dans l'air artificiel et le gaz oxygène*, in «Comptes rendus de l'Académie des sciences», vol. XLVII, 1858.]

<sup>15</sup> [«Comptes rendus», 17 gennaio 1859. L'ipotesi della *generatio aequivoca* era stata a lungo dibattuta e aveva trovato convinti sostenitori, come Needham e Lamarck, e altrettanto decisi avversari, come Lazzaro Spallanzani il quale, con il *Saggio di osservazioni microscopiche concernenti il sistema della generazione de' signori Needham e Buffon* (1765; trad. fr. 1769) e con gli *Opuscoli di fisica animale e vegetale* (1776), aveva argomentato analiticamente contro le tesi degli spontaneisti. Il dibattito, ad ogni modo, era ben lontano dal potersi considerare concluso e si ripropose nel secolo seguente quando Louis Pasteur stabilì, proprio contro Pouchet, che la cosiddetta generazione spontanea altro non è che lo sviluppo di germi presenti nell'aria. Schopenhauer seguì con notevole interesse il dibattito tra Pouchet e Pasteur.]



il velo della forma e della qualità; la materia perciò non viene mai percepita immediatamente, ma sempre e solo aggiunta mentalmente come ciò che vi è di identico in tutte le cose, al di sotto di tutte le differenze qualitative e formali, e che è precisamente quel che vi è di sostanziale in ognuna di esse. Proprio per questa ragione essa è un principio esplicativo delle cose più di ordine metafisico che meramente fisico, e far scaturire tutti gli esseri da essa significa in effetti spiegarli a partire da una realtà che è davvero molto misteriosa; e questo non lo riconosce solo chi scambia il prendere con il comprendere. In verità quello che deve essere cercato nella materia non è affatto la spiegazione ultima e completa delle cose, quanto piuttosto l'origine temporale tanto delle forme inorganiche quanto degli esseri organici. – Sembra però che la produzione originaria delle forme organiche, la generazione dei generi stessi, risulti per la natura così difficile da realizzare quasi quanto lo è per noi il comprenderla; come sembra indicare la sollecitudine davvero eccessiva con la quale si prende cura della loro conservazione una volta che i generi siano stati prodotti. Sull'attuale superficie di questo pianeta la volontà di vivere ha nondimeno percorso tre volte la scala della propria oggettivazione, ogni volta in modo del tutto indipendente dalle altre, con differenti modulazioni, ma anche | raggiungendo livelli di perfezione e di completezza assai diversi. Infatti il vecchio mondo, l'America e l'Australia hanno notoriamente ciascuno la propria peculiare serie animale, autonoma e diversa da quella degli altri due. Le specie, in ciascuno di questi grandi continenti, sono completamente diverse e ciononostante, poiché tutti e tre fanno parte dello stesso pianeta, hanno una costante analogia le une rispetto alle altre e si sviluppano parallelamente; è per questo che i *genera* sono per la gran parte gli stessi. In Australia questa analogia si può osservare solo in modo molto incompleto, poiché in questo continente la fauna, per ciò che concerne i mammiferi, è molto povera e non comprende né rapaci né scimmie; tra il vecchio mondo e l'America, invece, quell'analogia è evidente, ed è strutturata in modo tale da mostrare, in America, nei mammiferi sempre l'analogo peggiore, nei volatili e nei rettili, al contrario, sempre quello migliore. Così in effetti l'America è superiore al vecchio mondo perché in essa vivono il condor, l'ara<sup>16</sup>, il

355

colibrí, e anche gli anfibi e gli ofidi<sup>17</sup> di maggiori dimensioni; ma, per esempio, invece dell'elefante in America troviamo solo il tapiro, invece del leone il coguaro, invece della tigre il giaguaro, invece del cammello il lama, e invece di scimmie vere e proprie solo i cercopitechi. Già considerando quest'ultima mancanza possiamo concludere che la natura, in America, non ha potuto giungere sino all'uomo, dato che già dal gradino immediatamente precedente – quello dello scimpanzé e dell'orango, o pongo – il passo per giungere sino all'uomo è ancora smisuratamente grande. Conformemente a questo le tre razze umane che, per ragioni tanto fisiologiche quanto linguistiche, consideriamo indubitabilmente come cooriginarie, ossia la caucasica, la mongolica e l'etiopica, le troviamo insediate solo nel vecchio mondo, mentre l'America era popolata da un ceppo mongolico misto, o modificato dal clima, che doveva provenire dall'Asia. Sulla superficie terrestre del periodo che ha preceduto immediatamente quello attuale si era giunti talvolta alle scimmie, ma non all'uomo.

Seguendo il punto di vista della nostra trattazione, che ci fa riconoscere la materia come la visibilità immediata della volontà che si manifesta in tutte le cose, e che anzi, per un'indagine puramente fisica, che segua il filo conduttore del tempo e della causalità, la fa valere addirittura come l'origine delle cose, si viene facilmente condotti alla domanda se anche in filosofia non sia possibile prendere le mosse ugualmente tanto dal lato oggettivo come da quello | soggettivo e non si possa di conseguenza porre come verità fondamentale il principio seguente: «non si dà, in generale, nient'altro che la materia e le forze che ad essa ineriscono». – A proposito di queste «forze che ad essa ineriscono», buttate là con tanta leggerezza, si deve però subito rammentare che il presupporre riconduce ogni spiegazione a un prodigio del tutto incomprensibile, al quale ci si deve prima o poi arrestare, o dal quale si deve piuttosto prendere le mosse, giacché ognuna delle forze naturali, determinate e inesplicabili, che stanno a fondamento dei diversi effetti di un corpo inorganico, è veramente un prodigio di questo genere non meno della forza vivente che si rende manifesta in ogni corpo organico: l'ho spiegato con ampiezza nel capitolo 17, dove ho messo in evidenza che la fisica non potrà mai essere collocata sul trono della metafisica proprio perché lascia inalterati i presupposti ai quali abbiamo fatto cenno e molti altri ancora; ragion per

356

<sup>16</sup> [Il termine indica un genere di volatili che include diverse specie di grossi pappagalli colorati dalla lunga coda.]

<sup>17</sup> [Ossia i serpenti.]

cui essa rinuncia sin da principio alla pretesa di fornire una spiegazione ultima delle cose. Debbo inoltre qui ricordare la dimostrazione dell'inammissibilità del materialismo che ho fornito verso la fine del primo capitolo: il materialismo infatti, come ho detto in quella sede, è la filosofia del soggetto che ha dimenticato di tener conto di se stesso. Tutte queste verità dipendono però dal fatto che tutto ciò che è *oggettivo*, tutto ciò che è esteriore, dato che è sempre e solo un che di percepito, di conosciuto, resta anche sempre e solo un che di mediato e di secondario, e perciò non può assolutamente mai diventare il fondamento esplicativo ultimo delle cose o il punto di partenza della filosofia. Quest'ultima esige infatti necessariamente, come proprio punto di partenza, l'assolutamente immediato, ma è evidente che quest'ultimo può essere solo ciò che è dato all'*autocoscienza*, l'interiorità, il *soggettivo*. Proprio per questo il merito eminente di *Cartesio* è stato quello di essere stato il primo a fare dell'autocoscienza il punto di partenza della filosofia. Su questa strada hanno poi proceduto, ciascuno a proprio modo, i filosofi autentici, segnatamente *Locke*, *Berkeley* e *Kant*, ed è stato a seguito delle loro ricerche che sono stato condotto a scoprire e a utilizzare nell'autocoscienza non uno, ma due dati della conoscenza immediata del tutto diversi, la rappresentazione e la volontà: il loro utilizzo combinato consente alla filosofia di progredire notevolmente, così come in un problema algebrico | possiamo ottenere risultati migliori se le grandezze note sono due anziché una sola.

357

Quel che c'è di inevitabilmente falso nel *materialismo* consiste, in conseguenza di ciò che si è detto, innanzitutto nel fatto che esso prende le mosse da una *petitio principii* che, considerata con maggiore attenzione, si rivela addirittura come un  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ <sup>18</sup>, vale a dire dall'assunto che la materia sia un dato assoluto e incondizionato, ossia qualche cosa che esiste indipendentemente dalla conoscenza del soggetto, e dunque, propriamente, una cosa in sé. Il materialismo attribuisce alla materia (e quindi anche a ciò che essa presuppone, il tempo e lo spazio) un'esistenza *assoluta*, vale a dire indipendente dal soggetto che percepisce: è questo il suo errore fondamentale.

Ma poi il materialismo, se vuole procedere onestamente, è costretto a lasciar sussistere senza spiegazione, come imperscrutabili *qualitates occultae* della materia, e a prendere le mosse da esse, le qua-

<sup>18</sup> [Un primo passo falso. Cfr. *ARISTOTELE*, *Analitici secondi*, I 8, 66c16.]

lità intrinseche alle materie date – vale a dire i materiali specifici –, insieme alle forze naturali che in esse si manifestano, e, da ultimo, anche la forza vitale stessa; la fisica e la fisiologia si comportano effettivamente in questo modo, appunto perché non hanno alcuna pretesa di costituire la spiegazione ultima delle cose. Ma, precisamente per evitare questo errore, il materialismo, quanto meno così come si è presentato sinora, non procede onestamente: nega infatti tutte quelle forze originarie, riconducendole tutte, e da ultimo la stessa forza vitale, in modo pretestuoso e illusorio, all'attività meramente meccanica della materia, ossia a manifestazioni dell'impenetrabilità, della forma, della coesione, della forza d'urto, dell'inerzia, della gravità, e così via – proprietà che certo hanno in sé il minimo di inesplicabilità proprio perché in parte dipendono da ciò che è certo *a priori*, ossia dalle forme del nostro intelletto che sono il principio di ogni intelligibilità. Il materialismo ignora però completamente l'intelletto come condizione di tutti gli oggetti, e quindi del fenomeno nella sua interezza. La sua intenzione è in buona sostanza quella di ricondurre tutto quel che è qualitativo a un che di meramente quantitativo, ascrivendolo alla mera *forma*, in contrapposizione alla *materia vera e propria*; a quest'ultima esso, delle qualità propriamente *empiriche*, lascia solamente la gravità, poiché essa si presenta già in sé come un che di quantitativo, ossia come l'unico criterio di misura della quantità della materia. Questa strada lo conduce necessariamente alla finzione degli atomi, che diventano ora il | materiale con il quale pensa di poter costruire le misteriose 358 manifestazioni di tutte le forze originarie. In questo modo, però, il materialismo non ha più a che fare propriamente con una materia *data empiricamente*, bensì con una materia che *in rerum natura* non si presenta affatto e che è piuttosto una mera astrazione della materia effettivamente reale; una materia di tal fatta che non possiederebbe assolutamente altre qualità se non quelle *meccaniche*, le quali, eccezion fatta per la gravità, si lasciano costruire più o meno tutte *a priori*, proprio perché dipendono dalle forme dello spazio, del tempo e della causalità, ossia dal nostro intelletto: per la costruzione dei suoi castelli in aria il materialismo deve dunque ridursi a questo povero materiale.

Così facendo, il materialismo diventa inevitabilmente un *atomismo*: così gli è accaduto già nella sua infanzia, con *Leucippo* e *Democrito*, e così gli accade di nuovo anche adesso – dato che, invecchiando, è diventato fanciullo per la seconda volta – presso i *Francesi*, poiché non hanno conosciuto la filosofia kantiana, e

presso i Tedeschi, poiché l'hanno dimenticata. E, a dir la verità, in questa sua seconda fanciullezza esso ha passato il segno piú ancora che nella prima: non sarebbero solo i corpi solidi a essere costituiti da atomi, ma anche i fluidi, l'acqua, persino l'aria, i gas, addirittura la luce, la quale sarebbe costituita dal movimento ondulatorio di un etere del tutto ipotetico e assolutamente indimostrato, costituito da atomi, la cui diversa velocità sarebbe ciò che produce i colori; – un'ipotesi che, proprio come già quella newtoniana dei sette colori, prende le mosse da un'analogia con la musica, assunta in modo del tutto arbitrario e poi perseguita con varie forzature. Si deve essere davvero degli incredibili creduloni per lasciarsi convincere che le innumerevoli e diverse fluttuazioni tremolanti dell'etere, che si producono dall'infinita varietà delle superfici colorate che si trovano in questo mondo variopinto, possano continuamente e ciascuna in un tempo diverso dall'altra, corrersi incontro in tutte le direzioni e incrociarsi dappertutto, senza però disturbarsi reciprocamente, e anzi ricavando piuttosto da un tumulto e da uno scompiglio così grandi lo spettacolo quieto della natura e dell'arte che si presentano alla luce. «Credat Judaeus Apella!»<sup>19</sup>. Certo, per noi la natura della luce è un mistero: però è meglio ammetterlo con franchezza, piuttosto che sbarrare la strada alle conoscenze future per mezzo di cattive teorie. Che la luce sia tutt'altro che un movimento meramente meccanico, ondulatorio, | una vibrazione o un tremolio, anzi, che essa sia una realtà di tipo materiale, lo dimostrano già gli effetti chimici che essa produce, una bella serie dei quali è stata di recente presentata alla Académie des Sciences da Chevreul<sup>20</sup>, il quale ha lasciato agire la luce solare su materiali diversamente colorati; il piú bello di questi effetti è quello che si produce su un rotolo di carta bianca che, esposto alla luce solare, produce gli stessi effetti, e continua a farlo anche dopo sei mesi, se durante questo intervallo di tempo è stato tenuto in un tubo di latta chiuso ermeticamente: forse che il tremolio ha fatto una pausa di sei mesi per ricominciare adesso *a tempo?* (*Comptes rendus* del 20 dicembre 1858). – Tutta questa ipotesi fatta di etere, atomi, tremolii non solo è un'idea cervellotica, ma rivaleggia in grossolanità e in stravaganza con le cose peggiori della filosofia democritea; essa è però abbastanza

<sup>19</sup> [«Ci creda l'ebreo Apella» (ORAZIO, *Saturae*, Libro I, V, v. 100, trad. it. in *id.*, *Le opere cit.*, pp. 240-41).]

<sup>20</sup> [Il chimico francese Michel Eugène Chevreul (1786-1889), noto per gli studi sui grassi e le loro applicazioni nella scienza e nell'arte.]

sfrontata da mostrarsi al giorno d'oggi come una questione già risolta, ragion per cui è riuscita a far sí che in ogni campo migliaia di pennivendoli da strapazzo, che di questo genere di cose non sanno niente, si inchinino ossequiosi e credano in essa come in un Vangelo. – Ma la teoria atomistica in generale va ancora oltre e sembra quasi dire: «Spartam, quam nactus es, orna!»<sup>21</sup>. A tutti gli atomi vengono dunque affibbiati, a seconda della funzione che svolgono, diversi movimenti continui, rotatori, vibratorii, e così via; ogni atomo avrebbe inoltre una propria atmosfera fatta di etere o d'altro, e ancora altre fantasticherie di questo genere. – Le fantasticherie della filosofia della natura di Schelling e dei suoi seguaci, almeno, erano per lo piú ingegnose, vivaci, o quanto meno acute; queste, viceversa, sono grossolane, piatte, povere e sconclusionate: il parto di teste che non sono in grado di pensare anzitutto nessun'altra realtà che non sia quella di una materia favolosa priva di qualità – una materia che sarebbe perciò un oggetto assoluto, vale a dire un oggetto senza soggetto –, e in secondo luogo nessuna attività che non sia movimento e urto: solo questi ultimi due risultano loro comprensibili, e che tutto si riconduca ad essi è il loro presupposto *a priori*, giacché essi sono la loro cosa in sé. Per raggiungere questo scopo riconducono la forza vitale a forze chimiche (le quali vengono chiamate, in modo ingannevole e ingiustificato, forze molecolari) e tutti i processi della natura inorganica a processi meccanici, vale a dire a colpo e contraccolpo. E così alla fine il mondo intero, con tutte le cose che contiene, sarebbe un mero artificio meccanico, | simile a quei giocattoli fatti di leve, ruote e sabbia che raffigurano una miniera o un'azienda agricola. – La fonte del male è che, a forza di lavorare manualmente facendo esperimenti, si è persa l'abitudine al lavoro mentale del pensare. Il crogiolo e le pile di Volta dovrebbero assumerne le funzioni: di qui anche la profonda avversione nei confronti di ogni filosofia.

Ora però si potrebbe anche rovesciare la questione, e dire che il materialismo, così come si è presentato sinora, avrebbe a tutt'oggi fatto fiasco solo per il fatto di non avere conosciuto a sufficienza quella materia a partire dalla quale pensava di costruire il mondo; sí che invece che con essa avrebbe avuto a che fare con un fanciullo scambiato senza qualità; e si potrebbe dire che se invece, al posto di quest'ultimo, avesse considerato la materia effettivamente reale ed empiricamente data (vale a dire il

<sup>21</sup> [«Hai conquistato Sparta: adesso adornala!» (STOBEO, *Florilegium*, XXXIX, 10).]

materiale, o piuttosto i materiali), fornita, com'è di fatto, di tutte le qualità fisiche, chimiche, elettriche, come anche di quelle che proprio da essa fanno scaturire in modo spontaneo la vita; insomma, se avesse considerato la vera *mater rerum*<sup>22</sup> dal cui grembo oscuro tutte le manifestazioni fenomeniche e tutte le forme si sviluppano, per ricadere prima o poi nuovamente in essa; allora da una materia così fatta, vale a dire da una materia compresa alla perfezione e conosciuta in modo esaustivo, si sarebbe ben potuto costruire un mondo del quale il materialismo non si sarebbe dovuto vergognare. Tutto giusto: solo che in questo caso il trucco consisterebbe nel trasferire i *quaesita* al posto dei *data*<sup>23</sup>, in quanto si lascerebbe intendere di assumere come dato e come punto di partenza della concatenazione argomentativa la semplice materia, mentre in effetti si assumerebbero tutte le misteriosissime forze della natura che ineriscono ad essa o, più esattamente, che si rendono visibili per suo tramite – pressappoco come dicendo «piatto» si intende il cibo contenuto in esso. Giacché la materia è effettivamente, per come noi la conosciamo, il mero *veicolo* delle qualità e delle forze naturali, che si presentano come suoi accidenti; ed è proprio perché ho ricondotto questi ultimi alla volontà, che io definisco la materia la mera *visibilità della volontà*. Se però la spogliamo di tutte quante queste qualità, la materia rimane come una realtà priva di qualità, come il *caput mortuum*<sup>24</sup> della natura, una realtà dalla quale non si può ricavare alcunché in modo onesto. Se invece, come abbiamo accennato, le si *lasciano* tutte quelle qualità, allora si | incorre in una *petitio principii* nascosta, in quanto si assumono preventivamente i *quaesita* come *data*<sup>25</sup>. Solo che quello che si ottiene in questo modo non è più un *materialismo* autentico, quanto piuttosto un mero *naturalismo*, vale a dire una *fisica* assoluta che, come ho mostrato nel già citato capitolo 17, non può mai prendere il posto della metafisica ed esaurirne la funzione, proprio perché non può che prendere le mosse da numerosi presupposti, ossia perché non tenta mai di spiegare le cose partendo dal loro fondamento. Il *naturalismo* puro e semplice è perciò essenzialmente basato solo su

361

<sup>22</sup> [Madre delle cose.]

<sup>23</sup> [Ciò che è ricercato al posto di ciò che è dato.]

<sup>24</sup> [Alla lettera «testa morta». Con questa espressione chimici e alchimisti indicavano i residui solidi della distillazione, ragion per cui può valere per «scoria».]

<sup>25</sup> [Si incorre in una petizione di principio quando si assume come dato ciò che invece, in quanto oggetto della ricerca, dovrebbe costituire il risultato.]

*qualitates occultae*<sup>26</sup>, che non possono essere oltrepassate se non chiedendo aiuto, come ho fatto io, alla fonte *soggettiva* della conoscenza, operazione che però conduce sul cammino lungo e faticoso della metafisica, in quanto presuppone l'analisi completa dell'autocoscienza e dell'intelletto e della volontà che sono dati in essa. – Intanto però il prendere le mosse da ciò che è *oggettivo*, a fondamento del quale si trova l'*intuizione esteriore*, così chiara e comprensibile, è una via talmente naturale e spontanea che il *naturalismo* e, in seguito – poiché il *naturalismo*, in quanto incompleto, non è sufficiente –, il *materialismo*, sono sistemi nei quali la ragione speculativa deve necessariamente incappare, anzi, nei quali si deve imbattere sin da principio: per questo vediamo presentarsi proprio all'inizio della storia della filosofia, il *naturalismo*, nei sistemi dei filosofi ionic, e poi il *materialismo*, nella dottrina di Leucippo e Democrito; e anzi anche più tardi, di tanto in tanto, li vediamo ripresentarsi sempre di nuovo.

<sup>26</sup> [Qualità occulte.]

## Capitolo 25

## Considerazioni trascendenti sulla volontà come cosa in sé

l'abbiamo chiamata con il nome che corrisponde a quella manifestazione nella quale essa si rende riconoscibile nel modo piú trasparente, ossia con il nome di *v o l o n t à*, una parola con la quale perciò non indichiamo tanto una *x* sconosciuta, quanto piuttosto, al contrario, proprio ciò che, quanto meno per un aspetto, ci è infinitamente piú noto e piú familiare di tutto il resto.

Ricordiamoci ora di una verità, la cui dimostrazione piú dettagliata e accurata si trova nel mio scritto per il concorso sulla libertà del volere. Quella verità, intendo, secondo la quale, in forza della validità priva di eccezioni della legge di causalità, il fare, l'agire di tutti gli esseri di questo mondo si verifica sempre in modo rigorosamente *n e c e s s i t a t o* dalle cause che di volta in volta lo provocano; da questo punto di vista non fa differenza che ad aver provocato quell'azione siano state delle cause nel senso stretto della parola, oppure degli stimoli, o infine dei motivi, in quanto queste differenze si riferiscono solamente al grado di recettività dei diversi tipi di esseri. Su questo | non dobbiamo farci illusioni: la legge di causalità non conosce eccezione alcuna; tutto, dal movimento del pulviscolo atmosferico sino al ben ponderato agire dell'uomo, tutto è sottoposto ad essa con il medesimo rigore. Perciò in nessun luogo al mondo un granello del pulviscolo atmosferico potrebbe mai aver descritto nel suo volo un tragitto diverso da quello che ha effettivamente descritto, né un uomo potrebbe aver agito diversamente da come ha agito: non c'è verità piú certa di questa, che tutto ciò che accade, piccolo o grande che sia, accade in modo assolutamente *n e c e s s a r i o*. Di conseguenza, in ogni momento dato lo stato complessivo di tutte le cose è strettamente ed esattamente determinato da quello che lo ha appena preceduto, sia che si avanzi all'infinito seguendo la corrente del tempo, sia che, seguendola, si retroceda all'infinito. Ne segue che il corso del mondo è simile a quello di un orologio assemblato e caricato: da questo incontestabile punto di vista, dunque, il mondo è una mera macchina della quale non si comprende lo scopo. Se anche, in modo del tutto illegittimo, e anzi, in fondo, a dispetto di ogni pensabilità e delle sue leggi, si volesse assumere un principio primo, anche in questo caso, nella sostanza, non cambierebbe nulla. Giacché il primo stato delle cose, arbitrariamente fissato nella sua origine, avrebbe per prima cosa determinato e stabilito irrevocabilmente quello seguente, tanto nella sua interezza come nei piú minimi particolari, e quest'ultimo a sua volta quello seguente, e così

362 Già la semplice considerazione empirica della natura riconosce, dalla piú semplice e piú necessaria manifestazione di una qualunque forza universale della natura, e su su, fino alla vita e alla coscienza umana, un continuo passaggio che si svolge per variazioni | graduali e senza limiti che non siano relativi, anzi, per lo piú elastici. Se, procedendo secondo questo punto di vista, si riflette un poco piú approfonditamente, ci si persuaderà ben presto che in tutte queste manifestazioni fenomeniche l'intima essenza, ciò che si manifesta, ciò che appare, è una sola e medesima cosa che si presenta con sempre maggiore chiarezza; e che conseguentemente ciò che si presenta in milioni di forme infinitamente diverse, realizzando in questo modo il piú variopinto e il piú barocco degli spettacoli, senza inizio e senza fine, è quell'unica essenza che si trova dietro a tutte quelle maschere, così profondamente nascosta da non riconoscere nemmeno se stessa, e che perciò tratta se stessa con durezza. È per questo che la grande dottrina dell'*ἔν και πᾶν*<sup>1</sup>, in Oriente come in Occidente, si è presentata così presto e si è affermata – o, quanto meno, si è continuamente rinnovata – a dispetto di ogni tentativo di confutarla. Noi però a questo punto siamo già stati spinti molto a fondo all'interno di quel segreto, in quanto, attraverso le considerazioni che abbiamo svolto sino a qui, siamo stati condotti ad affermare che, là dove quell'essenza che sta a fondamento di tutti i fenomeni si presenta, in uno qualsiasi di essi, come una *c o s c i e n z a c o n o s c e n t e* che, rivolgendosi verso l'interno, diventa *a u t o c o s c i e n z a*, essa si presenta a quest'ultima come quella realtà così familiare e insieme così misteriosa che è indicata dalla parola *v o l o n t à*. Conseguentemente, quell'essenza universale che sta a fondamento di tutti i fenomeni

<sup>1</sup> [Uno-tutto. L'espressione risale a Senofonte di Colofone e ci è stata tramandata da Simplicio nel suo commentario alla *Fisica* di Aristotele (22, 22 sgg.). Cfr. *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, pp. 282-85.]

via, *per saecula saeculorum*<sup>2</sup>; dato che la catena della causalità, con il suo rigore privo di eccezioni – questo ferreo legame della necessità e del destino –, produce irrevocabilmente e ineluttabilmente ogni fenomeno così com'è. La differenza consisterebbe solo nel fatto che, assumendo una delle ipotesi, avremmo di fronte un orologio caricato una volta per tutte, assumendo l'altra, invece, un *perpetuum mobile*; la necessità del percorso, però, rimarrebbe la stessa. Che l'agire umano, in proposito, non faccia in alcun modo eccezione, l'ho comprovato in modo inconfutabile nello scritto sulla libertà del volere citato sopra, mostrando come esso sia prodotto con necessità stringente da due fattori, il carattere e i motivi che volta per volta si presentano: il primo è innato e immutabile, i secondi si producono necessariamente, secondo l'ordine della causalità, come parte di un corso del mondo rigorosamente determinato.

364 | Dunque, da un punto di vista al quale noi non ci possiamo in alcun modo sottrarre, poiché è fissato da leggi cosmiche valide oggettivamente e *a priori*, il mondo, con tutto ciò che si trova in esso, appare come il giuoco privo di scopo – e quindi incomprendibile – di un'eterna Necessità, di una *Ἀνάγκη* imperscrutabile e inesorabile. Quello che ci disturba, e che anzi ci indigna di questa inevitabile e inconfutabile visione del mondo, può però essere eliminato alla radice solo se si assume che ogni essere del mondo, come da un lato è fenomeno ed è necessariamente determinato dalle leggi del fenomeno, dall'altro è in se stesso *volontà*, e anzi *volontà* assolutamente libera, dato che ogni necessità sorge solamente da quelle forme che appartengono in tutto e per tutto al fenomeno, vale a dire che sorge dal principio di ragione nelle sue diverse configurazioni. A una volontà di tal fatta deve però convenire anche l'aseità<sup>3</sup>, dato che, in quanto è libera, vale a dire in quanto è cosa in sé e perciò non è sottoposta al principio di ragione, nel suo essere e nella sua essenza non meno che nel suo fare e nel suo agire non può dipendere da qualcos'altro. Solamente ammettendo che le cose stiano in questo modo viene posta tanta libertà quanta ne serve per bilanciare la rigorosa necessità che – è innegabile – governa il corso del mondo. Per conseguenza abbiamo propriamente solo due alternative: o quella di vedere nel mondo una mera macchina che funziona in modo necessario, oppure quella di riconoscere come sua essenza in sé una volontà

<sup>2</sup> [Nei secoli dei secoli.]

<sup>3</sup> [Ossia l'esistere in forza della propria stessa natura.]

libera, manifestazione immediata della quale non è il produrre effetti da parte delle cose, bensì anzitutto la stessa loro *esistenza*. Questa libertà ha perciò un carattere trascendentale, e coesiste con la necessità empirica, così come l'idealità trascendentale dei fenomeni coesiste con la loro realtà empirica. Che solamente alla luce di questa ipotesi l'azione di un uomo, malgrado la necessità con la quale si produce dal suo carattere e dai motivi, sia pur davvero *sua*, l'ho dimostrato nel mio scritto per il concorso sulla libertà del volere: ma è proprio per questo che al suo essere si attribuisce il carattere della *aseità*. La medesima relazione vale poi per tutte le cose del mondo. – La *necessità* più stretta, onestamente condotta con rigorosa consequenzialità, e la *libertà* più completa, elevata sino all'onnipotenza, debbono essere presenti contemporaneamente e insieme nella filosofia: ove però non si voglia offendere la verità, questo si può verificare solo ove tutta la *necessità* sia collocata nell'*agire* e nel *fare* (*Operari*), e tutta la *libertà*, invece, nell'*essere* e nell'*essenza* (*Esse*). Con il che viene sciolto un enigma che è vecchio quanto il mondo solo perché sinora si è sempre considerata la cosa alla rovescia, ricercando senz'altro la libertà nell'*Operari*, la necessità nell'*Esse*. Io invece dico: ogni essere, senza eccezioni, *agisce* con rigorosa necessità, mentre *esiste* ed è ciò che è in forza della sua *libertà*. Nel mio pensiero non c'è dunque né più né meno libertà, né più né meno necessità che in qualsiasi altro sistema precedente, sebbene debba sembrare ora l'una ora l'altra cosa, a seconda che ci si scandalizzi perché attribuisco una *volontà* ai processi naturali, che sinora erano stati spiegati alla luce della pura necessità, oppure perché riconosco anche alla motivazione la stessa rigorosa necessità che regola la causalità meccanica. Libertà e necessità hanno semplicemente cambiato di posto: ho trasferito la prima nell'*esse*, e ho limitato la seconda all'*operari*.

In breve, il *determinismo* resta saldo: sono mille e cinquecento anni che ci si ingegna inutilmente nel tentativo di scuoterlo, spinti a farlo da certi grilli che sono ben noti, ma che non possiamo ancora chiamare con il loro nome. Per causa sua, però, il mondo diventa uno spettacolo di marionette, mosse da quei fili che sono i motivi, e senza neanche che si riesca a scorgere chi sia quello che si sta divertendo: se lo spettacolo ha un disegno, il direttore è il *fatto*, se non ce l'ha, a dirigerlo è la cieca necessità. – Da questa assurdità non ci si salva in altro modo se non riconoscendo che già l'*essere* e l'*essenza* di tutte le cose sono la manife-

stazione fenomenica di una volontà effettivamente libera, che proprio in esse riconosce se stessa: giacché il suo operare e produrre effetti non si sottraggono alla necessità. Per mettere la libertà al riparo dal destino o dal caso, la si deve trasferire dall'azione all'esistenza.

Ora dunque, come la necessità spetta solo al fenomeno e non invece alla cosa in sé, vale a dire alla vera essenza del mondo, così accade anche per la molteplicità. Di questo ho già parlato a sufficienza nel § 25 del primo volume. Qui devo aggiungere solo poche considerazioni, | allo scopo di confermare e di chiarire questa verità.

Ciascuno di noi riconosce in modo del tutto immediato solo un'unica essenza: la propria volontà, nell'autocoscienza. Tutto il resto lo riconosciamo solo mediatamente, e lo giudichiamo poi in analogia con quell'essenza, in modo più o meno ampio a seconda del grado della nostra capacità di riflessione. Anche questo deriva in ultima analisi dal fatto che, propriamente, si dà solo un'unica essenza: l'illusione della pluralità (Maya), che deriva dalle forme della comprensione esteriore, oggettiva, non poteva farsi strada fin nel profondo, nella semplicità della coscienza: quest'ultima trova perciò sempre e solo un'unica essenza.

Consideriamo ora la perfezione (non la si ammirerà mai abbastanza) che si riscontra nelle opere della natura: quest'ultima, persino negli organismi più infimi e più piccoli, per esempio negli organi riproduttivi delle piante o nella struttura interna degli insetti, realizza il proprio compito con un'accuratezza così infinita, con un lavoro così instancabile, come se quella particolare opera della natura fosse l'unica, e come se dunque avesse potuto dedicarsi ad essa con tutta la propria arte e con tutta la propria potenza; eppure quel suo lavoro lo troviamo ripetuto infinitamente spesso in ognuno dei singoli innumerevoli individui di ogni specie, ed essa lo porta a termine con un'accuratezza non minore anche in quell'individuo la cui dimora si trovi nel luogo più solitario e dimenticato, nel quale sinora non sia penetrato mai alcuno sguardo. Se poi seguiamo, per quanto è possibile, la composizione delle parti di ciascun organismo, non ci imbattemmo però mai in un che di totalmente semplice e, perciò, di ultimo, e tanto meno in qualcosa di inorganico; se infine ci perdiamo nella valutazione dell'utilità di tutte quelle sue parti per l'esistenza del tutto, in virtù della quale ogni vivente, in sé e per se stesso, è un che di perfetto; se poi riflettiamo sul fatto che ciascuno di questi capolavori, persino se effimero, si è già

prodotto di nuovo innumerevoli volte, e nondimeno ogni esemplare della sua specie, ogni insetto, ogni fiore, ogni foglia, appaiono ugualmente così accuratamente elaborati, proprio come lo è stato il primo esemplare di quella specie, e dunque che la natura non si stanca mai e non lavora mai in modo frettoloso, ma che invece, con la stessa paziente mano da maestro porta a termine il primo come l'ultimo degli esemplari; allora per prima cosa ci rendiamo conto che tutta quanta l'arte umana è del tutto diversa non solo quanto al grado, bensì anche quanto alla qualità, dal creare della natura; e, oltre a ciò, che la forza originaria che produce effetti, la *natura naturans*<sup>4</sup>, è immediatamente presente tutta intera e indivisa in ciascuna delle sue innumerevoli opere, nella più piccola come nella più grande, nell'ultima come nella prima; dal che segue che essa, come tale e in sé, nulla sa dello spazio e del tempo. Se, proseguendo, riflettiamo ora sul fatto che la produzione di tutti quei capolavori straordinari alla natura costa talmente poco che essa, con uno spreco difficilmente comprensibile, crea milioni di organismi che non giungeranno mai a maturazione completa; e che, senza alcun riguardo, lascia che ogni vivente si trovi esposto a rischi d'ogni genere, ma che d'altra parte, se è favorita dalle circostanze oppure guidata da un disegno umano, fornisce prontamente milioni di esemplari di una certa specie, là dove sino a quel momento ce n'era soltanto uno (dal che segue che produrne milioni non le costa più fatica che produrne uno solo); anche tutto questo ci condurrà a ritenere che la pluralità delle cose ha la propria radice nel modo in cui il soggetto conosce, mentre è estranea alla cosa in sé, vale a dire alla forza originaria profonda che in essa si rende visibile; e a ritenere dunque che spazio e tempo, dai quali dipende la possibilità di ogni pluralità, sono mere forme della nostra intuizione; anzi, che persino quella artificialità del tutto incomprensibile della struttura, alla quale si accompagna lo spreco sconsiderato delle opere cui si è dedicata, deriva in buona sostanza anch'essa solo dal modo in cui noi cogliamo le cose: infatti, quando la spinta semplice e indivisibile della volontà come cosa in sé si presenta come oggetto nella nostra conoscenza cerebrale, deve manifestarsi come una concatenazione artificiale di parti separate, legate l'una all'altra dalla relazione di mezzo e scopo, realizzata con una perfezione sovrabbondante.

<sup>4</sup> [La natura naturante, ossia la natura in quanto forza produttiva. S'intende che Schopenhauer ha in mente la distinzione spinoziana tra *natura naturans* e *natura naturata*.]

L'unità di quella volontà, alla quale ci siamo qui riferiti e che si trova al di là del fenomeno, nella quale abbiamo riconosciuto l'essenza di sé del mondo fenomenico, è un'unità metafisica, e dunque trascende la conoscenza stessa, vale a dire che non dipende dalle funzioni del nostro intelletto e non può perciò essere autenticamente compresa con esse. Ne segue perciò che quell'unità spalanca davanti alla nostra meditazione un abisso, la cui profondità non permette più alcuna visione del tutto chiara e rigorosamente consequenziale, e ci concede piuttosto solo di gettare qualche singolo sguardo che ce la fa conoscere come una realtà  
 368 in questa o in quella | relazione con le cose, ora dal punto di vista soggettivo, ora da quello oggettivo, il che, però, fa sì che sorgano problemi sempre nuovi: io non mi voglio dichiarare pronto a risolverli tutti quanti, e piuttosto mi richiamo anche qui all'«est quadam prodire tenus»<sup>5</sup>, dato che – pur rischiando di fornire in questa sede un'esposizione solo frammentaria – mi preoccupo più di non dichiarare alcunché di falso o di escogitato arbitrariamente che di render conto in un modo o nell'altro di tutto.

Se richiamiamo alla memoria ed esaminiamo a fondo e con chiarezza la teoria così acuta, formulata dapprima da Kant e più tardi da Laplace, intorno all'origine del sistema planetario, sulla correttezza della quale è davvero difficile sollevare dei dubbi, allora vedremo che le forze naturali più basse, più rozze, più cieche, legate dalla più rigida conformità alle leggi, in forza del loro conflitto con una e una sola materia data e con le conseguenze accidentali che ne derivano, costituiscono la struttura fondamentale del mondo – ossia la dimora futura, opportunamente predisposta, di innumerevoli esseri viventi –, la quale si presenta come un sistema ordinato e armonico, dinanzi al quale rimaniamo tanto più stupiti, quanto più chiaramente e precisamente impariamo a intenderlo. Così, per esempio, se consideriamo che ogni pianeta, data la velocità che possiede attualmente, può rimanere solo nel posto esatto in cui effettivamente si trova, dato che se si spostasse più vicino al sole finirebbe per cadervi dentro, e se si trovasse più lontano, dovrebbe allontanarsene sfuggendo alla propria orbita; e anche, al contrario, se assumiamo come data la sua posizione, vediamo che può mantenerla così com'è solo mantenendo la sua velocità attuale e con nessun'altra, dato che, se si muovesse più velocemente se

<sup>5</sup> [«Procedere sino a un certo punto» (ORAZIO, *Epistulae*, Libro I, ep. I, v, 32; trad. it. cit., pp. 922-32).]

ne volerebbe via, e se procedesse più lentamente, dovrebbe cadere nel sole; il che significa dunque che con ogni velocità determinata è compatibile una sola posizione determinata; vediamo ora che il problema è risolto dal fatto che la stessa causa fisica che gli ha assegnato la sua posizione, la quale agisce con necessità e ciecamente, allo stesso tempo e proprio per questa ragione gli ha trasmesso precisamente la sola velocità che risulta essere adatta a quella posizione, e ciò in conseguenza della legge naturale secondo la quale un corpo che si muove circolarmente aumenta la propria velocità in modo proporzionale alla diminuzione della propria orbita; e ancora di più, se infine comprendiamo come al sistema nella sua interezza sia assicurata una durata infinita, in base al fatto che tutte le inevitabili perturbazioni reciproche che si producono nel corso dei pianeti con il | tempo debbono compensarsi vicendevolmente; come dunque precisamente l'irrazionalità del periodo di rivoluzione di Giove e di Saturno impedisce che le loro perturbazioni reciproche si ripetano in un unico luogo, nel qual caso diventerebbero pericolose, e fa sì che esse, producendosi di rado e sempre in un luogo diverso, si debbano annullare l'una con l'altra, somigliando in questo alle dissonanze nella musica, che si risolvono nuovamente nell'armonia. Considerazioni di questo genere ci consentono di riconoscere una conformità allo scopo e una perfezione che avrebbero potuto essere realizzate solo con l'arbitrio più libero, guidato dall'intelletto più penetrante e dal calcolo più preciso. Eppure, guidati dalla cosmogonia di Laplace, così ben congegnata e misurata in modo così preciso, non ci possiamo sottrarre all'idea che forze naturali del tutto cieche, operando secondo leggi naturali invariabili, attraverso il loro conflitto e il loro involontario giuoco reciproco, non avrebbero potuto produrre nient'altro se non proprio questa impalcatura fondamentale del mondo, che equivale al prodotto di una raffinata, gigantesca combinazione. Ora, invece di procedere al modo di Anassagora, ricorrendo all'aiuto di un intelletto che veniamo a conoscere solamente dalla natura animale e che è predisposta soltanto per rispondere ai suoi scopi; un'intelligenza che, provenendo dall'esterno, utilizzerebbe con scaltrezza forze naturali preesistenti, già date, e le loro leggi per realizzare i propri scopi, che, di per sé, risulterebbero estranei a quelle leggi; – invece di procedere in questo modo, dicevo, noi riconosciamo già in quelle stesse forze naturali più elementari quella stessa e unica volontà che trova proprio in esse la sua prima manifestazione e che, bramando di incontrare già in tali forze il proprio



scopo, si sforza di raggiungere attraverso le sue stesse leggi originarie il proprio fine ultimo, al quale, perciò, tutto ciò che accade secondo le cieche leggi della natura deve necessariamente servire e conformarsi; non potrebbe capitare altrimenti, in quanto tutto ciò che è materiale altro non è, appunto, che la manifestazione fenomenica, il rendersi visibile, l'oggettività della volontà di vivere, la quale è una sola. Dunque, già le stesse forze naturali più basse sono animate da quella medesima volontà che poi, negli esseri individuali provvisti di intelligenza, si meraviglia della propria stessa opera, come un sonnambulo che, la mattina, si meraviglia di quel che ha compiuto nel sonno; o, più correttamente, come una persona che provi stupore nel vedere l'immagine della propria figura | riflessa in uno specchio. Questa unità, della quale qui abbiamo dato la prova, del casuale con l'intenzionale, del necessario con il contingente, in virtù della quale i casi più ciechi, che dipendono però dalle leggi universali della natura, sono come i tasti sui quali lo spirito del mondo suona con insistenza le sue profonde melodie, costituisce per la riflessione, come abbiamo detto, un abisso, nel quale persino la filosofia non è in grado di gettare piena luce, ma solo un qualche bagliore.

Ora però mi rivolgo a una considerazione *s o g g e t t i v a*, che ha qui il suo posto, alla quale comunque sono in grado di dare una chiarezza ancora minore di quella oggettiva appena esposta, dato che potrò esprimerla solo attraverso immagini e similitudini. – Perché la nostra coscienza diventa sempre più lucida e chiara quanto più si indirizza verso l'esterno, ragion per cui il grado più alto di chiarezza essa lo trova nell'intuizione sensibile, che appartiene già per metà alle cose al di fuori di noi? E perché diventa viceversa tanto più oscura quanto più si dirige verso l'interno e, se la seguiamo fin nel profondo, ci conduce a una tenebra nella quale cessa ogni conoscenza? – Perché, dico io, la coscienza presuppone l' *i n d i v i d u a l i t à*, la quale appartiene però già al mero fenomeno, in quanto, come pluralità del simile, dipende dalle forme del fenomeno, il tempo e lo spazio. La nostra interiorità, viceversa, trova le proprie radici in qualcosa che non è più fenomeno, ma cosa in sé: qualcosa a cui perciò le forme del fenomeno non si estendono, ragion per cui le condizioni fondamentali dell'individualità in essa vengono a mancare e la chiarezza della coscienza, con questo, viene meno. Qui infatti, nel punto nel quale si trovano le radici dell'esistenza, non c'è più alcuna differenza tra gli esseri, come non c'è più differenza tra i raggi nel centro di una sfera; e, come nella sfera la superficie si produce là dove i raggi finiscono e s'interrompono,

così la coscienza diventa possibile solo con il defluire dell'essere in sé nel fenomeno: è attraverso le sue forme che diventa possibile quell'individualità separata su cui si basa la coscienza, la quale, proprio per questo, resta confinata all'interno dell'ambito fenomenico. Per questo tutto ciò che la nostra coscienza comprende con chiarezza e correttamente si trova sempre e solo all'esterno, su questa superficie della sfera. Non appena invece ce ne allontaniamo del tutto, la coscienza ci abbandona, come nel sonno, nella morte, in certo qual modo anche nell'agire magnetico o magico, dato che sono tutte condizioni che passano per il centro. Tuttavia, proprio perché la coscienza chiara, in quanto | limitata alla superficie della sfera, non è diretta verso il centro, essa si riconosce sí come simile agli altri individui, ma non come identica ad essi, sebbene nell' *i n s é* essa lo sia certamente. L'immortalità dell'individuo può essere paragonata all'allontanarsi di un punto della superficie lungo la tangente; l'immortalità, in virtù dell'eternità dell'essere in sé del fenomeno nella sua interezza, può però essere paragonata al ritorno di quel punto, lungo il raggio, verso il centro della sfera, quel centro di cui la superficie non è che la semplice espansione. La volontà come cosa in sé è presente tutta intera e indivisa in ciascun essere, così come il centro è una parte integrante di ogni raggio: mentre l'estremità periferica di questo raggio ruota alla velocità massima insieme alla superficie, che rappresenta il tempo e il suo contenuto, l'altra estremità – che sta nel centro, il luogo nel quale si trova l'eternità – rimane nella quiete più profonda, poiché il centro è il punto la cui metà ascendente non è diversa dalla metà discendente. Per questo anche nella *Bhagavad Gita* viene detto: «Haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale» (lectio 13, 16. vers. Schlegel)<sup>6</sup>. – Certo, così finiamo per usare il linguaggio figurato della mistica, ma tale linguaggio è l'unico che ci consenta di dire ancora qualcosa intorno a questo tema che è del tutto trascendente. Così possiamo lasciar passare pure quest'altra similitudine: il genere umano può essere rappresentato come un *animal compositum*<sup>7</sup>, una forma di vita

<sup>6</sup> [«Non diviso in mezzo agli esseri divisi, esso si presenta tuttavia come diviso. Esso dev'essere conosciuto come il sostenitore degli esseri, divoratore e generatore», *Bhagavadgita*, XIII, 16; trad. it. di R. Gnoli, Utet, Torino 1976, p. 210. L'opera, un poema didattico-filosofico, venne conosciuta in Germania grazie alla versione latina che ne fece August Wilhelm Schlegel (Bonn 1823).]

<sup>7</sup> [Un animale composto.]

della quale ci offrono esempi molti polipi, in ispecial modo quelli natanti<sup>8</sup>, come il *veretillum*, la *funiculina* e altri<sup>9</sup>. Come in essi la parte relativa alla testa di ogni singolo animale è isolata, e invece quella inferiore, che comprende lo stomaco comune, li congiunge tutti nell'unità di un solo processo vitale, così il cervello, con la sua coscienza, isola gli individui umani; invece la parte inconscia, la vita vegetativa, con il suo sistema gangliare nel quale, durante il sonno, la coscienza cerebrale sprofonda come un loto che, la notte, affonda nelle acque, è una vita comune a tutti quanti, per mezzo della quale possono anche eccezionalmente mettersi in comunicazione l'uno con l'altro, come capita per esempio quando i sogni si trasmettono immediatamente, quando i pensieri del magnetizzatore si trasferiscono nel sonnambulo, e anche infine nell'azione magnetica o, in generale, magica, che viene esercitata dal volere intenzionale. Una | cosa di questo genere, infatti, quando ha luogo, è *toto genere* diversa da ogni altra che si verifica in forza di un *influxus physicus*, in quanto si tratta di una vera e propria *actio in distans*<sup>10</sup> che è sí portata a termine dalla volontà che promana dal singolo, ma nella sua qualità metafisica, nel suo essere il sostrato onnipresente dell'intera natura. Si potrebbe anche dire che, come nella sua *forza creatrice* originaria, la quale ha già compiuto la sua opera nelle forme della natura esistenti e si è estinta in esse, può comunque talvolta, in via eccezionale, manifestarsi un debole residuo creativo nella *generatio aequivoca*; proprio nello stesso modo può, sempre in via eccezionale, diventare attiva in quell'effetto magico una sorta di eccedenza di quella sua originaria *onnipotenza* che porta a termine la propria opera nella rappresentazione e nella conservazione degli organismi e si dissolve in essa. Nella *Volontà nella natura* ho parlato diffusamente di questa proprietà magica della volontà, e tralascio qui volentieri queste considerazioni, per le quali ci dovremmo richiamare a fatti incerti, che comunque non si possono ignorare o negare del tutto.

<sup>8</sup> [Il polipo (il quale non va confuso con il polpo, che è un mollusco) è un animale acquatico affine al corallo.]

<sup>9</sup> [La *funiculina* è una sorta di corallo marino che vive fissato a un lungo stelo corneo flessibile. Il *veretillum* è una specie di polipo «piumato».]

<sup>10</sup> [Rispettivamente: «in tutto e per tutto», «influxo fisico», «azione a distanza».]

## Capitolo 26<sup>1</sup>

### La teleologia

La generale conformità allo scopo della natura organica, che si riferisce alla continuità di ogni essere, insieme alla sua adeguatezza con la natura inorganica, non si può presentare in alcun sistema filosofico piú spontaneamente che in quello che pone a fondamento dell'esistenza di ogni essere naturale una *volontà*, la quale perciò non esprime la propria essenza e il proprio tendere soltanto in primo luogo nelle azioni, ma già anche nella *forma* dell'organismo che appare. Al modo in cui il nostro ragionamento rende conto di questo fatto ho soltanto | accennato nel capitolo precedente, dopo averlo già esposto nel luogo sotto indicato del primo volume e, soprattutto, dopo averla trattata in modo chiaro ed esauriente nella *Volontà nella natura*, sotto la rubrica: *Anatomia comparata*. A questi luoghi si ricollegano ora anche le considerazioni seguenti.

L'ammirazione stupita che solitamente ci afferra quando consideriamo l'infinita conformità allo scopo che si trova nella costruzione degli esseri organici dipende, in fondo, dal presupposto – naturale, in effetti, ma non per questo meno falso – che quell' *accordo armonico* delle parti tra loro, con l'intero organismo e con i suoi scopi nel mondo esterno, come noi lo concepiamo e lo giudichiamo per mezzo della *conoscenza*, ossia per la via della *rappresentazione*, sia anche giunto a noi per la stessa via; e che dunque, come quell'accordo esiste per l'intelletto, si sarebbe realizzato anche per mezzo dell'intelletto. Certo, noi possiamo realizzare qualcosa di regolare e di conforme a legge, come può essere per esempio un cristallo, solo sotto la guida della legge e della regola; e, analogamente, possiamo realizzare qualcosa di conforme allo scopo solo sotto la guida del concetto di scopo; questo però non ci autorizza affatto a trasferire questa nostra limitazione anche alla natura, in quanto quest'ultima è un *prius* di ogni intelletto e il suo agire, come è stato detto nel capitolo pre-

<sup>1</sup> Questo capitolo, come anche il seguente, si riferisce al § 28 del primo volume.

cedente, è in tutto e per tutto diverso dal nostro. Essa realizza ciò che appare così conforme allo scopo e così meditato senza meditare e senza il concetto di scopo, poiché essa è priva di rappresentazione, in quanto quest'ultima ha un'origine del tutto secondaria. Consideriamo anzitutto ciò che è solamente regolare, ma non conforme a un fine. I sei raggi uguali e che si dipartono dal centro di un fiocco di neve con il medesimo angolo non sono stati premisurati da alcuna conoscenza: è piuttosto il semplice impulso della volontà originaria che si presenta in questo modo alla conoscenza, una volta che quest'ultima abbia fatto la propria comparsa. Ora, come qui la volontà realizza questa figura regolare senza bisogno della matematica, così realizza anche quella organica e altamente finalistica senza fisiologia. La forma regolare nello spazio c'è solo per l'intuizione, la cui forma intuitiva è lo spazio; così la conformità allo scopo dell'organismo c'è soltanto per la ragione conoscitiva, la cui riflessione è legata ai concetti di scopo e di mezzo. Se ci fosse possibile avere una visione | immediata dell'azione della natura, allora dovremmo riconoscere che quello stupore teleologico cui s'è fatto cenno più sopra è analogo a quello provato dal selvaggio menzionato da Kant nella sua spiegazione del ridicolo: osservando la schiuma che continuava a fuoriuscire da una bottiglia di birra appena aperta mostrò di stupirsi non del fatto che la schiuma fuoriuscisse, bensì di come fosse stato possibile introdurla nella bottiglia<sup>2</sup>: anche noi infatti presupponiamo che la conformità al fine dei prodotti della natura entri in essi per la stessa via lungo la quale esce per noi. Il nostro stupore teleologico può perciò essere del pari paragonato a quello suscitato dalle prime opere a stampa in coloro che, esaminandole presupponendo che fossero opere della penna, ricorrevano all'ipotesi che fossero opera del demonio. – Giacché, diciamolo ancora una volta, è il nostro intelletto che – in quanto, per mezzo delle sue proprie forme, spazio, tempo e causalità, comprende come oggetto l'atto della volontà, il quale è in se stesso metafisico e indivisibile, che si presenta nella manifestazione fenomenica di un animale – in un primo tempo produce la molteplicità e la diversità delle parti e delle loro funzioni, e si stupisce poi della perfezione dell'accordo e dell'armonia che, in

<sup>2</sup> [Cfr. *Critica del giudizio*, sez. I, Libro II, § 54, p. 306: «Si racconta che a Surate un indiano, a tavola con un inglese, vista aprire una bottiglia di *ale* dalla quale la birra uscì tutta sotto forma di schiuma, non finiva di manifestare il proprio stupore con esclamazioni; e, domandandogli l'inglese cosa vi fosse da meravigliarsi tanto, rispose: "Quello che mi stupisce non è il fatto che questa roba esce, ma come abbiate fatto a farcela entrare"».]

esse, deriva dall'unità originaria: con il che esso non fa dunque altro, in un certo senso, che ammirare la sua propria opera.

Se noi, pieni d'ammirazione per essa, prendiamo in esame la costruzione così inesprimibilmente e infinitamente articolata di un qualsiasi animale, fosse anche solo quella del più comune degli insetti, e se ci viene in mente però che la natura, senza alcun riguardo, abbandona quotidianamente alla distruzione – dovuta al caso, alla brama animale e al capriccio umano – a migliaia proprio questi organismi così straordinariamente articolati e complicati, allora questo spreco forsennato non mancherà di riempirci di stupore. Solo che questo stupore si fonda su un'anfibolia dei concetti: noi qui abbiamo in mente l'opera d'arte umana che, venendo prodotta grazie alla mediazione dell'intelletto e dovendo vincere la resistenza di un materiale estraneo, costa sempre, di conseguenza, molta fatica. Alla natura, invece, le sue opere, per quanto abbiano anch'esse una conformazione artistica, non costano alcuna fatica, poiché in questo caso la | volontà di produrre l'opera è già l'opera stessa, dato che, come si è detto precedentemente, l'organismo è soltanto la mera visibilità, che si produce nel cervello, della volontà che è presente in essa.

In conseguenza della costituzione manifesta degli esseri organici, la teleologia, in quanto presuppone la conformità allo scopo di ciascuna delle parti che li costituiscono, è una guida assolutamente sicura per l'esame della natura organica nella sua interezza; nelle intenzioni della metafisica, invece, per una spiegazione della natura che vada al di là della possibilità dell'esperienza, la teleologia può essere fatta valere solo in modo secondario e sussidiario per confermare principi esplicativi fondati diversamente: in questo caso essa rientra infatti tra i problemi dei quali si deve dare ragione. – Di conseguenza, se in un animale viene scoperta una parte della quale non scorgiamo lo scopo, non ci dobbiamo azzardare a supporre che la natura l'abbia prodotta senza scopo, come per gioco o per puro capriccio. Certo, qualcosa del genere lo si potrebbe tutt'al più ritenere possibile se si partisse dal presupposto di Anassagora, secondo il quale la natura avrebbe ricevuto la propria configurazione da un'intelligenza ordinatrice che, come tale, sarebbe al servizio di un arbitrio estraneo; non però se si ritiene che l'essere in sé (vale a dire al di fuori della nostra rappresentazione) di un organismo qualsiasi sia in tutto e per tutto la sua propria volontà: giacché in questo caso l'esistenza di ciascuna parte è determinata dal fatto che serva in qualche mo-

do alla volontà che ne sta a fondamento, che ne esprima e realizzi una qualche tendenza, contribuendo quindi in qualche modo alla conservazione di questo organismo. Giacché al di fuori della volontà che si manifesta in esso e delle condizioni del mondo esterno sotto le quali ha intrapreso spontaneamente a vivere, al conflitto con le quali ha perciò già rivolto per intero la sua forma e la sua costituzione, null'altro può aver influito su di esso e averne determinato la forma e le parti: nessun arbitrio, dunque, nessun grillo. Ragion per cui tutto in esso deve essere orientato a uno scopo: perciò le cause finali (*causae finales*) sono il filo conduttore per la comprensione della natura organica, come le cause efficienti (*causae efficientes*) lo sono per la comprensione di quella inorganica. Dipende da questo che, quando noi, in anatomia o in zoologia, non siamo in grado di trovare lo scopo di una delle parti presenti, il nostro intelletto ne resta scosso, come accade, in fisica, per un effetto la cui causa rimanga celata: anche quello scopo, come questa causa, noi presupponiamo che sia necessario, e continuiamo e cercare di scoprirlo anche se spesso questa ricerca si è rivelata vana. È questo per esempio il caso della milza, sullo scopo della quale si continuano a escogitare ipotesi, sino a che, una volta o l'altra, se ne riuscirà a trovare una corretta. E lo stesso si può dire dei grandi denti a spirale del babirusa<sup>3</sup>, delle escrescenze corniformi di alcuni bruchi, e di molti altri fenomeni analoghi. Anche i casi negativi li giudichiamo secondo la stessa regola, per esempio che in un ordine nel complesso così regolare come quello dei sauri, un organo così importante come la vescica sia presente in molte specie, mentre manchi del tutto in altre; allo stesso modo il fatto che i delfini e taluni cetacei imparentati con loro siano del tutto privi di nervi olfattivi, mentre gli altri cetacei e persino i pesci li possiedono: ci deve essere una ragione che determina tutto questo.

Certo, talune eccezioni a questa legge costante della conformità al fine della natura organica sono state effettivamente trovate, e hanno suscitato notevole stupore; per esse però, poiché non se ne può dar ragione in altro modo, si applica il principio che *exceptio firmat regulam*<sup>4</sup>. È quello che capita con i girini del rospo pipa, che sono dotati di coda e di branchie, sebbene, a differenza di tutti gli altri girini, non nuotino e attendano invece la propria metamorfosi sul dorso della madre; – con il maschio del canguro,

<sup>3</sup> [Il babirusa è un suino particolare, caratterizzato dalle zanne incurvate verso l'interno.]

<sup>4</sup> [L'eccezione conferma la regola.]

che possiede una traccia dell'osso che, nella femmina, sostiene il marsupio; – con i maschi dei mammiferi, che hanno i capezzoli; – con il *mus typhlus*, un topo che ha gli occhi, anche se assolutamente minuscoli, senza che però vi sia per essi alcuna apertura nella pelle la quale, coperta di peluria, li ricopre completamente, e con la talpa dell'Appennino, come anche con due pesci, la *muraena caecilia* e il *gastrobranchus caecus*, ai quali capita la stessa cosa; e lo stesso si dica anche del *proteus anguinus*<sup>5</sup>. Queste rare e sorprendenti eccezioni alla regola – di solito così rigorosa – della natura, queste contraddizioni con se stessa nella quale essa viene a cadere, ce le dobbiamo spiegare per mezzo della connessione profonda che le sue diversificate manifestazioni fenomeniche hanno l'una rispetto all'altra, in virtù dell'unità che in esse si rende fenomenicamente manifesta, e in conseguenza della quale essa deve abbozzare qualcosa nell'una soltanto perché un'altra, | connessa con la prima, effettivamente la possiede. È per questo che in un animale maschio può esserci la traccia di un organo che esiste effettivamente nella femmina. Ora, come qui la differenza *se s u a l e* non può cancellare il tipo della *s p e c i e*, così anche il tipo di un intero *o r d i n e*, per esempio quello dei batraci, si afferma anche laddove, in una singola specie (quella del rospo pipa, per esempio), un certo carattere diventa superfluo. Ancor meno la natura può far scomparire senza lasciare traccia un certo carattere che appartiene al tipo di una intera *d i v i s i o n e f o n d a m e n t a l e* (*vertebrata*) – gli occhi, per esempio –, nel caso dovesse venire a mancare, in quanto superfluo, in una singola specie (*mus typhlus*): la natura, anche in quella specie, dovrà accennare, quanto meno in modo rudimentale, quello che porta a termine compiutamente in tutte le altre.

In questo modo si può anche scorgere, fino a un certo punto, su che cosa si basa quella *o m o l o g i a*, così diffusamente illustrata soprattutto da R. O w e n nella sua *Ostéologie comparée*<sup>6</sup>, anzitutto nello scheletro dei mammiferi e, in senso più ampio, in tutti i vertebrati, la quale spiega, per esempio, come mai tutti i mammiferi abbiano sette vertebre cervicali, come mai ogni osso della mano e del braccio degli uomini trovi il proprio analogo nella pinna natatoria della balena, come mai il cranio dell'uccello nell'uovo abbia

<sup>5</sup> [La murena chiamata *caecilia*, come anche il gastobranco cieco, hanno la congiuntiva opaca, e sono per ciò privi della vista. Il proteo, un anfibio simile a una lucertola anguiforme di colore rosato, è anch'esso praticamente cieco, dato che i suoi occhi sono ricoperti dalla pelle.]

<sup>6</sup> [Cfr. R. OWEN, *Principes d'ostéologie comparée*, Baillière, Paris 1855.]

esattamente tante ossa quante ne ha quello del feto umano, e così via. Tutto questo, dunque, ci suggerisce l'esistenza di un principio indipendente dalla teleologia, il quale comunque è il fondamento a partire dal quale essa costruisce; oppure di un materiale dato preventivamente e con il quale essa produce le sue opere; oppure proprio di quello che Goëffroy Saint-Hilaire<sup>7</sup> ha indicato come l'«elemento anatomico». È l'*unité de plan*<sup>8</sup>, il tipo-originario-fondamentale del mondo animale superiore, una sorta di tonalità che la natura ha scelto arbitrariamente per suonare la propria musica.

La differenza tra la causa efficiente (*causa efficiens*) e la causa finale (*causa finalis*) è già stata determinata correttamente da Aristotele (*De partibus animalium*, I, 1) con queste parole: «Δύο τρόποι τῆς αἰτίας, τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀναγκῆς, καὶ δεῖ λέγοντας τυγχάνειν μάλιστα μὲν ἀμφοῖν» (*Duo sunt causae modi: alter cuius gratia, et alter e necessitate; ac potissimum utrumque eruere oportet*)<sup>9</sup>. La causa efficiente è quella in forza della quale qualcosa è; la causa finale quella in vista della quale qualcosa è; il fenomeno che deve essere spiegato ha, nel tempo, la prima dietro di sé, la seconda davanti a sé. Soltanto nelle azioni volontarie degli esseri animali | esse vengono a coincidere immediatamente, in quanto in questo caso la causa finale, lo scopo, si presenta come motivo; quest'ultimo, però, è sempre la vera e autentica causa dell'azione, è in tutto e per tutto la sua causa efficiente, la modificazione che la precede, che la provoca, in forza della quale l'azione si produce necessariamente e in assenza della quale non potrebbe affatto accadere, come ho dimostrato nello scritto per il concorso sul tema della libertà. Giacché, qualsiasi determinazione fisiologica si voglia inserire tra l'atto della volontà e il movimento corporeo, la volontà qui rimane sempre autonomamente il movente, e quel che la muove è il motivo che proviene dall'esterno, ossia la *causa finalis*; la quale, di conseguenza, qui si presenta come *causa efficientis*. Sappiamo inoltre da quel che precede che, in ultima analisi, il movimento corporeo è una cosa sola con l'atto della volontà, in quanto è solamente la sua manifestazione fenomenica nell'intuizione cerebrale. Questa coincidenza della *causa finalis* con la causa efficiente nell'unica ma-

<sup>7</sup> [Cfr. p. 172, nota 50.]

<sup>8</sup> [L'unità del progetto.]

<sup>9</sup> [ARISTOTELE, *De partibus animalium*, I, 1, 642a-b: «Vi sono due modi della causalità, quello relativo alla finalità e quello relativo alla necessità, e quando se ne parla occorre definire perfettamente entrambi» (trad. it. cit., vol. V, pp. 12-13, che modifico leggermente).]

nifestazione che ci sia in timamente nota, la quale per questo resta in generale il nostro fenomeno originario, dev'essere tenuta ben ferma, giacché ci conduce direttamente a comprendere che, quanto meno nella natura organica, la cui conoscenza è sempre guidata dalle cause finali, è una volontà quella che plasma. Difatti una causa finale non la possiamo pensare con chiarezza altrimenti che come uno scopo intenzionale, vale a dire come un motivo. Anzi, se esaminiamo a fondo le cause finali nella natura, non dobbiamo, per esprimere la sua essenza trascendente, temere la contraddizione, e ci dobbiamo azzardare a dire apertamente: la causa finale è un motivo, che agisce su di un essere dal quale non viene conosciuto. Giacché certamente i termitai sono il motivo che ha provocato le mascelle prive di denti del formichiere, la sua lingua lunga, filiforme e appiccicosa; il guscio duro dell'uovo che tiene prigioniero il pulcino è certamente il motivo della punta cornea di cui il suo becco è munito per potersi aprire un varco e di cui poi, quando non ha più alcuna utilità, si sbarazza. E, proprio allo stesso modo, le leggi della riflessione e della rifrazione della luce sono il motivo di quello strumento ottico così ingegnosamente complesso che è l'occhio umano, nel quale la trasparenza della cornea, la densità diversa dei suoi tre umori, la forma della sua lente, il nero della sua coroide, la sensibilità della sua retina, la capacità che ha la sua pupilla di restringersi, e la sua muscolatura sono stati calcolati esattamente secondo quelle leggi. Quei motivi, però, agivano già prima di venire percepiti: le cose non stanno diversamente, per quanto ciò possa anche suonare contraddittorio. Giacché qui si verifica il passaggio del fisico nel metafisico. Ma quest'ultimo lo abbiamo riconosciuto nella volontà: dobbiamo comprendere, perciò, che quella medesima volontà che fa sí che la proboscide di un elefante si distenda verso un oggetto è anche quella stessa che, anticipando l'esistenza degli oggetti, l'ha prodotta e le ha dato forma.

Concorda con questo il fatto che noi, quando esaminiamo la natura organica, veniamo rinviati sempre di nuovo alle cause finali, cerchiamo queste dappertutto e spieghiamo tutto a partire da esse; le cause efficienti, invece, in quanto loro meri strumenti, occupano qui solo una posizione subordinata e – proprio come nel movimento volontario delle membra, che è indiscutibilmente provocato da motivi esterni – sono più presupposte che dimostrate. Tutt'al più è nella spiegazione delle funzioni fisiologiche che le andiamo ancora a cercare, anche se nella maggior parte dei casi invano; ma già non le cerchiamo più nella spie-

gazione dell'origine delle parti, e ci contentiamo invece solamente delle cause finali; al massimo abbiamo qui ancora un qualche principio universale, come quello secondo cui quanto più grande dovrà riuscire una parte, tanto più forte dovrà essere anche l'arteria che porta il sangue fino ad essa; ma delle vere e proprie cause efficienti che portano alla luce per esempio l'occhio, l'orecchio, il cervello, non sappiamo proprio niente. Anzi, persino nella spiegazione delle mere funzioni, la causa finale è di gran lunga più importante e più pertinente di quella efficiente; perciò, quanto ci è nota solamente quella, sappiamo per l'essenziale quanto basta e ne siamo appagati, mentre la causa efficiente, da sola, ci aiuta ben poco. Se, per esempio, avessimo un'effettiva conoscenza della causa efficiente della circolazione sanguigna – in effetti non ce l'abbiamo, e la stiamo ancora cercando –, questo ci farebbe fare ben pochi progressi, senza la causa finale, ossia che il sangue deve andare fino ai polmoni per ossigenarsi, e poi riprendere a circolare per nutrirsi; conoscere invece la causa finale, anche in assenza di quella efficiente, ci fa vedere le cose con grande chiarezza. Del resto, come ho già detto, la mia opinione è che la circolazione sanguigna non abbia, propriamente, alcuna causa efficiente, e che in essa piuttosto la volontà sia attiva in modo così immediato | come accade nel movimento muscolare, nel quale essa, per mezzo della trasmissione nervosa, viene determinata da motivi: anche il movimento del sangue è provocato in modo immediato dalla causa finale, ossia dal bisogno di ossigenarsi nei polmoni, che qui agisce in certo qual modo come un motivo del sangue, sebbene venga a mancare la mediazione della conoscenza, poiché tutto si verifica all'interno dell'organismo. – La cosiddetta metamorfosi delle piante – un pensiero appena abbozzato da Kaspar Wolf<sup>10</sup> e che Goethe, utilizzando questa denominazione iperbolica, ha presentato pomposamente, in un difficile saggio, come una propria scoperta autonoma<sup>11</sup> – rientra fra le spiegazioni di ciò che è organico che prendono le mosse da cause efficienti, sebbene essa, in fondo, dica soltanto che la

<sup>10</sup> [Caspar Friedrich Wolff (1735-94), fondatore dell'embriologia. La sua opera più importante è la *Theoria generationis*, pubblicata a Halle nel 1759. Schopenhauer possedeva la versione tedesca dell'opera: *Theorie von der Generation*, Birnstiel, Berlin 1764; ristampa anastatica, Olms, Hildesheim 1966. Cfr. HN, V, n. 960, p. 283.]

<sup>11</sup> [Cfr. J. W. GOETHE, *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, Carl Wilhelm Ettinger, Gotha 1790; trad. it. *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma 2005<sup>2</sup>.]

natura non inizia daccapo per ognuna delle sue produzioni e non crea dal nulla, ma, come continuando a scrivere con il medesimo stile, si ricollega a ciò che esiste già, utilizza, sviluppa e potenzia a un grado più alto le forme precedenti per portare avanti la propria opera; così ha fatto appunto anche nell'evoluzione della serie animale, dove ha applicato in tutto e per tutto la regola: «Natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur» (Aristotele, *De incessu animalium*, capp. II e VIII)<sup>12</sup>. Anzi, spiegare il fiore facendo vedere che in tutte le sue parti c'è la forma della foglia mi sembra quasi come spiegare la struttura di una casa mostrando che tutte le sue parti, i piani, i terrazzini e le soffitte sono composti solo di mattoni e sono una mera ripetizione di quella unità originaria in cui consiste il mattone. E non molto migliore, sebbene maggiormente problematica, mi sembra la spiegazione del cranio a partire dalle ossa vertebrali, sebbene anche qui si capisca da sé che la custodia del cervello non potrà essere assolutamente eterogenea e del tutto dissimile dalla custodia del midollo spinale, del quale il cervello costituisce la prosecuzione e il capitello terminale, e piuttosto ne dovrà essere la continuazione nel medesimo modo. Questo tipo di considerazione appartiene per intero alla sopra menzionata omologia di Owen. – Mi sembra invece che dia una soluzione molto più soddisfacente la seguente spiegazione dell'essenza del fiore a partire dalla sua causa finale proposta da un italiano del quale mi sfugge il nome. Scopo della *corolla* è: 1) proteggere il pistillo e gli *stamina*; 2) preparare per mezzo di esso i succhi delicati che si trovano concentrati nel *pollen* e nel | *germen*<sup>13</sup>; 3) secernere dalla ghiandola del suo nettario l'olio etereo che, per lo più sotto forma di vapore odoroso, circonda le antere e il pistillo, mettendoli un po' al riparo dall'influsso dell'aria umida. – Tra i vantaggi delle cause finali c'è anche quello che qualsiasi causa efficiente si basa sempre da ultimo su qualcosa di imperscrutabile, cioè su di una forza naturale, vale a dire su una *qualitas occulta*, e perciò può fornire solo una spiegazione relativa, mentre la causa finale, nel proprio ambito, ci offre una spiegazione soddisfacente e completa. Certo, noi ci sentiamo completamente appagati solo quando riconosciamo, insieme e pur tuttavia separate, entrambe le cause, quella efficien-

<sup>12</sup> [«La natura non fa salti, e in tutte le sue operazioni segue la via più semplice» (ARISTOTELE, *De motu animalium*, capp. II e VIII; se ne veda la trad. it. *La locomozione degli animali*, in *Opere biologiche*, a cura di M. Vegetti, Utet, Torino 1971).]

<sup>13</sup> [Incompleto in *Mondo* 1989, p. 1174.]

te, chiamata da Aristotele anche «ἡ αἰτία ἐξ ἀναγκῆς», e quella finale, che lui chiama «ἡ χάρις τοῦ βελτίονος»<sup>14</sup>; in tal caso, infatti, ci sorprende la loro coincidenza, la loro consonanza, in virtù della quale il meglio si presenta come un che di totalmente necessario, e il necessario, a sua volta, come se fosse semplicemente il meglio e non, appunto, un che di necessario: in questo caso si produce infatti in noi la sensazione che entrambe le cause, per quanto diverse siano quanto alla loro origine, abbiano tuttavia una radice comune nell'essenza della cosa in sé. Una duplice conoscenza di tal fatta, tuttavia, si raggiunge solo di rado: nella natura organica, perché la causa efficiente ci è nota solo di rado; in quella inorganica, perché la causa finale rimane problematica. Voglio ora illustrare tutto questo con un paio di buoni esempi che ricavo dall'ambito delle mie conoscenze fisiologiche, che gli studiosi di fisiologia potranno sostituire con altri più chiari e più calzanti. Il pidocchio dei negri è nero. Causa finale: per la sua sicurezza. Causa efficiente: perché la rete Malpighi del negro, che è nera, costituisce il suo nutrimento<sup>15</sup>. – La colorazione così fortemente diversificata e così vivacemente intensa del piumaggio degli uccelli tropicali si spiega, anche se solo in modo molto generale, con l'azione intensa della luce tra i due tropici – questa è la sua causa efficiente. Quanto alla causa finale, direi che quelle piume sfarzose sono l'uniforme di gala che consente agli individui delle specie lí così numerose, spesso appartenenti al medesimo *genus*, di riconoscersi l'uno con l'altro, così che ogni maschio riesca a trovare la propria femmina. Lo stesso vale per le farfalle delle diverse zone e delle diverse latitudini. – È stato osservato che le donne malate di tisi, giunte all'ultimo stadio della loro malattia, restano facilmente | incinte, e che, durante il periodo della gravidanza, la malattia si acquieta, ricomparendo però dopo il parto con maggiore violenza e determinandone, a quel punto, la morte; analogamente, i maschi malati di tisi, nell'ultimo tratto della loro vita, spesso generano un figlio. La causa finale qui è costituita dal fatto che la natura, la quale è ovunque così ansiosamente preoccupata della conservazione della specie, vuole compensare la perdita imminente di un individuo ancora in età robusta sostituendolo con un individuo nuovo; la causa efficiente, invece, è costitui-

382

<sup>14</sup> [Rispettivamente «causa secondo necessità» e «causa che ha come scopo il meglio».]

<sup>15</sup> [Il medico e anatomista Marcello Malpighi (1628-94) dimostrò l'esistenza della rete dei capillari. Cfr. M. MALPIGHI, *Opere scelte*, a cura di L. Belloni, Utet, Torino 1967.]

ta dalle condizioni del sistema nervoso il quale, nell'ultimo periodo della tisi, entra in una condizione di eccitazione straordinaria. Considerando la medesima causa finale si chiarisce anche il fenomeno analogo (considerato da Oken, *La procreazione*, p. 65)<sup>16</sup> della mosca avvelenata con l'arsenico la quale, per un impulso inesplabile, si accoppia ancora e, accoppiandosi, muore. – La causa finale della presenza del *pubes* in entrambi i sessi e del *mons Veneris* nelle donne consiste nell'impedire che durante il coito anche i soggetti molto magri possano sentire le *ossa pubis*, dato che questo potrebbe suscitare ripugnanza; la causa efficiente, invece, la si potrebbe cercare nel fatto che in tutti i casi in cui la mucosa si trasforma in epidermide esterna, nelle vicinanze cresce una peluria; e inoltre nel fatto che, essendo la testa e i genitali in certo qual modo due poli contrapposti l'uno all'altro, hanno perciò diverse relazioni e analogie reciproche, alle quali appartiene anche l'esser ricoperto da peluria. – La stessa causa efficiente vale anche per la barba degli uomini; la cui causa finale suppongo stia nel fatto che il mutamento patognomico, ossia quel rapido modificarsi dei tratti del volto che tradisce ogni mutamento profondo dell'animo, si rende visibile principalmente sulla bocca e nelle sue vicinanze. È perciò per sottrarlo, quando conduce delle trattative, oppure nel caso di avvenimenti improvvisi, spesso rischiosi, allo sguardo indagatore della controparte che la natura (la quale sa che *homo homini lupus*)<sup>17</sup> ha dato all'uomo la barba. La donna, invece, ne ha potuto fare a meno, dato che in essa la capacità di dissimulare e l'autocontrollo (*contenance*) sono qualcosa di innato. – Come abbiamo detto, si debbono poter trovare esempi più adatti a dimostrare come l'agire completamente cieco della natura venga a coincidere nel risultato con quello apparentemente intenzionale – o, per usare le parole di Kant, come il meccanismo della natura coincida con la sua tecnica; | con il che si indica che entrambi, al di là di questa differenza, hanno la loro origine comune nella volontà come cosa in sé. Alla chiarificazione di questo punto di vista gioverebbe molto se per esempio si potesse trovare la causa efficiente che conduce il legname galleggiante verso i territori po-

383

<sup>16</sup> [Cfr. L. OKEN, *Die Zeugung*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg-Würzburg 1805, p. 65. Si tratta del naturalista e filosofo tedesco Lorenz Oken (1779-1851), figura di primo piano della filosofia della natura tedesca; nei suoi scritti, tra le altre cose, intese applicare all'ambito della fisica i principi applicati da Kant in ambito epistemologico ed etico.]

<sup>17</sup> [«L'uomo è lupo per l'altro uomo». Così l'*Asinaria* di Plauto (atto II, scena IV, v. 95): *Lupus est homo homini, non homo.*]

lari privi di alberi; o anche quella che ha concentrato la terraferma del nostro pianeta principalmente<sup>18</sup> nell'emisfero settentrionale di esso; mentre come causa finale si potrà in questo caso considerare il fatto che in questo emisfero l'inverno, poiché coincide con il perielio che accelera il corso della terra, è di otto giorni più breve, e perciò anche più mite. Ciononostante, quando consideriamo la natura *inorganica*, la causa finale è sempre ambigua e, in modo particolare una volta che sia stata scoperta quella *efficiente*, ci lascia nel dubbio se essa non sia una mera opinione soggettiva, un'apparenza condizionata dal nostro punto di vista. Qui però essa è paragonabile a certe opere d'arte, per esempio alle rozze opere musive, alle decorazioni teatrali e ai rozzi blocchi di roccia che costituiscono il dio Appennino a Pratolino, presso Firenze<sup>19</sup>, che fanno tutte effetto solo da lontano, mentre da vicino spariscono, in quanto al posto loro diventa visibile la causa *efficiente* dell'apparenza: ma queste figure sono comunque effettivamente presenti e non sono un mero prodotto dell'immaginazione. Nella natura inorganica le cause finali si comportano in modo analogo quando si presentano le cause *efficienti*. Anzi, chi è capace di un ampio sguardo d'insieme ce la farebbe passare liscia anche qualora aggiungessimo che le cose stanno in modo simile anche con gli *ominibus*.<sup>20</sup>

Del resto, se qualcuno volesse fare un uso improprio della finalità *esterna* – la quale, come si è detto, resta sempre ambigua – per dimostrazioni fisico-teologiche, come ancora oggi avviene, anche se per fortuna solo presso gli Inglesi, ci sarebbero in quest'ambito esempi *in contrarium*, ossia delle a-teleologie, sufficienti a confondergli le idee. Uno dei più incisivi ce lo fornisce la non-potabilità dell'acqua del mare, in conseguenza della quale l'uomo da nessuna parte è maggiormente esposto al pericolo di morire di sete che proprio nel mezzo delle grandi masse d'acqua del suo pianeta. «A che scopo il mare è salato?» si dovrebbe chiedere agli Inglesi.

Che nella natura *inorganica* le cause finali passino del tutto in second'ordine, così che una spiegazione che tenga conto so-

<sup>18</sup> [Manca in *Mondo* 1989, p. 1177.]

<sup>19</sup> [Schopenhauer si riferisce qui alla figura accovacciata del dio Appennino, opera del Giambologna e dei suoi allievi, che si trova nei vastissimi giardini (tra i più grandi di tutta la Toscana) di Villa Demidoff (denominazione moderna della Villa Medicea di Pratolino). La figura del dio è così colossale che la testa racchiude una piccola stanza, illuminata dalla luce che proviene dagli occhi del dio.]

<sup>20</sup> [Presagi.]

lamente di esse | qui non è più sufficiente e c'è piuttosto l'esigenza delle cause *efficienti*, dipende dal fatto che la volontà, la quale si oggettiva anche nella natura inorganica, non appare qui più in individui che costituiscono un tutto per sé, bensì nelle forze naturali e nei loro effetti, con il che scopo e mezzo si trovano a divergere troppo l'uno dall'altro perché la loro relazione possa essere chiara e perché si possa riconoscere in essi una manifestazione della volontà. Questo si verifica già, in certa misura, nella natura *organica*, ossia laddove la conformità al fine è un che di *estrinseco*, vale a dire che in essa lo scopo si trova in un individuo, il mezzo in un altro. Ciononostante la conformità al fine resta comunque anche qui indubitabile sino a che entrambi appartengono alla medesima specie, anzi, in questo caso diventa ancora più vistosa. Va annoverata a quest'ambito anzitutto la collocazione dei genitali in entrambi i sessi, calcolata affinché vi sia perfetta reciprocità, come anche diverse circostanze che favoriscono l'accoppiamento; per esempio nella *lamprolampa* (*lamprolampa noctiluca*) (la lucciola), la circostanza che solamente il maschio, il quale non irradia luce, sia dotato di ali per poter andare alla ricerca della femmina, mentre la femmina, priva di ali, dispone della luce fosforica per poter essere trovata dal maschio. Nella *lamprolampa italiana*, tuttavia, gli esemplari di entrambi i sessi sono luminosi, e questo rientra tra i lussi che la natura del Sud si può permettere. Ma un esempio sorprendente, in quanto affatto particolare, della modalità della conformità al fine della quale qui stiamo parlando, lo fornisce la bella scoperta, compiuta da Geoffroy St. Hilaire<sup>21</sup> negli ultimi anni della sua vita, della precisa conformazione dell'apparato mammario dei cetacei. Dato dunque che il poppare necessita in ogni caso dell'attività della respirazione, esso può aver luogo solo in un mezzo che consenta la respirazione stessa, non però sott'acqua, ossia proprio dove il piccolo della balena è attaccato alle mammelle della madre; per porre rimedio a questa circostanza, l'intero apparato mammario dei cetacei si è modificato in modo tale da essere diventato un organo iniettore che, una volta messo in bocca al piccolo, gli inietta il latte senza che egli abbia bisogno di succhiarlo. – Nei casi in cui invece l'individuo che presta a un altro un aiuto essenziale appartiene a una specie del tutto diversa, o addirittura a un altro regno della natura, noi saremo indotti a dubitare di questa conformità al fine esteriore, proprio come ac-

<sup>21</sup> [Cfr. G. SAINT-HILAIRE, *Études progressives*, 1835.]



385 cade nella natura inorganica; a meno che da essa non dipenda in modo palese la conservazione della specie. | Questo è appunto ciò che si verifica in diverse piante, la cui fecondazione avviene solo per mezzo degli insetti, in quanto essi, infatti, o portano il polline sullo stigma, oppure piegano gli stami verso il pistillo: il crespino comune, molte specie di iris, e l'*aristolochia clematitis*<sup>22</sup> non sono in grado di essere fecondate senza l'aiuto degli insetti (Chr. Conr. Sprengel, *Il segreto rivelato*, 1793<sup>23</sup>. – Willdenow, *Lineamenti fondamentali di botanica*, p. 353<sup>24</sup>). In moltissime diociste, monociste e poligamiche, per esempio nei cetrioli e nei meloni, accade lo stesso. L'appoggio reciproco che il mondo delle piante e il mondo degli insetti ricevono l'uno dall'altro lo si trova descritto perfettamente nella grande fisiologia del Burdach (vol. I, § 263)<sup>25</sup>. Alla descrizione egli aggiunge questa bella osservazione: «Questo non è un aiuto meccanico, né un ripiego, come se la natura avesse prodotto ieri le piante e avesse commesso un errore al quale oggi cerca di porre rimedio con gli insetti; abbiamo a che fare piuttosto con una profonda simpatia che unisce il mondo vegetale con quello animale. Essa dovrebbe rendere manifesta la loro identità: entrambi, figli di una sola madre, debbono esistere l'uno con l'altro e l'uno grazie all'altro». – E più avanti: «Ma anche con il mondo inorganico il mondo organico sta in una simpatia di questo genere», e così via. – Una prova di questo *consensus naturae* la fornisce anche l'osservazione che si trova nel secondo volume della *Introduction into Entomology by Kirby and Spencer*<sup>26</sup>: le uova degli insetti che passano l'inverno attaccate ai rami degli alberi, che debbono servir da nutrimento alle loro larve, si schiudono proprio nel momento in cui il ramo germoglia; così, per esempio, l'afide della betulla schiude le proprie uova un mese prima di quello del frassino; analogamente, gli insetti delle piante perenni passano l'inverno su di esse sotto forma di uova;

<sup>22</sup> [Il genere *aristolochia* comprende oltre cinquanta specie di piante. Quella citata da Schopenhauer è presente anche in Italia.]

<sup>23</sup> [L'entomologo tedesco Christian Konrad Sprengel (1750-1816). Schopenhauer cita *Das entdeckte Geheimnis der Natur im Bau und in der Befruchtung der Blumen* («La scoperta del segreto della natura nella formazione e nella fecondazione dei fiori»), Berlin 1794; poi, a cura di P. Knuth, Engelmann, Leipzig 1894.]

<sup>24</sup> [Il botanico tedesco Karl Ludwig Willdenow (1765-1812), del quale Schopenhauer cita qui i *Grundriss der Kraeuterkunde*, 1792.]

<sup>25</sup> [Cfr. BURDACH, *Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft* cit., vol. I, § 263.]

<sup>26</sup> [Cfr. W. KIRBY e W. SPENCE, *An Introduction to Entomology*, London 1815-26; 4 voll. Longman, London 1828<sup>3</sup>.]

quelli delle piante annuali, invece, dato che non possono farlo, lo passano sotto forma di crisalide.

Tre grandi uomini hanno rifiutato del tutto la teleologia, ossia la spiegazione basata sulle cause finali – e molti piccoli uomini li hanno seguiti a pappagallo. Quegli uomini sono Lucrezio, Bacone da Verulamio e Spinoza. Solo che in tutti e tre si riconosce con sufficiente chiarezza la fonte di questa loro avversione: essi cioè ritenevano che la teleologia fosse inseparabile dalla teologia speculativa, nei confronti della quale nutrivano un tale timore (che, per la verità, Bacone cerca prudentemente di occultare) da volerne stare | il più possibile alla larga. Anche Leibniz era in tutto e per tutto vittima di quel pregiudizio, tanto che, con caratteristica ingenuità, ne parla come di una cosa che si comprende da sé nella sua *Lettre à M. Nicaise (Spinozae op.*, ed. Paulus, vol. II, p. 672): «Les causes finales, ou ce qui est la même chose, la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses»<sup>27</sup> (anche il diavolo, *même chose!*) Allo stesso punto troviamo anche gli Inglesi contemporanei, gli uomini del *Bridgewater-treatise*<sup>28</sup>, Lord Brougham<sup>29</sup>, e così via; anzi, persino lo stesso R. Owen, nella sua *Ostéologie comparée*, la pensa esattamente come Leibniz; e questo l'ho già criticato nel primo volume<sup>30</sup>. Per tutti costoro la teleologia è immediatamente anche teologia, ed essi, ogni volta che scoprono in natura una qualche conformità al fine, invece di riflettere e di cercare di comprendere la natura, si mettono subito a gridare come dei bambini: *design! design!*<sup>31</sup>; poi intonano il ritornello della loro filosofia da donnette e si turano le orecchie per non sentire tutte le motivazioni razionali che già il grande Hume<sup>32</sup> aveva opposto

<sup>27</sup> [«Le cause finali, o, che è la stessa cosa, la considerazione della saggezza divina nell'ordine delle cose». Cfr. B. SPINOZA, *Opera quae supersunt omnia*, a cura di E. G. Paulus, 2 voll., Jena 1802-803 (HN, V, n. 540, pp. 166-74, in particolare p. 174).]

<sup>28</sup> [Il *Bridgewater-Treatise* raccoglie in otto volumi pubblicati fra il 1833 e il 1836 i risultati del concorso organizzato da F. H. Egerton, ottavo conte di Waterbridge (1756-1829). Costui aveva deciso di premiare quegli uomini di cultura che avessero scritto il saggio migliore a proposito della potenza, della saggezza e della bontà divine.]

<sup>29</sup> [Lo statista e giurista inglese Henry Brougham (1778-1868), autore di *A discourse of natural theology* («Discorso sulla teologia naturale»), Lewis Human and comp., Bruxelles 1835.]

<sup>30</sup> [Cfr. l'*Appendice* al primo volume, in particolare *Mondo* 2013, pp. 653 sgg.]

<sup>31</sup> [«Intenzione! intenzione!»]

<sup>32</sup> Si noti qui, incidentalmente, che a giudicare da quanto si è scritto in Germania da Kant in avanti, si dovrebbe credere che tutta la sapienza di Hume sia consistita nel suo – palesemente falso – scetticismo nei confronti del principio di causalità, dato che si parla sempre e solo di questo. Per imparare a conoscere Hume, bisogna leggere la sua *Natural history of religion* («Storia naturale della religione») e i suoi *Dialogues on natural religion* («Dialoghi sulla religione naturale»): è qui che lo si vede in tutta la sua grandezza; e questi, insieme al ventesimo saggio, *On na-*

loro. Di tutta questa miseria inglese è responsabile l'ignoranza della filosofia kantiana, anche oggi che sono passati settant'anni, il che va davvero a discredito degli intellettuali inglesi; questa ignoranza, a sua volta, dipende, almeno per la maggior parte, dall'influenza funesta di quell'abominevole pretaglia inglese alla quale sta a cuore ogni genere di istupidimento, perseguito solo per riuscire a mantenere nella più degradante delle bigotterie la nazione inglese, per il resto così intelligente; questa pretaglia, perciò, animata dal più basso oscurantismo, ostacola con tutte le proprie forze l'istruzione del popolo, lo studio della natura, anzi, l'avanzamento di ogni sapere umano in generale, e, per mezzo sia delle sue | relazioni che del suo scandaloso, irresponsabile Mammone, al quale si deve l'accrescersi della miseria del popolo, estende la propria influenza anche sugli intellettuali delle università e sugli scrittori, i quali perciò (per esempio Th. Brown, *On cause and effect*)<sup>33</sup> accondiscendono a reticenze e contorsioni d'ogni tipo per non incontrarsi nemmeno alla lontana con quella «fredda superstizione» (come P ü c k l e r, molto efficacemente, definisce la loro religione)<sup>34</sup> o con gli argomenti abitualmente adottati a sostegno di essa. –

A quei tre grandi uomini dei quali stiamo parlando si deve invece perdonare, dato che vissero molto prima che incominciassero a sorgere la filosofia kantiana, quell'avversione nei confronti della teleologia che era dovuta alla loro origine; basti pensare che persino V o l t a i r e riteneva inconfutabile la prova fisico-teologica. Comunque, per andare un po' più a fondo e osservare la questione più da vicino, si vede anzitutto che la polemica di L u c r e z i o (IV, 824-58)<sup>35</sup> contro la teleologia è così grossolana e goffa che si confuta da sola e si persuade del contrario. – Per quel che riguarda B a c o n e (*De augmentis scientiarum*, III, 4)<sup>36</sup>, egli in un pri-

*tional character* («Sul carattere nazionale»), sono gli scritti per i quali egli – non saprei dire nulla di meglio per rendergli onore – è ancora oggi odiato più di ogni altro dalla pretaglia inglese.

<sup>33</sup> [Cfr. TH. BROWN, *Inquiry into the relation of cause and effect*, Bohn, London 1835; rist. in facsimile, con una introduzione di B. E. Rollin, *Scholars' Facsimiles & Reprints*, Delmar 1977; poi, come quarto volume di *Life and collected works of Thomas Brown*, Thoemmes, Bristol 2003. In questo scritto, nato come *pamphlet* e diventato, a partire dalla terza edizione, un corposo trattato, il filosofo inglese Thomas Brown (1778-1820) intese difendere la dottrina humeana della causalità mostrando come essa non fosse in alcun modo ostile alla religione. Cfr. C. PAOLETTI, *La difesa dell'errore. Senso comune e filosofia positiva in Thomas Brown*, Clueb, Bologna 2006.]

<sup>34</sup> [Lo scrittore tedesco Hermann von Pückler-Muskau (1785-1871), che fu amico di Goethe. La citazione proposta da Schopenhauer si trova nelle *Briefe eines Verstorbenen* («Lettere di un morto»), 1830-32. Se ne veda l'edizione curata da H. Ohff, Propyläen Verlag, Berlin 2006.]

<sup>35</sup> [Cfr. LUCREZIO, *De rerum natura*, IV, vv. 824-76.]

<sup>36</sup> [Cfr. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, trad. it. in *Opere filosofiche* cit., pp. 181-82.]

mo tempo, in relazione all'utilizzo delle cause finali, non fa alcuna differenza tra natura organica e natura inorganica (che è proprio la cosa che importa maggiormente), in quanto, nei suoi esempi, le mescola l'una con l'altra. Poi egli bandisce le cause finali dalla fisica e le relega nella metafisica, la quale però è per lui, proprio com'è ancora oggi per molti, identica alla teologia speculativa. Ritiene dunque le cause finali inseparabili da quest'ultima, e si spinge tanto oltre su questa strada da biasimare A r i s t o t e l e, poiché costui (una cosa che io loderei tra breve in modo dettagliato) ha fatto un notevole uso delle cause finali senza però collegarle alla teologia speculativa. – Quanto a S p i n o z a, infine, nell'*Etica* (I, prop. 36, appendice) mostra nel modo più chiaro di identificare la teleologia con la fisico-teologia, contro la quale si scaglia aspramente, tanto da spiegare il *naturam nihil frustra agere*<sup>37</sup> nel modo seguente: «Hoc est, quod in usum hominum non sit»<sup>38</sup>; oppure in quest'altro: «Omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit»<sup>39</sup>; come anche: «Hinc statuerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere»<sup>40</sup>. Su questo fonda la sua affermazione: «Naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana | esse figmenta»<sup>41</sup>. Quello che gli importava era di sbarrare la strada al teismo, dato che aveva del tutto correttamente riconosciuto nella prova fisico-teologica la sua arma più potente. Va detto però che era riservato a Kant di confutarla effettivamente<sup>42</sup>, e a me di fornire la spiegazione corretta del modo in cui essa è costruita, dando così soddisfazione al *est enim verum index sui et falsi*<sup>43</sup>. Ora, però, S p i n o z a non ha saputo aiutar-

388

<sup>37</sup> [La proposizione XXXVI della prima parte dell'*Etica* di Spinoza recita: «Nulla esiste dalla cui natura non segua un effetto» (trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 116. L'importante *Appendice* che la discute – e alla quale Schopenhauer fa qui riferimento – si trova alle pp. 116-22.)

<sup>38</sup> [«Essa è ciò che non è utile all'uomo».]

<sup>39</sup> [«Considerano tutte le cose naturali come mezzi per raggiungere il proprio utile [...] e hanno avuto motivo di credere che sia stato un altro a predisporre quei mezzi per il loro uso» (SPINOZA, *Etica* cit., p. 117).]

<sup>40</sup> [«Così hanno stabilito che gli Dei dirigono tutto in vista dell'uso che gli uomini possono farne» (*ibid.*, p. 118).]

<sup>41</sup> [«La natura non ha alcun fine prestabilito, e tutte le cause finali non sono altro che umane finzioni» (*ibid.*).]

<sup>42</sup> [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. III, sez. VI e *Critica del giudizio*, II, *Appendice*, *Nota generale alla teleologia*.]

<sup>43</sup> [«Il vero dà infatti testimonianza di sé e del falso». Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, Parte II, prop. XLIII, scolio (ma anche *id.*, *Breve trattato*, II, 15, 3).]

si altrimenti che con l'espedito disperato di negare la teleologia stessa, ossia la conformità al fine nelle opere della natura, un'affermazione, questa, la cui mostruosità salta agli occhi di chiunque abbia imparato a conoscere la natura esattamente, anche solo in qualche modo. La limitatezza del punto di vista di Spinoza, insieme alla sua completa ignoranza della natura, mostra a sufficienza la sua totale incompetenza in quest'ambito e la stupidità di coloro i quali credono, fondandosi sulla sua autorità, di dover giudicare con disprezzo le cause finali.

Molto proficuamente si distingue da questi filosofi moderni Aristotele, che proprio a questo proposito mostra il suo lato più brillante. Egli si avvicina alla natura senza pregiudizi, non conosce alcuna fisico-teologia, non gli è mai venuto in mente niente di simile, e non ha mai considerato il mondo come se fosse un lavoro raffazzonato: egli, nel suo cuore, è libero da tutto questo e propone anche (*De generatione animalium*, III, 11) un'ipotesi intorno all'origine degli animali e degli uomini senza però cadere in ragionamenti fisico-teologici. Dice sempre: «ἡ φύσις πεποιεῖ» (*natura facit*), non «ἡ φύσις πεποίηται» (*natura facta est*). Ma dopo aver studiato fedelmente e diligentemente la natura, scopre che essa procede dappertutto in modo finalistico, e dice: «Μάτην ὀρῶμεν οὐδὲν ποιούσαν τὴν φύσιν» (*naturam nihil frustra facere cernimus*)<sup>44</sup>; *De respiratione*, cap. x – e nei libri *De partibus animalium*, che sono un trattato di anatomia comparata, dice: «Οὐδὲ περιέρχον οὐδὲν, οὔτε μάτην ἡ φύσις ποιεῖ. Ἡ φύσις ἔνεκά του ποιεῖ πάντα. - Πανταχοῦ δὲ λέγομεν τόδε τοῦδε ἔνεκα, ὅπου ἂν φαίνεται τέλος τι, πρὸς δὲ ἡ κίνησις περραίνει· ὥστε εἶναι φανερόν, ὅτι ἔστι τι τοιοῦτον, ὃ δὲ καὶ καλοῦμεν φύσιν. Ἐπεὶ τὸ σῶμα ὄργανον· ἔνεκά τινος γὰρ ἕκαστον τῶν μορίων, ὁμοίως τε καὶ τὸ ὅλον» (*Nihil supervacaneum, nihil frustra natura facit. – Natura rei alicujus gratia facit | omnia. – Rem autem hanc esse illius gratia asserere ubique solemus, quoties finem intelligimus aliquem, in quem motus terminetur: quocirca ejusmodi aliquid esse constat, quod Naturam vocamus. – Est enim corpus instrumentum vero totum ipsum*)<sup>45</sup>; più diffusamente si vedano le

<sup>44</sup> [«Vediamo che la natura non fa nulla inutilmente».]

<sup>45</sup> [«La natura non fa nulla di superfluo e nulla di inutile. – La natura fa tutto in vista di un fine. – Noi invece dichiariamo che una cosa è finalizzata a uno scopo ogni volta che si manifesta un termine verso il quale tende il mutamento: sicché è chiaro che esiste qualcosa di tal genere, ed è ciò che noi chiamiamo natura. – Il corpo è uno strumento: ciascuna delle parti è infatti finalizzata a qualcosa, e similmente il tutto» (ARISTOTELE, *De partibus animalium*, Libro I, cap. 1, 641b-642a; trad. it. in *Opere cit.*, vol. V, pp. 11-13).]

pp. 645 e 663 dell'edizione in quarto di Berlino – come anche *De incessu animalium*, cap. II: «Ἡ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην ἀλλ' αἰεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῇ οὐσίᾳ, περὶ ἕκαστον γένος ζώου, τὸ ἄριστον» (*Natura nihil frustra facit, sed semper ex iis, quae cuique animalium generis essentiae contingunt, id quod optimum est*)<sup>46</sup>. Egli però raccomanda espressamente la teleologia alla fine del libro *De generatione animalium*, e biasima Democrito, che l'aveva negata, laddove Bacon, parziale com'era, lo loda precisamente per questo. Ma è soprattutto nel secondo libro della *Fisica* (8, p. 198) che Aristotele parla *ex professo* delle cause finali e le propone come il vero principio sul quale deve fondarsi lo studio della natura. Difatti, ogni mente sana e che ragioni correttamente deve giungere, nella considerazione della natura organica, alla teleologia, a meno che non sia influenzata da opinioni preconcepite tanto a proposito della fisico-teologia quanto a proposito dell'antropo-teleologia<sup>47</sup> biasimata da Spinoza. – Per ciò che concerne, in generale, Aristotele, qui voglio ancora far osservare che quelle, tra le sue dottrine, che riguardano la natura inorganica, sono davvero molto scorrette e inutilizzabili, in quanto egli indulge negli errori più grossolani a proposito dei concetti fondamentali della meccanica e della fisica, il che è tanto più imperdonabile in quanto già prima di lui i Pitagorici ed Empedocle si erano messi sulla strada giusta e avevano proposto insegnamenti assai migliori: come apprendiamo dal secondo libro del *De coelo* (cap. 1, p. 284), Empedocle aveva già concepito il concetto di una forza tangenziale, prodottasi dalla rotazione e contrapposta alla gravità, che Aristotele respinge nuovamente. Ora, però, nella trattazione della natura organica, Aristotele si comporta in modo del tutto opposto: questo è il suo campo, e qui la vastità delle sue conoscenze, la sua acutezza nell'osservazione, e talvolta anche la profondità della sua capacità di giudizio destano stupore. Così, per portare un solo esempio, Aristotele aveva già riconosciuto la contrapposizione in cui si trovano, nei ruminanti, le corna con i denti della mascella superiore, in forza della quale questi ultimi mancano laddove si trovano le corna, e viceversa (*De partibus animalium*, III, 2). – Ecco perché ha saputo apprezzare in modo corretto le cause finali.

<sup>46</sup> [«La natura non fa nulla invano, ma sceglie sempre, fra le possibilità concesse all'essenza di ciascun genere di animali, quella migliore» (ID., *De motu animalium*, cap. II, 704b; trad. it. in *Opere biologiche cit.*, p. 744).]

<sup>47</sup> [Non «teologia», come si legge, probabilmente a causa di un refuso, in *Mondo* 1989, p. 1184.]

## Capitolo 27

## L'istinto e l'impulso creativo

Sembra che la natura, per mezzo dell'impulso creativo che è presente negli animali, abbia voluto dare in mano al ricercatore un commentario esplicativo del proprio operare secondo cause finali e secondo la mirabile conformità allo scopo, che in questo modo si genera, delle proprie produzioni organiche. Gli animali, infatti, ci mostrano nel modo piú chiaro che vi sono degli esseri i quali possono mirare con la piú grande decisione e determinazione a raggiungere uno scopo che non conoscono, e del quale anzi non possiedono alcuna rappresentazione. Sono esempi di questo genere il nido degli uccelli, la tela del ragno, la buca del formicaleone, l'alveare – che sembra davvero prodotto artificialmente –, il magnifico nido delle termiti, e cosí via; quanto meno per quegli esemplari delle rispettive specie animali che lo realizzano per la prima volta, dato che costoro non possono conoscere né la forma dell'opera che si accingono a portare a termine, né la sua utilità. Ma anche la natura organizzatrice opera precisamente in questo modo, ed è per questo che, nel capitolo precedente, ho dato della causa finale la spiegazione paradossale secondo la quale essa sarebbe un motivo che agisce senza essere conosciuto. È cosí come nell'agire per un impulso creativo ciò che vi è palesamente e indiscutibilmente attivo è la volontà, cosí accade in verità anche nell'agire della natura organizzatrice.

Si potrebbe dir cosí: la volontà degli esseri animali viene messa in movimento in due modi diversi, o attraverso la motivazione o attraverso l'istinto; dall'esterno, dunque, oppure dall'interno; da un'occasione esteriore, oppure da un impulso interiore: della prima si può dar spiegazione, poiché si trova all'esterno, mentre la seconda rimane inesplicabile, poiché è solamente interna. Solo che, considerando le cose piú da vicino, il contrasto fra i due modi non è poi cosí netto, anzi, lo si può in fondo ricondurre a una differenza di grado. Il motivo, infatti, agisce anch'esso solo a condizione che si dia un impulso interiore, vale a dire quella | determinata di-

sposizione della volontà che si chiama il suo carattere; a quest'ultimo il motivo che di volta in volta si presenta si limita a dare una direzione determinata: lo individualizza per il caso concreto. Allo stesso modo l'istinto, sebbene sia un energico impulso della volontà, non agisce in tutto e per tutto dall'interno, come se si trattasse di una molla, bensí attende anch'esso una circostanza esterna, la quale è necessariamente richiesta e che determina quanto meno il momento della sua manifestazione: di questo genere sono la stagione per gli uccelli migratori; per l'uccello che costruisce il suo nido il fatto che sia avvenuta la fecondazione e la disponibilità del materiale necessario alla costruzione del nido; per l'ape all'inizio della costruzione l'arnia o il tronco cavo, e, per le operazioni seguenti, le numerose circostanze particolari che debbono prodursi; per il ragno è un angolo collocato in modo opportuno; per il bruco la foglia adatta; per l'insetto che depone le uova il luogo, il piú delle volte particolarissimo e spesso insolito, nel quale le larve che si debbono schiudere troveranno immediatamente il loro nutrimento, e cosí via. Segue da ciò che, nelle opere determinate da un impulso creativo, a essere attivo è anzitutto l'istinto, ma in modo subordinato è attivo anche l'intelletto; l'istinto infatti fornisce l'universale, la regola; l'intelletto il particolare, l'applicazione, in quanto sovrintende al dettaglio dell'esecuzione, nel quale il lavoro di questi animali si adatta manifestamente alle circostanze che di volta in volta si presentano. Stando a tutto questo, la differenza tra l'istinto e il semplice carattere si deve stabilire dicendo che l'istinto è un carattere che viene messo in movimento solo da un motivo che sia determinato in modo affatto specifico, ragion per cui l'azione che ne deriva risulterà sempre in tutto e per tutto dello stesso tipo; il carattere invece, per come è posseduto da ciascuna specie animale e da ciascun individuo umano, è anch'esso in verità costituito da una configurazione permanente e imm modificabile della volontà, la quale tuttavia può essere messa in movimento da motivi molto diversi l'uno dall'altro e si adatta ad essi, per cui l'agire che ne risulta, quanto alla sua conformazione materiale, può realizzarsi in modi molto diversi, mantenendo però sempre l'impronta del medesimo carattere – e perciò esprimendolo e manifestandolo – per la conoscenza del quale dunque la conformazione materiale dell'azione nella quale esso si presenta è sostanzialmente indifferente: si potrebbe perciò spiegare l'istinto come un carattere oltre misura unilaterale e rigidamente | determinato. Da questa esposizione segue che

l'essere determinati dalla semplice *motivazione* presuppone già una certa ampiezza della sfera conoscitiva, quindi un intelletto sviluppato più compiutamente, ed è perciò proprio degli animali superiori, ma in modo tutto particolare dell'uomo; mentre l'essere determinati dall'*istinto* richiede solo tanto intelletto quanto ne è necessario per percepire quell'unico motivo determinato in modo del tutto specifico che diventerà la sola ed esclusiva occasione per il manifestarsi dell'istinto; ragion per cui esso ha luogo in presenza di una sfera conoscitiva estremamente limitata e perciò appunto, di regola e al più alto grado, solo negli animali delle classi inferiori, in particolare negli insetti. Dato perciò che le azioni di questi animali non hanno bisogno d'altro che di una *motivazione* esterna semplice e di scarsa entità, anche il *medium* di tale *motivazione* – ossia l'intelletto, il cervello – è in questi animali sviluppato solo in modo modesto e le loro azioni esteriori sono sottoposte, per la maggior parte, alla medesima guida alla quale sono sottoposte quelle funzioni fisiologiche interne che si verificano in forza di meri stimoli, vale a dire il sistema gangliare. Quest'ultimo è perciò in essi straordinariamente sviluppato: il loro tronco nervoso principale scorre al di sotto del ventre, sotto forma di due cordoni che a ogni giuntura del corpo formano un ganglio che spesso ha dimensioni solo di poco inferiori a quelle del cervello e che, secondo Cuvier, è un analogo non tanto del midollo spinale, quanto del nervo gran simpatico. Stando a tutto questo c'è una sorta di antagonismo fra l'essere guidati dall'istinto e l'essere guidati da semplici motivi, in conseguenza del quale l'istinto è sviluppato al massimo negli insetti, la guida da parte dei motivi negli uomini; tra i due si trova, negli altri animali, la stimolazione, variamente graduata a seconda che, in un certo animale, sia sviluppato prevalentemente il sistema cerebrale o il sistema gangliare. Proprio perché l'agire istintivo e le realizzazioni creative degli insetti vengono guidate principalmente dal sistema gangliare, se le consideriamo come derivanti in modo esclusivo dal cervello e, di conseguenza, le vogliamo spiegare in questo modo, cadiamo in assurdità, in quanto traiamo una conclusione scorretta. La medesima circostanza conferisce però al loro agire una somiglianza significativa con quello dei sonnambuli, la quale trova spiegazione proprio nel fatto che, invece del cervello, pure in questo secondo caso, è il nervo simpatico ad aver assunto la guida anche delle azioni esterne: gli insetti | sono perciò in certo qual modo dei sonnambuli per natura. Le cose alle quali non siamo in grado di accostarci diretta-

mente ce le dobbiamo rendere comprensibili per via analogica: quella alla quale abbiamo or ora accennato ci renderà un ottimo servizio se ci aiuteremo con un caso del quale fa menzione Kieser nel suo *Tellurismus* (vol. II, p. 250)<sup>1</sup>, «nel quale il comando, dato dal magnetizzatore alla sonnambula, di compiere una determinata azione una volta che si fosse destata, venne da lei effettivamente eseguito al risveglio, senza che avesse un ricordo chiaro di aver ricevuto quel comando». Lei sentiva dunque di dover compiere quell'azione, senza sapere esattamente il perché. Certamente questo ha la più grande somiglianza con quel che accade con l'impulso creativo negli insetti: il giovane ragno sente di dover tessere la propria tela, sebbene non ne conosca né comprenda lo scopo. Questo ci fa venire in mente anche il demone di Socrate, in virtù del quale egli aveva la sensazione di doversi astenere da una determinata azione che qualcuno s'aspettava da lui o che lui stesso stava per compiere, senza sapere il perché: si era infatti dimenticato del sogno premonitore che la riguardava<sup>2</sup>. Anche ai nostri giorni ci sono casi analoghi a questo, e ben documentati; ragion per cui sarà sufficiente che li ricordi solo brevemente. Un tale aveva prenotato il suo posto su di una nave; solo che, quando la nave stava per salpare, egli, senza che ce ne fosse alcuna ragione, non volle più assolutamente salire a bordo: la nave affondò. Un altro si stava dirigendo con alcuni amici verso una polveriera; una volta giunto nelle vicinanze di essa, si rifiutò categoricamente di proseguire oltre e, terrorizzato, tornò rapidamente sui propri passi, senza sapere il perché: la polveriera saltò in aria. Un terzo, che si trovava in pieno oceano, una sera si sentì spinto, senza alcuna ragione, a non spogliarsi e a mettersi invece a letto con vestiti e stivali, e persino con gli occhiali addosso: durante la notte la nave sulla quale viaggiava andò in fiamme ed egli fu tra i pochi che riuscirono a mettersi in salvo su di una scialuppa<sup>3</sup>. Tutti questi casi dipendono dall'effetto occulto che hanno su di noi certi sogni premonitori dei quali non conserviamo memoria, e ci forniscono la chiave per comprendere, per via analogica, l'istinto e l'impulso creativo.

<sup>1</sup> [Cfr. D. G. KIESER (1779-1862), *System des Tellurismus oder thieriscen Magnetismus* («Sistema del tellurismo, o del magnetismo animale»), 2 voll., Herbig, Leipzig 1862.]

<sup>2</sup> [Cfr. per esempio PLATONE, *Apologia di Socrate*, 40a: «La voce profetica che mi è abituale, quella del demone, per tutto il tempo precedente era sempre assai frequente e si opponeva molto anche in cose piccole, quando mi accingeva a fare cose in modo non giusto» (trad. it. *Tutti gli scritti* cit., p. 44).]

<sup>3</sup> [Schopenhauer ricava queste notizie dalla «Frankfurter Konversationsblattes, belletristische Beilage zur Oberpostamts-Zeitung» del 18 marzo 1852.]

D'altra parte, come si è detto, gli impulsi creativi degli insetti gettano a loro volta molta luce sul modo in cui la volontà priva di coscienza agisce sul meccanismo interno dell'organismo e sulla sua formazione. Giacché possiamo scorgere senza alcuna fatica in un formicaio o in un alveare l'immagine di un organismo mostrato e portato alla luce dalla conoscenza. In questo senso Burdach dice (*Fisiologia*, vol. II, p. 22): «La formazione e la deposizione delle uova spetta alla regina, l'inseminarle e il prendersene cura affinché si sviluppino alle operaie: le une sono diventate la personificazione dell'ovaia, le altre dell'utero»<sup>4</sup>. Come nell'organismo animale, anche nella società degli insetti la *vita propria* di ciascun animale è subordinata alla vita dell'intero e la cura per l'intero predomina su quella per la propria esistenza individuale; anzi, quest'ultima è voluta solo in modo condizionato, l'altra incondizionatamente: è per questo che i singoli, se è necessario, vengono addirittura sacrificati per il bene dell'intero, come capita quando noi, se è in gioco la salvezza del corpo nel suo insieme, ci lasciamo amputare un arto. Così, per esempio, quando una fila di formiche si trova la strada sbarrata dall'acqua, quelle che stanno in testa vi si gettano coraggiosamente, sino a che i loro cadaveri, ammucchiandosi l'uno sull'altro, non hanno costituito una diga che consenta a quelle che le seguono di passare. I fuchi, una volta che non servano più, vengono uccisi. Due regine che si trovino nello stesso alveare vengono circondate e costrette a battersi tra di loro fino a che una di loro perde la vita. La formica madre, dopo essere stata fecondata, si stacca a morsi le ali che, adesso che deve occuparsi sotto terra del mantenimento della nuova famiglia che sta per fondare, le sarebbero solamente d'impaccio (Kirby e Spence, vol. I)<sup>5</sup>. Come il fegato altro non vuole se non secernere la bile al servizio della digestione e anzi vuole esistere solamente in ragione di questo scopo, e così pure ogni altra parte del corpo in ragione del suo scopo specifico, così anche l'ape operaia non vuole nient'altro che raccogliere miele, secernere cera e costruire celle per la covata della regina; il fuco altro non vuole che fecondare; la regina nient'altro che deporre le uova: tutte le parti lavorano dunque solamente per la sussistenza dell'intero, in quanto esso soltanto è lo scopo incondizionato; esattamente lo stesso che accade con le parti dell'organismo. La differenza è solamente questa: che nell'organismo la

394

volontà opera in modo del tutto cieco, nella sua originarietà: nella società degli insetti, invece, la cosa si verifica già alla luce della conoscenza, alla quale tuttavia solo nella causalità dei dettagli è concesso chiaramente di cooperare e persino di compiere qualche scelta, come quando essa interviene per adattare alle circostanze quel che deve essere realizzato. Lo scopo nella sua globalità, tuttavia, gli insetti lo vogliono senza conoscerlo, proprio come la natura organica che agisce secondo cause finali; e nemmeno la scelta dei mezzi nel loro insieme è lasciata, negli insetti, alla conoscenza, ma solamente la loro specifica disposizione dei singoli casi particolari. Proprio per questo, però, il loro agire non è in alcun modo meccanico, come si vede nel modo più chiaro quando si frappongono degli ostacoli alla loro attività. Il bruco, per esempio, dipana il suo filo tra le foglie senza conoscere lo scopo in vista del quale lo fa; se però gli si distrugge il bozzolo, ecco che lo rattoppa con abilità. Le api adattano sin da principio la loro costruzione alle circostanze preesistenti e, qualora si verificano degli incidenti o qualcuno danneggi intenzionalmente l'alveare, rimediano nel modo più adatto al caso particolare che si è verificato. (Kirby e Spence, *Introduction to Entomology* – Huber, *Des abeilles*)<sup>6</sup>. Cose di questo genere suscitano la nostra meraviglia poiché la percezione delle circostanze e l'adattamento ad esse è manifestamente una faccenda che riguarda la conoscenza, mentre noi le riteniamo capaci, una volta per tutte, di una preoccupazione creativa per le generazioni future e per un lontano avvenire, ben sapendo che, nel far questo, esse non sono guidate dalla conoscenza, giacché una preoccupazione di questo genere che scaturisse dalla conoscenza richiederebbe un'attività cerebrale sviluppata sino al livello della ragione. Invece, per modificare e predisporre singole cose in modo conforme alle circostanze presenti o sopraggiunte, basta anche soltanto l'intelletto degli animali inferiori, poiché esso, guidato dall'istinto, non deve far altro che colmare le lacune lasciate da quest'ultimo. Così vediamo che le formiche trascinano via le loro larve non appena il luogo in cui si trovano diventa umido, e che vi fanno ritorno non appena il luogo torna ad essere secco: lo scopo non lo conoscono, e dunque non sono, nel far questo, guidate dalla conoscenza, ma la scelta del momento in cui il luogo non è più

395

<sup>4</sup> [Cfr. BURDACH, *Di Physiologie als Erfahrungswissenschaft* cit.]

<sup>5</sup> [Cfr. KIRBY e SPENCE, *An Introduction to Entomology* cit.]

<sup>6</sup> [Cfr. F. HUBER, *Nouvelles observations sur les abeilles* («Nuove osservazioni sulle api») (1792), Pasehoud, Paris 1814<sup>2</sup>. Il naturalista svizzero François Huber (1750-1831) condusse i suoi studi sulle api a dispetto di una grave malattia che lo condusse progressivamente alla cecità.]

adatto alle larve, come anche quella di un altro luogo nel quale portarle, rimane lasciata alla loro conoscenza. – Voglio qui ricordare ancora un fatto, del quale mi ha parlato un tale che ne era stato testimone in prima persona, anche se piú tardi l'ho trovato riportato in un passo che Burdach cita da Gleditsch<sup>7</sup>. Quel tale, per mettere alla prova il necroforo (*Necrophorus Vespillo*), aveva legato una rana che giaceva morta per terra a un filo fissato saldamente, all'altra estremità, a un bastone infisso obliquamente nel suolo; ora, dopo che alcuni necrofori, come usano fare, ebbero scavato un buco sotto alla rana, quest'ultima non poté sprofondare nel terreno, come essi si aspettavano; ebbene, dopo parecchie corse confuse avanti e indietro, i necrofori si misero a scavare anche sotto il bastone. – Un esempio analogo di questo aiuto prestato dall'istinto | e di quegli aggiustamenti delle opere dell'impulso creativo noi lo riscontriamo, nell'organismo, nel potere terapeutico posseduto dalla natura, la quale non solo riesce a cicatrizzare le ferite, ricostituendo persino la massa ossea e nervosa, ma anche, quando, a causa del danneggiamento di una diramazione venosa o nervosa, si interrompe un qualche collegamento, ne apre uno nuovo allargando altre vene altri nervi, anzi, forse anche producendo nuove diramazioni; essa inoltre, quando una parte o una funzione sono affette da una malattia, fa sí che un'altra ne faccia le veci: se c'è un danno a un occhio, l'altro acuisce le proprie capacità; se c'è un danno a uno dei sensi, tutti gli altri si affinano; a volte la natura giunge persino a chiudere una ferita mortale all'intestino ingrossando il *mesenterii* o il *peritoneaei*; in breve, la natura cerca di porre rimedio nel modo piú ingegnoso a ogni lesione e a ogni disturbo. Quando invece la lesione è assolutamente incurabile, allora la natura si premura di accelerare la morte, e in verità tanto piú quanto piú l'organismo è di una specie superiore, e perciò piú sensibile. Persino questo trova un'analogia nell'istinto degli insetti, ossia nel fatto che le vespe, le quali durante tutta l'estate hanno nutrito le loro larve con gran dispendio di fatica e di lavoro utilizzando il prodotto delle loro rapine, ora invece, in ottobre, vedendo che le larve dell'ultima generazione vanno incontro alla morte per fame, le uccidono (Kirby e Spence, vol. I, p. 374.) Anzi, si possono scoprire delle analogie ancora piú singolari e speciali, come per esempio le seguenti: quando la femmina del calabrone (*apis terrestris*, *bombylius*) depone le uova, i calabroni

396

operai sono presi dall'impulso di divorarle, un impulso che dura dalle sei alle otto ore e che, se la madre non li scaccia e non difende con accortezza le uova, verrebbe soddisfatto. Trascorso questo tempo, però, i calabroni operai perdono ogni voglia di mangiare le uova, persino nel caso che esse siano messe a loro disposizione; essi ora piuttosto si dedicano con zelo a custodire e a curare le larve che escono dall'uovo. Questo lo possiamo leggere, senza forzature, come un analogo delle malattie infantili, in modo particolare di quelle relative alla dentizione, quando a sferrare un attacco all'organismo sono precisamente quelli che saranno i suoi futuri nutritori, e in modo cosí violento che spesso gli costa la vita. – L'esame di tutte queste analogie tra la vita organica e l'istinto, insieme all'impulso creativo degli animali inferiori, serve a rafforzare sempre di piú la convinzione che, al fondo dell'una e dell'altro si trova la volontà, in quanto anche qui si dimostra il ruolo subordinato, ora piú | ora meno limitato, ora del tutto assente, svolto dalla conoscenza nell'agire della volontà.

397

Ma ancora secondo un altro riguardo gli istinti e l'organizzazione animale si spiegano vicendevolmente, ossia per ciò che concerne l'anticipazione del futuro che si presenta in entrambi. Per mezzo degli istinti e dell'impulso creativo gli animali provvedono alla soddisfazione di quei bisogni che ancora non avvertono; anzi, non solo dei propri, bensí anche di quelli della prole futura: lavorano dunque per uno scopo che è loro ancora sconosciuto; e questo, come ho spiegato nella *Volontà nella natura*, p. 45 (della seconda edizione) con l'esempio del *bombyx*<sup>8</sup>, arriva sino al punto di braccare e uccidere i nemici delle loro uova prima ancora che siano deposte<sup>9</sup>. Ora, proprio allo stesso modo, noi vediamo nell'insieme della conformazione corporea di un animale i suoi bisogni futuri, i suoi scopi a venire, anticipati dagli strumenti organici necessari al loro conseguimento e al loro appagamento; dal che deriva quella perfetta convenienza della costituzione di ciascun animale al suo modo di vivere, quel suo esser provvisto di tutte le armi che gli sono necessarie per attaccare la sua preda e per difendersi dai suoi nemici, e quel calcolo di tutta la sua forma all'elemento e all'ambiente nel quale dovrà presentarsi come cacciatore; tutti fenomeni che ho descritto diffusamente nello scritto sulla *Volontà nella natura*, sotto la rubrica *Anatomia comparata*.

<sup>7</sup> [Il botanico tedesco Johann Gottlieb Gleditsch (1714-86).]

<sup>8</sup> [Ossia il baco da seta.]

<sup>9</sup> [Cfr. VNN, p. 86.]

– Tutte queste anticipazioni, che si presentano tanto nell'istinto quanto nell'organizzazione degli animali, le potremmo riportare sotto il concetto di una conoscenza *a priori*, se solo alla loro base ci fosse, in generale, una *c o n o s c e n z a*. Solo che, come abbiamo mostrato, le cose non stanno in questo modo: la loro origine si trova piú nel profondo rispetto al dominio della conoscenza, ossia nella volontà come cosa in sé che, come tale, rimane libera anche dalle *f o r m e* della conoscenza; perciò, riguardo ad essa, il *t e m - p o* non ha alcun significato, e dunque il futuro le sta ugualmente vicino quanto il presente.

## | Capitolo 28<sup>1</sup>

### La caratterizzazione della volontà di vivere

Il nostro secondo libro si è chiuso con la domanda intorno al fine e allo scopo di quella volontà che è risultata essere l'essenza in sé di tutte le cose del mondo. Per completare la risposta che in quella sede è stata data in termini generali servono le seguenti considerazioni, le quali espongono in generale il carattere di quella volontà.

Una caratterizzazione di questo genere è perciò possibile perché noi abbiamo riconosciuto come essenza profonda del mondo qualcosa di assolutamente reale e di empiricamente dato. Invece già la stessa denominazione di «anima del mondo», con la quale in parecchi hanno indicato questa essenza profonda<sup>2</sup>, allude anziché a questo a un mero *ens rationis*, giacché «anima» vuol dire unità individuale della coscienza, la quale manifestamente non compete a quell'essenza; e, in generale, il concetto di «anima», poiché ipostatizza il conoscere e il volere come inscindibilmente uniti e tuttavia indipendenti dall'organismo animale, non è giustificabile, e dunque nemmeno utilizzabile. La parola non dovrebbe essere adoperata altrimenti che nel suo significato tropico, giacché esso non è in alcun modo così innocente, come  $\psi\upsilon\chi\eta$  o *anima*, che significano «respiro».

Ancora piú inopportuno, però, è il modo di esprimersi dei cosiddetti panteisti, la cui filosofia consiste principalmente in questo, nel fatto che essi conferiscono il titolo di «Dio» all'intima essenza del mondo, che è loro sconosciuta; con il che essi ritengono di aver fatto davvero molto. Così stando le cose, il mondo sarebbe dunque una teofania. Ma guardiamolo dunque una buona volta, questo mondo di esseri permanentemente bisognosi, i quali riescono a esserci per un momento solamente a *c o n d i z i o n e* di divorarsi l'un l'altro, conducono la loro esistenza sotto il segno della paura e del bisogno, e spesso subiscono sofferenze terribili, sino a che ca-

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 29 del primo volume.

<sup>2</sup> [Uno di costoro è Schelling, che chiama «Weltseele» (anima del mondo, appunto) la forza che muove la natura e che ad essa intitola una delle sue opere: *Von der Weltseele*, Friedrich Perthes, Hamburg 1798 (ora in *Werke*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2000, vol. VI).]



dono finalmente nelle braccia della morte: chi veda con chiarezza tutto questo, darà ragione ad Aristotele, quando dice: «Ἡ φύσις δαίμωνια ἀλλ'οὐ θεία ἐστὶ» (*natura daemonia est, non divina*); *De divinatione*, cap. II, p. 463<sup>3</sup>; anzi, dovrà confessare che un Dio | al quale fosse venuto in mente di trasformarsi in un mondo di questo genere doveva essere senza dubbio tormentato dal demonio. – Io so bene che i presunti filosofi di questo secolo altro non fanno che andar dietro a Spinoza e, così facendo, si ritengono giustificati. Solo che Spinoza aveva le sue ragioni specifiche per chiamare in questo modo la sua unica Sostanza, per salvare quanto meno la parola, se non anche la cosa. I roghi di Giordano Bruno e di Vanini<sup>4</sup> erano ancora freschi nella memoria: anche costoro, infatti, erano stati sacrificati a quel Dio per la cui gloria, senza alcun paragone, hanno sanguinato più vittime umane di quante ve ne siano state sugli altari di tutti gli dèi pagani dell'uno e dell'altro emisfero. Quando perciò Spinoza chiama Dio il mondo, è precisamente come quando Rousseau, nel *Contratto sociale*, utilizza la parola *le souverain*<sup>5</sup> per designare il popolo; il che potrebbe anche essere paragonato a quel principe che una volta, con l'intento di eliminare la nobiltà dalla propria terra, pensò bene, per non privare nessuno del proprio, di conferire un titolo nobiliare a tutti i suoi sudditi. Quegli intellettuali dei nostri giorni hanno certamente un'altra ragione ancora per utilizzare la denominazione della quale stiamo parlando, la quale però è più valida delle altre. Tutti quanti costoro, dunque, nel loro filosofare prendono le mosse non dal mondo o dalla coscienza che ne abbiamo, bensì da Dio, considerato come una realtà data e nota: Dio non è il loro *quaesitum*, bensì il loro *datum*. Se fossero dei ragazzini, dimostre-

<sup>3</sup> [«La natura è demonica, non divina» (ARISTOTELE, *De divinatione per somnum*, II, 463b14; trad. it. di R. Laurenti, *Della divinazione nel sonno*, in *Opere cit.*, vol. IV, p. 283).]

<sup>4</sup> [Giordano Bruno (1548-1600) venne arso vivo in Campo de' Fiori, a Roma, nel febbraio del 1600, dopo essere stato processato e condannato dal tribunale dell'Inquisizione. Lucilio (Giulio Cesare) Vanini (1585-1619) venne ucciso a Tolosa, dopo essere stato riconosciuto colpevole di ateismo e bestemmie. Cfr. M. CILIBERTO, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Mondadori, Milano 2007, in particolare il cap. X, *Processo, morte (e trasfigurazione)*, pp. 461 sgg.; D. DEI (a cura di), *Atti del processo di Giordano Bruno*, Sellerio, Palermo 2000; L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, Salerno Editrice, Roma 1993; F. P. RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2005.]

<sup>5</sup> [Il sovrano. Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Libro I, cap. VI: «Questa persona pubblica, che si forma così dall'unione di tutte le altre, prendeva una volta il nome di città, e adesso quello di repubblica o di corpo politico, il quale a sua volta è chiamato dai suoi membri Stato quando è passivo, corpo sovrano [*Souverain*] quando è attivo, potenza in relazione agli altri corpi politici» (trad. it. a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1980<sup>8</sup>, p. 25).]

rei loro che questa è una *petitio principii*: essi però lo sanno tanto bene quanto lo so io. Solo che, dopo che Kant ha dimostrato che la via del vecchio dogmatismo, procedendo in modo onesto dal mondo a un Dio, non conduceva a quella meta, ecco che quei signori ritengono di aver trovato una sottile scappatoia e di essere stati furbi. Il lettore del futuro mi perdonerà, se gli sto parlando di gente che non conosce.

Ogni sguardo sul mondo, la cui spiegazione è il compito del filosofo, conferma e testimonia che la volontà di vivere, ben lungi dall'essere un'ipostasi arbitraria, o addirittura una parola vuota, è la sola vera espressione della sua essenza più profonda. Tutto spinge e muove all'esistenza, dove è possibile a quella organica, vale a dire alla vita, e poi al suo maggiore accrescimento possibile: nella natura animale diventa dunque | manifesto che la volontà di vivere è la nota fondamentale della sua essenza, la sua unica immodificabile e incondizionata qualità. Si consideri questo universale impulso alla vita, si osservi l'infinita prontezza, facilità e ricchezza con cui, sotto milioni di forme, dappertutto e a ogni istante, per mezzo di fecondazioni e di semi, e, dove essi manchino, per mezzo della *generatio aequivoca*, la volontà di vivere preme impetuosamente per farsi esistenza, cogliendo ogni occasione e attirando bramosamente verso di sé ogni genere di materia capace di vita; e poi si getti nuovamente uno sguardo all'allarme terribile e al tumulto selvaggio che si produce in essa quando deve abbandonare l'esistenza in una qualsiasi delle sue manifestazioni fenomeniche, in modo particolare quando questo si verifica con chiara coscienza. È come se con quest'unica manifestazione fenomenica dovesse venire annientato per sempre il mondo nella sua interezza, così che tutta l'essenza di un essere vivente minacciato in questo modo si trasforma immediatamente nella più disperata contrapposizione e nella più strenua resistenza nei confronti della morte. Si veda, per esempio, l'angoscia inaudita che prova un uomo che si trovi in pericolo di vita, l'immediata e solenne partecipazione di chiunque ne sia testimone, e la gioia sconfinata che si produce una volta che l'uomo si sia messo in salvo. Si veda il terrore paralizzante con il quale apprendiamo di una condanna a morte, l'orrore profondo con il quale assistiamo ai preparativi dell'esecuzione, e la compassione lancinante che ci afferra quando assistiamo ad essa. Ci sarebbe da credere che si tratti di qualcosa di completamente diverso che non solamente di una manciata d'anni in meno di un'esistenza vuota, triste, amareggiata da tormenti

d'ogni tipo e sempre incerta; verrebbe piuttosto da pensare che è meraviglioso che qualcuno, dopo un'esistenza effimera, giunga con qualche anno d'anticipo là dove dovrà rimanere per miliardi di anni. – Fenomeni di questo genere rendono dunque evidente che io ho avuto ragione nell'indicare ciò che non può essere ulteriormente spiegato e che sta invece al fondamento di ogni spiegazione nella *v o l o n t à d i v i v e r e*, e che essa, ben lungi dall'essere una vuota espressione verbale – come l'assoluto, l'infinito, l'idea, e altre espressioni simili –, è la piú reale fra tutte le realtà che noi conosciamo, anzi, il nocciolo della realtà stessa.

Ora però, se facciamo astrazione da questa interpretazione che abbiamo attinto dall'interno di noi stessi e ci poniamo di fronte alla natura | come degli estranei, allo scopo di coglierla in modo oggettivo, allora scopriamo che essa, a partire dal gradino della vita organica, ha solo un unico proposito: quello della *c o n s e r v a z i o n e d i t u t t e l e s p e c i e*. Per questo essa lavora, utilizzando la smisurata sovrabbondanza di semi, la pressante impetuosità dell'impulso sessuale, la prontezza di quest'ultimo nell'adattarsi a tutte le circostanze e a tutte le opportunità, non esclusa la procreazione di ibridi, e l'istinto dell'amore materno, la cui forza è così grande da superare, in molte specie animali, l'amore di sé, tanto che la madre giunge sino al punto di sacrificare la propria vita per salvare quella del piccolo. L'individuo, invece, ha per la natura un valore solamente indiretto, ossia vale solo in quanto è il mezzo per la conservazione della specie. Al di là di questo, la sua esistenza le risulta indifferente, anzi, essa stessa lo conduce alla distruzione non appena abbia cessato di esserle utile per conseguire quello scopo. Il fine dell'individuo, detto questo, sarebbe chiaro; che dire però del fine della specie stessa? È una domanda alla quale la natura, considerata in modo meramente oggettivo, resta debitrice di una risposta. Giacché si cerca invano, quando la si osserva, di scoprire uno scopo per questa incessante animazione, per questo impulso impetuoso nell'esistenza, per questo ansioso prendersi cura della conservazione della specie. Gli individui consumano le proprie forze e il proprio tempo nello sforzo di conservare se stessi e i propri piccoli, e ci riescono solo in modo parziale, a volte per niente del tutto. Anche se qui e là, talvolta, resta un'eccedenza di forza e quindi di benessere – persino di conoscenza, nell'unica specie dotata di ragione –, essa è comunque troppo poco significativa per poter valere come lo scopo di tutta questa animazione della natura. – Se guardiamo così l'intera questione, in modo puramente oggettivo e

persino estraneo, allora sembra proprio come se alla natura stesse a cuore soltanto che nessuna delle sue idee (platoniche), vale a dire delle sue forme permanenti, possa andare perduta; la fortuna di aver scoperto queste idee (per le quali le tre popolazioni animali che hanno abitato in passato la superficie terrestre sono state un esercizio preparatorio) e la loro connessione soddisferebbe in modo così completo la natura, che ora la sua unica preoccupazione sarebbe quella di poter perdere qualcuno di quei bei modelli, vale a dire che qualcuna di quelle forme possa scomparire dal tempo e dalla serie causale. Giacché gli individui sono fuggevoli come l'acqua | di un ruscello, le idee invece persistenti come i suoi gorghi: solo l'esaurirsi dell'acqua li potrebbe annientare. – Dinanzi a questa immagine enigmatica ci dovremmo arrestare, qualora la natura ci fosse data soltanto dall'esterno, ossia in modo meramente oggettivo, e qualora noi la dovessimo assumere non solo come compresa dalla conoscenza, ma anche come scaturita dalla conoscenza, vale a dire nell'ambito della rappresentazione, e qualora perciò, nel decifrarla, ci dovessimo mantenere all'interno di quest'ambito. Solo che le cose stanno altrimenti, e uno sguardo nell'interno della natura ci è certamente concesso: l'interno della natura, infatti, altro non è che il nostro proprio interno, nel quale proprio la natura, raggiunto il livello piú alto al quale la sua spinta l'ha potuta sollevare, viene ora immediatamente colpita, nell'autocoscienza, dalla luce della conoscenza. Qui la *v o l o n t à* ci si mostra come un che di *toto genere* diverso dalla *r a p p r e s e n t a z i o n e*, in cui la natura esiste dispiegata in tutte le proprie idee, e ci dà ora, in un colpo solo, quella spiegazione che non era in alcun modo possibile trovare lungo la via meramente oggettiva della *r a p p r e s e n t a z i o n e*. Il soggettivo, dunque, ci fornisce qui la chiave per la spiegazione dell'oggettivo.

Abbiamo spiegato piú sopra che la propensione straordinariamente forte, da parte di tutti gli animali e di tutti gli uomini, a conservare la vita e a prolungarla quanto piú a lungo è possibile è ciò che caratterizza questo elemento soggettivo; per riconoscerla come un che di originario e di incondizionato, si deve esigere ancora che noi diventiamo chiaramente consapevoli del fatto che tale propensione non è in alcun modo il risultato di una qualche conoscenza oggettiva del valore della vita, ma è invece del tutto indipendente da ogni conoscenza; o, con altre parole, che quegli esseri si presentano non come trainati, ma come spinti.

Se ora, con questo intento, considerata l'infinita varietà delle

loro forme, prendiamo in esame innanzitutto come esse, a seconda dell'elemento e del tipo di vita, si presentino sempre come modificate da altro; e se, contemporaneamente, esaminiamo a fondo l'inarrivabile ingegnosa artistica della loro costituzione e del modo in cui sono congegnate, che in ciascun individuo viene portata a termine con eguale perfezione; e se, da ultimo, prendiamo in considerazione l'incredibile dispendio di energia, di abilità, di prudenza e di attività che ogni animale, nel corso della propria vita, deve incessantemente produrre; se poi, approfondendo ulteriormente, teniamo presente per esempio l'instancabile operosità delle piccole, misere | formiche, la mirabile e artistica laboriosità delle api; oppure se osserviamo come un singolo necroforo (*Necrophorus Vespillo*) riesca a seppellire in un paio di giorni una talpa quaranta volte più grande di lui allo scopo di deporre le proprie uova e di assicurare il nutrimento alla prole futura (G l e d i t s c h, *Phy-sik. Bot. Oekon. Abhandl.* III, 220)<sup>6</sup>; e se teniamo presente come in generale la vita della maggior parte degli insetti altro non sia che un lavoro incessante per procurare nutrimento e dimora per la prole che in futuro nascerà dalle loro uova; una prole che, una volta che avrà consumato il nutrimento e si sarà tramutata in crisalide, farà il proprio ingresso nella vita al solo scopo di ricominciare daccapo il medesimo lavoro; e poi anche come, in modo simile, passa la maggior parte della vita degli uccelli che, con le loro faticose migrazioni, si spingono a grandissime distanze, e che poi sono impegnati nella costruzione del nido e nel trasporto del cibo per la covata, la quale, a sua volta, l'anno seguente dovrà svolgere il medesimo ruolo; e come così tutto lavora costantemente per il futuro, che è destinato alla bancarotta; – allora non si può fare a meno di andare alla ricerca di quale debba essere il premio per tutta questa abilità artistica e per tutta questa fatica, quale sia lo scopo che hanno dinanzi agli occhi e al quale così incessantemente tendono; in breve, non si può fare a meno di chiedere: cosa si ricava da tutto questo? Che cosa si consegue attraverso l'esistenza animale, che richiede delle così immense disposizioni? – Ed ecco che non c'è nulla da rispondere, se non la soddisfazione dello stimolo della fame e dello stimolo sessuale, nonché, tutt'al più, un poco di momentaneo piacere, come di tanto in tanto tocca a qualunque individuo animale, in mezzo ai suoi bisogni e alle sue fatiche sen-

<sup>6</sup> [Cfr. J. G. GLEDITSCH, *Vermischte physikalisch-botanisch-ökonomische Abhandlungen* («Scritti varii di fisica, botanica ed economia»), Halle 1765-67.]

za fine. Se le mettiamo tutte e due l'una accanto all'altra: da un lato l'indescrivibile ingegnosa artistica delle disposizioni, l'indicibile ricchezza dei mezzi, e dall'altro la miseria della condizione che essi consentono di aver di mira e di raggiungere; allora si sarà costretti ad ammettere che la vita è un affare il cui incasso è ben lontano dal coprire le spese. Ciò risulta massimamente evidente in diversi animali che conducono una vita particolarmente semplice. Si consideri per esempio la talpa, questo instancabile lavoratore. Scavare continuamente con le sue grandissime zampe a badile – è questa l'occupazione di tutta la sua vita: una notte permanente la circonda; i suoi occhi appena abbozzati li ha solamente per evitare la luce. La talpa soltanto è un vero *animal nocturnum*; non i gatti, le civette, i pipistrelli, che di notte ci vedono. Ora però, | che cosa ottiene la talpa conducendo questa vita così piena di fatica e vuota di piacere? Di mangiare e di accoppiarsi, ossia soltanto i mezzi che le consentono di proseguire lo stesso triste percorso e di ricominciarlo daccapo in un nuovo individuo. Esempi di questo genere rendono chiaro che tra le fatiche e le tribolazioni della vita da una parte, e i proventi o i profitti che se possono ricavare, non c'è alcuna relazione. Alla vita degli animali capaci di vedere, la coscienza del mondo visibile, pur essendo in essi assolutamente soggettiva e confinata all'azione dei motivi, fornisce all'esistenza almeno una parvenza di valore oggettivo. Ma la talpa, che è cieca, con la sua organizzazione così perfetta e con la sua instancabile attività, ristretta all'alternanza tra il cibarsi di larve d'insetto e il patire la fame, rende evidente la sproporzione tra i mezzi e lo scopo. – Per questo riguardo risulta particolarmente istruttiva anche la considerazione del mondo animale lasciato a se stesso, nelle terre non abitate dall'uomo. Un bel quadro di un mondo di tal fatta e delle sofferenze che la natura stessa procura senza l'intervento dell'uomo ce lo dà Humboldt nelle sue *Ansichten der Natur*, seconda edizione, pp. 30 sgg.<sup>7</sup>. Egli non trascura, a p. 44, di dare uno sguardo anche alle analoghe sofferenze patite dal genere umano, sempre e dovunque in discordia con se stesso. È comunque nella vita semplice, facile a studiarsi, degli animali che la vanità e l'inutilità dello sforzo del fenomeno nella sua interezza risultano più agevolmente comprensibili. La varietà delle organiz-

<sup>7</sup> [Cfr. A. VON HUMBOLDT, *Ansichten der Natur*, Stuttgart-Tübingen 1808; 2<sup>a</sup> ed. riveduta e aumentata, Cotta, Stuttgart-Tübingen 1826; trad. it. *Quadri della natura*, a cura di F. Farinelli e G. Melucci, La Nuova Italia, Firenze 1998.]

zazioni, l'ingegnosa artisticità dei mezzi in forza dei quali ciascuna di esse risulta adatta al proprio elemento e alla propria preda, contrasta qui palesemente con la mancanza di un qualsiasi durevole scopo ultimo; al suo posto, ecco che cosa invece si presenta: un piacere momentaneo, un godimento fuggevole condizionato dalla mancanza, molte e durevoli sofferenze, una lotta permanente, il *bellum omnium*, ognuno cacciatore e ognuno cacciato, ressa, mancanza, bisogno e angoscia, grida e lamenti: e le cose continueranno in questo modo, *in secula seculorum*, o sino a che la crosta del pianeta non vada nuovamente in pezzi. J u n g h u h n<sup>8</sup> racconta di aver visto a Giava un campo sterminato interamente ricoperto di scheletri, e di averlo scambiato per un campo di battaglia: si trattava invece solamente degli scheletri di enormi testuggini, lunghe cinque piedi, larghe tre e alte altrettanto; esse, per deporre le loro uova, abbandonano il mare, percorrendo quella strada e qui vengono assalite dai cani selvatici (*Canis rutilans*) i quali, unendo le loro forze, | le rovesciano sul dorso, strappano loro la corazza inferiore, ossia i piccoli scudi che hanno sul ventre, e se le mangiano vive. Spesso però poi capita che sui cani si getti una tigre. E tutt' questo strazio si ripete, anno dopo anno, mille e mille volte. È dunque per questo che tali testuggini vengono generate. A causa di quale colpa debbono essere tormentate in questo modo?

A che pro tutta questa orribile scena? Non c'è che una sola risposta: in questo modo la volontà di vivere è oggettiva se stessa<sup>9</sup>.

\* Nel «Siècle» del 10 aprile 1859 si trova, molto ben narrata, la storia di uno scoiattolo che era stato mangiato e attirato da un serpen-

405

<sup>8</sup> [Il naturalista tedesco Franz Wilhelm Junghuhn (1809-64), che fu a lungo ufficiale sanitario in Indonesia e pubblicò diversi resoconti delle proprie esperienze. Cfr., per esempio, *Topographische und naturwissenschaftliche Reisen durch Java*, Emil Baensch, Magdeburg 1845.]

<sup>9</sup> [«Un viaggiatore che ha attraversato diverse province dell'isola di Giava cita un esempio notevole del potere fascinatore dei serpenti. Il viaggiatore di cui parliamo si accingeva a inerpicarsi sullo Junjind, uno dei monti che gli Olandesi chiamano Pepergebergte. Una volta penetrato in una fitta foresta, scorse sui rami di un kijatile uno scoiattolo di Giava dalla testa bianca che saltellava con la grazia e l'agilità che contraddistinguono quest'incantevole specie di roditori. I suoi occhi sembravano mirare a un nido sferico, fatto di fucelli flessibili e di muschio, collocato nei punti più elevati dell'albero, alla biforcazione di due rami, e a una cavità nel tronco. Se n'era a malapena allontanato, che già vi faceva ritorno con grandissima foga. Si era nel mese di luglio, ed è probabile che lo scoiattolo avesse in alto i suoi piccoli, e in basso il magazzino delle provviste. All'improvviso fu come colto dal terrore, i suoi movimenti divennero disordinati, era come se cercasse continuamente di mettere un ostacolo tra sé e certe parti dell'albero; poi si accovacciò e restò immobile tra due rami. Il viaggiatore ebbe la sensazione che l'innocente bestiola fosse in pericolo, ma non era in grado di indovinare quale fosse. Si avvicinò, e a un esame attento scoprì in una cavità del tronco un colubro saettone che teneva gli occhi fissi nella direzione dello scoiattolo»]

| La si consideri bene e la si colga in tutte le sue oggettivazioni: allora si arriverà a comprendere la sua essenza e il mondo; cosa che non si riuscirà invece a fare se si costruiscono concetti universali e castelli di carta. La comprensione del grande spettacolo dell'oggettivazione della volontà di vivere e dei tratti che caratterizzano il suo essere richiedono certamente un esame un po' più accurato e una maggiore precisione che sbrigarcela con il mondo attribuendogli il titolo di Dio o spiegandolo, con quella stupidità che solo la patria tedesca sa offrire e gustare, come l'«idea nel suo esser-altro»<sup>10</sup> – in

te nelle sue fauci: «Un voyageur qui vient de parcourir plusieurs provinces de l'île de Java cite un exemple remarquable du pouvoir fascinateur des serpents. Le voyageur dont il est question commençait à gravir le Junjind, un des monts appelés par les Hollandais Pepergebergte. Après avoir pénétré dans une épaisse forêt, il aperçut sur les branches d'un kijatile un écureuil de Java à tête blanche, folâtrant avec la grâce et l'agilité qui distinguent cette charmante espèce de rongeurs. Un nid sphérique, formé de brins flexibles et de mousse, placé dans les parties les plus élevées de l'arbre, à l'enfourchure de deux branches, et une cavité dans le tronc, semblaient les points de mire de ses yeux. A peine s'en était-il éloigné qu'il y revenait avec une ardeur extrême. On était dans le mois de juillet, et probablement l'écureuil avait en haut ses petits, et dans le bas le magasin à fruits. Bientôt il fut comme saisi d'effort, ses mouvements devinrent désordonnés, on eut dit qu'il cherchait toujours à mettre un obstacle entre lui et certaines parties de l'arbre: puis il se tapit et resta immobile entre deux branches. Le voyageur eut le sentiment d'un danger pour l'innocence bête, mais il ne

lo... Il nostro viaggiatore tremò per il povero scoiattolo. – Nei serpenti l'apparato destinato alla percezione dei suoni è poco sviluppato, ed essi non sembrano avere un udito molto sottile. Il colubro, d'altra parte, era così attento alla sua preda che sembrava non avere in alcun modo rilevato la presenza di un uomo. Il nostro viaggiatore, che era armato, avrebbe dunque potuto andare in aiuto dello sfortunato roditore, uccidendo il serpente. Ma la scienza ebbe la meglio sulla pietà, ed egli volle vedere quale esito avrebbe avuto il dramma. L'epilogo fu tragico. Lo scoiattolo non tardò a lanciare un grido lamentoso che, per tutti coloro che lo conoscono, denuncia la vicinanza di un serpente. Avanzò un poco, cercò di indietreggiare, venne ancora in avanti, tentò di ritornare indietro, ma si avvicinava sempre più al rettile. Il colubro, arrotolato a spirale, la testa al di sopra degli anelli, e immobile come un pezzo di legno, non lo perdeva d'occhio. Lo scoiattolo, passando di ramo in ramo e scendendo sempre più in basso, arrivò sino alla parte nuda del tronco. Allora il povero animale non tentò nemmeno più di fuggire il pericolo. Attirato da una forza invincibile e come colpito da una vertigine, si precipitò nelle fauci del serpente che, tutto d'un colpo, si spalancarono a dismisura per riceverlo. Tanto il colubro era rimasto inerte sino a quel momento, altrettanto divenne attivo non appena fu in possesso della sua preda. Srotolando i suoi anelli e prendendo la rincorsa dal basso verso l'alto in modo incredibilmente agile, il suo movimento lo portò in un batter d'occhio sulla sommità dell'albero, dove senza dubbio andò a digerire e a dormire». Questo esempio mostra quale sia lo spirito che anima la natura, in quanto in esso si manifesta proprio quello spirito, e quanto vere siano le parole di Aristotele sopra riportate (p. 456). Questa storia è rilevante non solo per il suo aspetto magico, ma anche come argomento a favore del pessimismo: che un animale venga aggredito e divorato da un altro è male, e tuttavia possiamo farcene una ragione; ma che un povero scoiattolo innocente, che se sta seduto accanto al nido con i suoi piccoli, sia costretto a dirigersi, passo dopo passo, esitando, lottando con se stesso, verso le fauci spalancate del serpente e a precipitarsi in esse in modo cosciente – questo è qualcosa di così scandaloso e così atroce, che sentiamo quanto Aristotele avesse ragione nel dire: «Ἡ φύσις διαμυνία μὲν ἐστὶ, οὐδὲ θεία»: «Che natura terribile è quella alla quale apparteniamo!»]

<sup>10</sup> [«La natura si è dimostrata come l'idea nella forma dell'essere altro» (G. W. F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse*, Heidelberg 1827, par-

*pouvait deviner lequel. Il approcha, et un exapouvait deviner lequel. Il approcha, et un examen attentif lui fit découvrir dans un creux du tronc une couleuvre lien, dardant ses yeux fixes dans la direction de l'écreuil ... Notre voyageur trembla pour le pauvre écreuil. – L'appareil destiné à la perception des sons est peu parfait chez les serpents et ils ne paraissent pas avoir l'ouïe très fine. La couleuvre était d'ailleurs si attentive à sa proie qu'elle ne semblait nullement remarquer la présence d'un homme. Notre voyageur, qui était armé, aurait donc pu venir en aide à l'infortuné rongeur en tuant le serpent. Mais la science l'emporta sur la pitié, et il voulut voir quelle issue aurait le drame. Le dénouement fut tragique. L'écreuil*

di alcuna redenzione; di conseguenza non ce n'è nessuna. A che  
407 pro però esista tutta questa | tragicommedia non riusciamo neanche

*ne tarda point à pousser un cri plaintif qui, pour tous ceux qui le connaissent, dénote le voisinage d'un serpent. Il avança un peu, essaya de reculer, revint encore en avant, tâcha de retourner en arrière, mais s'approcha toujours plus de reptile. La couleuvre, roulée en spirale, la tête au-dessus des anneaux, et immobile comme un morceau de bois, ne le quittait pas du regard. L'écreuil, de branche en branche, et descendant toujours plus bas, arriva jusqu'à la partie nue du tronc. Alors le pauvre animal ne tenta même plus de fuir le danger. Attiré par une puissance invincible, et comme poussé par le vertige, il se précipita dans la gueule du serpent, qui s'ouvrit tout à coup démesurément pour le recevoir. Autant la couleuvre avait été inerte jusque là, autant elle devint active dès qu'elle fut en possession de sa proie. Séroulant ses anneaux et prenant sa course de bas en haut avec une agilité inconcevable, sa reptation la porta en un clin d'oeil au sommet de l'arbre, où elle alla sans doute digérer et dormir».*

incessante, un tormento permanente, una lotta senza fine, un'attività forzata, accompagnate dal massimo sforzo di tutte le energie del corpo e dello spirito. Molti milioni di persone, riunite in popoli, tendono al bene comune, ogni singolo tende invece al proprio; ma per questo sono necessarie molte migliaia di vittime. A volte

te II, § 247; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 221).]

una mania insensata, a volte una politica cervellotica li istigano a combattersi l'un l'altro: allora devono scorrere il sudore e il sangue delle grandi masse, per imporre i capricci dei singoli o per espiarne gli errori. Quando c'è la pace operano l'industria e il commercio, le scoperte fanno miracoli, si attraversano i mari, si raccolgono leccornie da tutte le parti, fino alla fine del mondo, le onde inghiottono gli uomini a migliaia. Tutti si danno da fare, gli uni riflettendo, gli altri agendo, il tumulto è indescrivibile. – Ma lo scopo ultimo di tutto questo, qual è? Mantenere in vita per un breve lasso di tempo degli individui effimeri e tormentati, tenendoli nel migliore dei casi in una condizione di bisogno sopportabile e con una relativa assenza di dolore, alla quale però subentra subito la noia; e poi la perpetuazione del genere umano e del suo affaccendarsi. – La sproporzione tra la fatica e il compenso è, stando a quel che s'è detto, manifesta: da questo punto di vista, dunque, la volontà di vivere ci appare, considerata oggettivamente, come una follia, e considerata soggettivamente, come un'illusione della quale tutto ciò che vive diviene preda, che lo porta a esaurire le proprie forze mirando a raggiungere qualcosa che è del tutto privo di valore. Solo che, se esaminiamo le cose con maggiore attenzione, scopriamo anche in questo caso che essa è piuttosto una spinta cieca, un impulso del tutto privo di fondamento e di motivazione.

La legge della motivazione, quindi, si estende, come è stato diffusamente spiegato nel § 29 del primo volume, unicamente alle azioni singole, non al volere nella sua interezza e nella sua | universalità. Dipende da questo che, quando noi  
408 consideriamo la specie umana e il suo affaccendarsi nella sua interezza e nella sua universalità, essi non ci si presentano, come quando abbiamo in testa le singole azioni, come uno spettacolo di marionette che, come le marionette vere e proprie, vengono manovrate da fili esterni, bensì, da questo punto di vista, come marionette azionate da un meccanismo a orologeria interno. Giacché, se, come si è fatto sopra, si paragona l'ininterrotto affaccendarsi degli uomini, impegnativo e faticoso com'è, con quello che essi effettivamente ne ricavano, o anche solo con ciò che ne potranno mai ricavare, allora la sproporzione esposta sopra diventa evidente, in quanto si riconosce che ciò che si vuole ottenere, considerato come forza motrice, è del tutto insufficiente a spiegare quel movimento e quell'affaccendarsi incessante. Che cosa saranno mai, infatti, un breve rinvio della morte, un piccolo sollievo alla condizione di bisogno, un piccolo allontanamento

del dolore, un momentaneo placarsi del desiderio – a fronte della vittoria così frequente del bisogno, del dolore, del desiderio e alla certezza che la morte trionferà? Che valore potrebbero avere dei vantaggi di questo genere, assunti come effettive cause motrici di un genere umano composto di innumerevoli individui e che si rinnova costantemente, che incessantemente si muove, si dà da fare, si accalca, si tormenta, si dibatte e mette in scena l'intera tragedia-commedia della storia del mondo, e che anzi – e questo dice più di tutto – *persevera* in un'esistenza beffarda di tal fatta quanto più a lungo è possibile a ciascun individuo? – È evidente che tutto questo non si spiega se cerchiamo le cause motrici al di fuori dei personaggi e se pensiamo che il genere umano aspiri a ottenere quei beni, il cui conseguimento costituirebbe una ricompensa adeguata alle sue fatiche e ai suoi tormenti incessanti, in forza di una considerazione razionale o a qualcosa di analogo ad essa che costituirebbe i fili che lo fanno muovere. Presa così la faccenda, ciascuno piuttosto avrebbe detto già da lungo tempo che *le jeu ne vaut pas la chandelle*<sup>11</sup>, e avrebbe tolto il disturbo. Ma, al contrario, ciascuno vigila e protegge la propria vita come se fosse un pegno prezioso che gli è stato affidato e nei confronti del quale ha una grave responsabilità, sì che se ne deve preoccupare di continuo e si trova frequentemente in una condizione di bisogno, sotto il peso della quale trascorre la sua vita. Il «per quale scopo» e il «perché», il compenso per tutto questo, egli certamente non li vede: egli piuttosto ha assunto alla cieca, in buona fede, il valore di questo pegno, e non sa in che cosa esso consista. Per questo io ho detto che quelle marionette non vengono azionate | dall'esterno, ma che possiedono al loro interno un meccanismo a orologeria dal quale scaturiscono i suoi movimenti. Quest'ultimo è la *volontà di vivere*, che si mostra come un propulsore instancabile, un impulso irrazionale, che non ha la propria ragione nel mondo esterno. Essa trattiene i singoli individui su questa scena ed è il *primum mobile* dei loro movimenti; mentre gli oggetti esteriori, i motivi, determinano unicamente la sua direzione nel singolo caso: se così non fosse, infatti, la causa non sarebbe conforme all'effetto. Giacché, come ogni manifestazione di una forza naturale ha una causa, mentre la forza naturale stessa non ne ha alcuna, così ogni singolo atto della volontà ha un motivo, ma la volontà in generale non ne ha alcuno; anzi, in fondo in entrambi i casi abbiamo a che

<sup>11</sup> [«Il gioco non vale la candela».]

fare con una sola e medesima cosa. Dappertutto è la volontà che, in quanto realtà metafisica, costituisce la linea di confine di ogni osservazione, al di là della quale non è possibile andare. Il carattere originario e incondizionato della volontà, di cui si è detto, ci consente di spiegare come mai l'uomo ami al di sopra di ogni cosa un'esistenza piena di bisogni, di tormenti, di dolore, di angoscia e a volte piena anche di noia, che, se la considerasse e la esaminasse in modo puramente oggettivo, dovrebbe detestare, e come mai ne tema più di ogni altra cosa la fine, sebbene quest'ultima sia per lui l'unica certezza<sup>12</sup>. – È per questo che spesso possiamo vedere una figura miserabile, sfigurata e incurvata dall'età, dalla miseria e dalla malattia invocare dal profondo del cuore il nostro aiuto per prolungare un'esistenza, la cui fine dovrebbe sembrare come assolutamente desiderabile, se la sua decisione fosse il frutto di un giudizio obiettivo. Al suo posto c'è dunque la volontà cieca, che si presenta come istinto di sopravvivenza, come voglia di vivere, come coraggio di vivere: è la stessa cosa che fa crescere una pianta. Questo coraggio di vivere lo si può paragonare a una fune tesa al di sopra di quello spettacolo di marionette che è il mondo umano, e alla quale le marionette siano appese per mezzo di sottilissimi fili, mentre solo in *apparenza* esse sembrano sostenute dal suolo che si trova sotto i loro piedi (il valore oggettivo della vita). Se però capita che questa fune si allenti, la marionetta si abbassa; se si spezza, allora non può che cadere, giacché il suolo sotto di lei la sostiene solo apparentemente; vale a dire che l'indebolirsi di quella voglia di vivere si mostra come ipocondria, *spleen*, melanconia; | il suo completo esaurimento come tendenza al suicidio, che poi viene messo in atto al presentarsi del motivo più insignificante, magari solamente immaginario, in quanto ora l'uomo sta come combattendo con se stesso per potersi uccidere, come parecchi fanno, per raggiungere lo stesso scopo, con un altro individuo: – in caso di necessità si arriva persino a suicidarsi senza che vi sia un motivo specifico (se ne trovano prove in Esquirol, *Des maladies mentales*, 1838)<sup>13</sup>. E, come a proposito del mantenersi in vita, nello stesso modo le cose stanno con il suo affaccendarsi e con il suo movimento. Questo non è qualcosa che uno scelga liberamente; piuttosto, mentre

<sup>12</sup> Come interessante commentario a quanto qui si è detto, vale la pena di confrontare AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, cap. 27.

<sup>13</sup> [J. E. D. ESQUIROL, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal* («Sulle malattie mentali, considerate dal punto di vista medico, igienico e medico-legale»), Baillière, Paris 1838.]

uno in effetti se ne starebbe volentieri a riposo, il bisogno e la noia sono come la frusta che mantiene la trottola in movimento. Perciò l'intero e ciascun singolo individuo recano in sé l'impronta di una condizione di costrizione, e ciascuno, anche se, intimamente pigro, aspira a riposarsi, è comunque costretto ad andare avanti, proprio come fa il suo pianeta, che non precipita nel sole solo perché glielo impedisce una forza che lo spinge ad andare avanti. Il tutto è dunque in continua tensione e in movimento obbligato, e il mondo procede, per usare un'espressione di Aristotele (*De coelo*, II, 13), «οὐ φύσει, ἀλλὰ βίᾳ» (*motu, non naturali, sed violento*)<sup>14</sup>. Gli uomini solo apparentemente vengono trainati, mentre effettivamente vengono spinti: non è la vita ad allettarli, bensì il bisogno a spingerli avanti. La legge della motivazione è, come ogni causalità, la mera forma del fenomeno. – Detto per inciso, si trova qui anche l'origine del comico, del burlesco, del grottesco, del lato buffo della vita; giacché, mandato avanti suo malgrado, ciascuno procede come può<sup>15</sup> e la confusione che ne risulta è spesso burlesca, per quanto serio possa essere il tormento che si cela dentro di lui.

Da tutte queste considerazioni risulta dunque con chiarezza che la volontà di vivere non è una conseguenza della conoscenza della vita, e nemmeno in alcun modo una *conclusio ex praemissis*<sup>16</sup>, né, in generale, alcunché di secondario; essa è piuttosto la realtà prima e incondizionata, la premessa di tutte le premesse, e, proprio per questo, è ciò da cui la filosofia deve prendere le mosse, in quanto non si scopre la volontà di vivere in conseguenza del mondo, bensì il mondo in conseguenza della volontà di vivere.

411

| Non ho quasi bisogno di richiamare l'attenzione sul fatto che le considerazioni con le quali concludiamo il secondo libro alludono già energicamente all'importante tema del quarto libro; anzi, si potrebbe passare senz'altro ad esso, se l'architettura del mio lavoro non rendesse necessario inserire preliminarmente, come seconda considerazione del mondo come rappresentazione il nostro terzo libro con il suo contenuto piú sereno, la cui conclusione, peraltro, rinvierà anch'essa a sua volta al medesimo tema.

<sup>14</sup> [«Non secondo natura, ma per costrizione» (ARISTOTELE, *De coelo*, II, 13, 294b; trad. it. di O. Longo, in *Opere cit.*, vol. III, p. 311).]

<sup>15</sup> [Cfr. J. W. GOETHE, *Egmont*, III, 2.]

<sup>16</sup> [Una conclusione ricavata dalle premesse.]

Et is similis spectatori est, quod ab omni  
Separatus spectaculum videt.

*Oupnek'hat*, vol. I, p. 304.



L'intelletto, che sin qui è stato considerato solo nella sua originaria e naturale condizione di dipendenza dalla volontà, nel terzo libro si presenta libero da quella dipendenza, anche se bisogna subito avvertire che non si tratta in questo caso di una liberazione durevole, bensì solo di una breve vacanza, di uno svincolarsi in via eccezionale, e anzi propriamente in modo solo momentaneo, dal suo essere al servizio della volontà. Dato che questo argomento è stato trattato in modo adeguatamente ampio nel primo volume, non ho qui da aggiungere se non poche considerazioni complementari.

Come dunque è stato spiegato in quella sede, al § 33, l'intelletto che opera infaticabile al servizio della volontà, ossia che svolge la funzione che per sua natura gli compete, conosce propriamente i meri rapporti delle cose, ovverosia anzitutto i loro rapporti con quella stessa volontà alla quale esso appartiene, in modo tale che le cose possano diventarne i motivi, e poi anche, al fine appunto di completare questa conoscenza, conosce anche i rapporti delle cose tra di loro. Quest'ultima conoscenza si presenta con una certa estensione e in modo significativo solo nell'intelletto umano; in quello animale invece, persino là dove esso è già sviluppato in modo ragguardevole, è presente solo in misura molto limitata. È evidente | che la comprensione del rapporto che le cose intratengono tra loro è poi solo indirettamente al servizio della volontà. Tale comprensione costituisce perciò il passaggio al conoscere puramente oggettivo, del tutto indipendente dalla volontà: quest'ultima è la conoscenza scientifica, quella la conoscenza artistica. Quando infatti di un oggetto vengono colti in modo immediato molti e differenti rapporti, allora da essi scaturisce con sempre maggiore chiarezza l'essenza che gli è propria e che si edifica gradualmente a partire da pure relazioni, sebbene quell'essenza sia in se stessa totalmente diversa da esse. Secondo questo modo

[In occhiello: «Ed è simile a uno spettatore che, separato da tutto, guardi lo spettacolo» (*Maitry-Upaniṣad*, II, 7). Il passo completo suona in questo modo: «Questo *atman* è, invero, puro, fermo, incrollabile, non turbato da passione o da desiderio; in se stesso dimorante come uno spettatore, gioisce dell'ordine cosmico» (trad. it. in *Upaniṣad antiche e medie*, a cura di P. Filippini-Ronconi, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 390).]

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce ai §§ 30-32 del primo volume.

di intendere, la dipendenza dell'intelletto dalla volontà diventa a un tempo sempre piú indiretta e sempre piú piccola. Quando l'intelletto ha forza bastante per prendere il sopravvento e rinunciare del tutto ai rapporti delle cose con la volontà per cogliere, in luogo di questi ultimi, l'essenza puramente oggettiva di un fenomeno che si esprime mediante e attraverso tutte le relazioni, ecco che, nel momento stesso in cui smette di essere al servizio della volontà, esso abbandona anche la comprensione delle mere relazioni e, in questo modo, abbandona propriamente anche la comprensione della singola cosa come tale. L'intelletto fluttua allora liberamente, affrancato ormai da qualsiasi volontà: nella singola cosa riconosce solo l'essenziale e perciò l'intera sua specie, e di conseguenza ha ora come proprio oggetto le idee, nel senso che io – in modo conforme al loro significato originario, che è quello platonico – attribuisco a questa parola della quale si è cosí tanto abusato: l'intelletto ha cioè come oggetto le forme permanenti, immutabili, indipendenti dall'esistenza temporale dei singoli esseri particolari, le *species rerum*<sup>2</sup>, le quali costituiscono propriamente quel che vi è di puramente oggettivo nei fenomeni. Ora, una idea concepita in questo modo non è in effetti ancora l'essenza della cosa in se stessa, appunto perché risulta dalla conoscenza di mere relazioni; essa è tuttavia come il risultato della somma di tutte le relazioni, il vero e proprio carattere della cosa; ed è perciò l'espressione completa di quell'essenza che si presenta all'intuizione come oggetto e viene colta non in rapporto a una volontà individuale, bensí cosí come essa si esprime da se stessa; con il che essa determina appunto l'insieme delle sue relazioni, le quali sino a quel momento erano state riconosciute isolatamente. L'idea è il punto in cui si radicano tutte queste relazioni ed è perciò il fenomeno completo e perfetto, o, come mi sono espresso nel testo, l'oggettività adeguata della volontà in questo grado della sua manifestazione fenomenica. Persino | la forma e il colore, i quali costituiscono quel che vi è di immediato nella comprensione intuitiva dell'idea, in fondo non appartengono ad essa, bensí sono solo il *medium* attraverso il quale essa si esprime, dato che, rigorosamente parlando, lo spazio le è altrettanto estraneo quanto il tempo. In questo senso già il neoplatonico Olimpiodoro, nel suo commentario all'*Alcibiade* di Platone<sup>3</sup> (edizione Kreuzer di Proclo e Olimpiodoro, vol.

417

<sup>2</sup> [Le specie delle cose.]

<sup>3</sup> [Cfr. *Procli Diadochus. Initia philosophiae ac theologiae ex Platonis fontibus ducta, sive*

II, p. 82), ha detto: «Τὸ εἶδος μεταδέδωκε μὲν τῆς μορφῆς τῇ ὕλη· ἀμερῆς δὲ ὄν μετέλαβεν ἐξ αὐτῆς τοῦ διαστατοῦ»: vale a dire che l'idea, la quale in sé è priva di estensione, ha senza dubbio conferito la forma alla materia, ma prima ha ricevuto da quest'ultima l'estensione. Dunque, come si è detto, le idee non rivelano ancora l'essere in sé, ma solo il carattere oggettivo delle cose, ossia ancor sempre e solo il fenomeno; e noi non comprenderemmo nemmeno questo carattere, se l'intima essenza delle cose non ci fosse nota per altra via, quanto meno in modo indistinto e nel sentimento<sup>5</sup>. Questa stessa essenza non può dunque essere compresa a partire dalle idee, né in generale attraverso una qualche conoscenza puramente oggettiva; rimarrebbe perciò per sempre un mistero, ove noi non avessimo accesso ad essa per un'altra via del tutto diversa. Solo in quanto chi conosce è a un tempo individuo, ed è quindi parte della natura, gli è permesso accedere, nella sua propria autocoscienza, all'interno della natura; ed è nell'autocoscienza che l'intima essenza della natura gli si rivela, lo abbiamo già scoperto, come volontà.

Ora, quella che, considerata come mera immagine oggettiva, come mera forma, e quindi astratta dal tempo come anche da tutte le relazioni, è l'idea platonica, presa empiricamente e nel tempo è la *species*, la specie; quest'ultima è dunque il correlato empirico dell'idea. L'idea, propriamente, è eterna, mentre la specie ha una durata infinita, sebbene la sua manifestazione fenomenica su questo o quel pianeta possa anche estinguersi. Anche i loro nomi sono sostituibili: ἰδέα, εἶδος, *species*, specie. L'idea è *species*, ma non *genus*; per questo le *species* sono opera della natura, i *genera* opera dell'uomo: sono cioè meri concetti. Si danno *species naturales*, ma solamente *genera logica*. Delle cose artificiali non si danno idee, bensí meri concetti, ossia *genera logica*, e le loro sottospecie sono *species logicae*. A quel che è stato detto a questo riguardo |

418

*Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem Commentarii*, a cura di G. F. Creuzer, Off. Broemmeriana, Frankfurt am Main 1820, vol. II, p. 82 (cfr. HN, V, n. 427, p. 130).]

<sup>4</sup> [La traduzione del passo in greco è fornita da Schopenhauer stesso nelle righe immediatamente seguenti.]

<sup>5</sup> [Notano opportunamente i curatori della traduzione Gallimard dei *Supplementi* (Paris 2009, p. 2237, nota 4) che «con questa pur rapida annotazione Schopenhauer presenta tuttavia un'idea essenziale: mostra che la conoscenza delle idee da parte del "puro soggetto" estetico è condizionata dalla conoscenza interiore e immediata che ciascuno ha dell'essenza della volontà. Detto altrimenti: per comprendere in che cosa la *Pietà* di Michelangelo rappresenti l'idea del dolore, è necessario che io stesso abbia sperimentato interiormente il sentimento del dolore».]

nel § 41 del primo volume, voglio aggiungere ancora che anche Aristotele (*Metafisica*, I, 9 e XIII, 5) afferma che i platonici non avrebbero fatto valere alcuna idea delle cose artificiali, «οἷον οἰκία, καὶ δακτύλιος, ὧν οὐ φασιν εἶναι εἶδη» (*ut domus et annulus, quorum ideas dari negant*)<sup>6</sup>. È da confrontare in proposito lo scoliaste, pp. 562-63 dell'edizione in quarto di Berlino<sup>7</sup>. Aristotele dice inoltre, in *Metafisica*, XI, 3: «ἀλλ'εἴπερ (supple εἶδη ἐστὶ) ἐπὶ τῶν φύσει (ἐστὶ)· διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἶδη ἐστὶ ὅποσα φύσει» (*si quidem ideae sunt, in iis sunt, quae natura fiunt: propter quod non male Plato dixit, quo species eorum sunt, quae natura sunt*)<sup>8</sup>; al che lo scoliaste, a p. 800, annota: «καὶ τοῦτο ἀρέσκει καὶ αὐτοῖς τοῖς τὰς ιδέας θεμένοις· τῶν γὰρ ὑπὸ τέχνης γινομένων ιδέας εἶναι οὐκ ἔλεγον, ἀλλὰ τῶν ὑπὸ φύσεως» (*hoc etiam ipsis ideas statuentibus placet: non enim arte factorum ideas dari ajebant, sed natura procreatorum*)<sup>9</sup>. Del resto la dottrina delle idee proviene originariamente da Pitagora, se non vogliamo mettere in dubbio l'indicazione che Plutarco dà nel libro *De placiti philosophorum*, Libro I, cap. III<sup>10</sup>.

L'individuo si radica nella specie e il tempo nell'eternità; e come un qualsiasi individuo è tale solo per il fatto di avere in sé l'essenza della propria specie, allo stesso modo esso ha una durata nel tempo solo per il fatto di essere simultaneamente nell'eternità. Alla vita della specie sarà dedicato un capitolo specifico nel libro seguente.

Ho già messo sufficientemente in evidenza la differenza tra l'idea e il concetto nel § 49 del primo volume. La loro somiglianza dipende invece da quel che segue. L'unità originaria ed essenziale di un'idea viene frantumata dall'intuizione, sensorialmente e cerebralmente condizionata, dell'individuo cosciente

<sup>6</sup> [«(E ci sono anche molte cose che si producono) – per esempio una casa o un anello – delle quali non ammettiamo che esistano idee» (ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 991b5; trad. it. con testo greco a fronte, di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 1993, vol. II, p. 57; cfr. anche *ibid.*, M, 1080a5, dove il passo è praticamente identico).]

<sup>7</sup> [Schopenhauer rinvia qui al lavoro di CH. A. BRANDIS, *Scholion in Aristotelem*, Reimer, Berlin 1836.]

<sup>8</sup> [«E se mai la forma può esistere a parte, ciò potrà verificarsi solamente per le sostanze naturali; Platone, perciò, non a torto affermava che ci sono tante forme quante sono le sostanze naturali» (ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 1070a17, trad. it. cit., p. 549).]

<sup>9</sup> [«E questo piace anche a coloro che ammettono le idee: essi dicono infatti che non si danno idee di oggetti artificiali, ma solo di cose naturali».]

<sup>10</sup> [Cfr. PLUTARCO, *De physiciis philosophorum decretis libri V*, a cura di Ch. D. Beckius, Breitkopf, Leipzig 1787 (cfr. HN, V, n. 416, p. 127). Si tratta dei *Placita philosophorum*, opera apocrifia attribuita a Plutarco; cfr. ID., *Opinions de philosophes*, testo greco e trad. fr. a cura di G. Lachenaud, Les Belles Lettres, Paris 1993, p. 74.]

nella molteplicità delle singole cose particolari. Poi però, attraverso la riflessione della ragione, quella unità viene ricostituita, sebbene solo *in abstracto*, come concetto, come *universale* che eguaglia sí l'idea quanto all' *e s t e n s i o n e*, ma che ha assunto una *f o r m a* del tutto differente; con il che, tuttavia, ha perduto il suo carattere intuitivo, e con esso la sua giusta determinatezza. In questo senso (in nessun altro, però) si potrebbero designare le idee, utilizzando il linguaggio degli Scolastici, come *universalia ante rem*, e i concetti come *universalia post rem*<sup>11</sup>: tra gli uni e gli altri si collocano le singole cose particolari, delle quali anche l'animale ha conoscenza. Il realismo degli Scolastici è scaturito senza dubbio dalla confusione tra le idee platoniche – alle quali, dato che sono allo stesso tempo le specie, si può senz'altro attribuire un'esistenza oggettiva, un essere reale – e i meri concetti, ai quali i realisti vollero attribuire comunque un essere di quel tipo, provocando in questo modo la vittoriosa opposizione del nominalismo.

<sup>11</sup> [Rispettivamente: «universali prima della cosa» e «universali dopo la cosa». Per un inquadramento storico della questione cfr. A. DE LIBERA, *Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo*, trad. it. di R. Chiaradonna, La Nuova Italia, Firenze 1999.]

Capitolo 30<sup>1</sup>

## Il puro soggetto del conoscere

to, tanto meno lo siamo del soggetto; e, per converso, quanto più quest'ultimo si impadronisce della coscienza, tanto più la nostra comprensione intuitiva del mondo esterno è debole e imperfetta. La disposizione richiesta affinché sia possibile la pura oggettività dell'intuizione ha delle condizioni che sono in parte permanenti – e sono quelle costituite dalla perfezione del cervello e dalla conformazione fisiologica che favorisce in generale la sua attività –, in parte transitorie, in quanto quella disposizione è favorita da tutto ciò che accresce la tensione e la sensibilità del sistema nervoso centrale, senza che però venga stimolata alcuna passione. Non si deve pensare qui a bevande alcoliche o all'oppio: quello che serve è piuttosto una tranquilla notte di sonno, un bagno freddo e tutto ciò che, tenendo a freno la circolazione sanguigna e la passionalità, fa sì che l'attività cerebrale predomini senza forzature. Sono soprattutto questi sostegni naturali dell'attività nervosa cerebrale a far sì, tanto meglio quanto più il cervello è sviluppato e in generale energico, che l'oggetto si distacchi sempre più dal soggetto, producendo da ultimo quello stato di pura oggettività dell'intuizione che elimina da sé la volontà dalla coscienza e nel quale tutte le cose stanno dinanzi a noi con accresciuta chiarezza e distinzione, in modo che noi sappiamo quasi soltanto di esse e quasi niente di noi; come dire che la nostra intera coscienza non è quasi nulla più che il *medium* in forza del quale l'oggetto intuito fa il suo ingresso nel mondo come rappresentazione. Al conoscere puro, scevro di volontà, si giunge dunque nella misura in cui la coscienza delle altre cose raggiunge una potenza così elevata che la coscienza del nostro proprio io svanisce. Giacché si riesce a comprendere il mondo in modo puramente oggettivo solo allorché non si sa più di appartenere ad esso; e tutte le cose ci appaiono tanto più belle, quanto più si è consapevoli soltanto di esse e quanto meno si è consapevoli di se stessi. Ora, dato che ogni sofferenza scaturisce | dalla volontà, la quale costituisce l'io vero e proprio, ne segue che, con il ritrarsi di questa faccia della coscienza, viene meno a un tempo anche ogni possibilità di soffrire, ragion per cui quello della pura oggettività dell'intuizione è uno stato assolutamente piacevole; per questo ho indicato in esso uno dei due elementi costitutivi della fruizione estetica. Viceversa, non appena la coscienza del proprio io, ossia la soggettività, vale a dire la volontà, riprende il sopravvento, subentra anche un grado corrispondente di malessere o di inquietudine: di malessere, in quanto la corporeità (dell'organismo, il quale in sé è volontà) torna a farsi sentire;

Per concepire un'idea, affinché essa possa fare il suo ingresso nella nostra coscienza, è necessario che in noi si verifichi un mutamento, il quale potrebbe anche essere considerato come un atto di negazione di sé, in quanto consiste nel fatto che la conoscenza, per una volta, si distoglie del tutto dalla propria volontà, ossia perde completamente di vista il pegno prezioso che le è stato affidato e considera le cose come se esse non potessero mai in alcun modo riguardare la volontà. Giacché solamente in questo modo la conoscenza può diventare il puro specchio dell'essenza oggettiva delle cose. Alla base di ogni autentica opera d'arte ci deve essere una conoscenza condizionata in questo modo che ne costituisca l'origine. La trasformazione che è richiesta nel soggetto a questo scopo, proprio perché consiste nell'eliminazione di ogni volere, non può partire dalla volontà, il che significa che non può consistere in un atto d'arbitrio: non dipende dalla nostra scelta. Essa scaturisce piuttosto solamente da una momentanea prevalenza dell'intelletto sulla volontà, o, se si considera la questione da un punto di vista fisiologico, da una forte stimolazione dell'attività intuitiva del cervello, senza che si verifichi alcuna stimolazione delle inclinazioni o degli affetti. Per spiegare la questione in modo più preciso, ricordo che la nostra coscienza ha due facce: da un lato è coscienza del proprio sé, che è la volontà; dall'altro è coscienza di altre cose, ed è come tale | primariamente conoscenza intuitiva del mondo esterno, comprensione di oggetti. Ora, quanto più una di queste facce della coscienza nel suo insieme viene in primo piano, tanto più l'altra indietreggia. Di conseguenza la coscienza di altre cose, ossia la conoscenza intuitiva, diventa tanto più perfetta, vale a dire tanto più oggettiva, quanto meno noi, in essa, siamo coscienti del nostro proprio io. Qui si produce effettivamente un antagonismo. Quanto più siamo coscienti dell'ogget-

420

421

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce ai §§ 33 e 34 del primo volume.

di inquietudine, in quanto la volontà, per via spirituale, riempie di nuovo la coscienza di desideri, affetti, passioni, preoccupazioni. Giacché la volontà, in quanto è il principio della soggettività, è, ovunque si presenti, l'opposto, anzi l'antagonista della conoscenza. La concentrazione massima della soggettività consiste nell'atto di volontà vero e proprio, nel quale abbiamo perciò la più chiara coscienza del nostro io. Tutti gli altri stimoli della volontà sono solo dei preliminari ad esso: esso stesso è per la soggettività quel che è lo scoccare della scintilla per un apparecchio elettrico. Ogni sensazione fisica è già in sé uno stimolo che eccita la volontà, e in verità eccita più spesso la *noluntas* che la *voluntas*<sup>2</sup>. L'eccitazione della volontà per via spirituale è quella che si verifica per mezzo dei motivi: in questo caso è dunque l'oggettività stessa a risvegliare e a mettere in gioco la soggettività. Questo si verifica non appena un qualche oggetto non viene più colto in modo puramente oggettivo, ossia senza partecipazione, bensì suscita, indirettamente o direttamente, desiderio o repulsione, anche solo per mezzo di un ricordo: giacché allora esso agisce già come un motivo, nell'accezione più ampia di questa parola.

Osservo qui che il pensiero astratto e la lettura, che sono legati alla parola, appartengono in verità sí in senso lato anche alla coscienza delle altre cose, ossia all'attività oggettiva dello spirito, e tuttavia solo in modo indiretto, vale a dire per mezzo dei concetti: questi ultimi sono però essi stessi il prodotto artificiale della ragione e sono perciò già un'opera intenzionale. Inoltre, in ogni attività astratta dello spirito, a far da guida è la volontà, in quanto è lei a darle la direzione in modo conforme ai suoi intenti e anche a tenere desta la sua attenzione; è per questo, inoltre, che attività di questo tipo sono sempre | collegate a un certo sforzo, il quale a sua volta presuppone l'attività della volontà. In questo genere di attività spirituale non ha dunque luogo quella perfetta oggettività della coscienza che, come sua condizione, s'accompagna alla comprensione estetica, vale a dire la conoscenza delle idee.

In conseguenza di quanto si è detto, la pura oggettività dell'intuizione, in virtù della quale a venire conosciuta non è più la singola cosa come tale, bensì l'idea della specie cui essa appartiene,

<sup>2</sup> [Schopenhauer contrappone alla *voluntas* la *noluntas*: «nolontà», si potrebbe tradurre, dato che la parola, pur non essendo presente nel vocabolario latino, si rapporta al verbo *nolo* (non volere) al modo in cui *voluntas* (volontà) si rapporta al verbo *volo* (volere). Cfr. T. MORETTI COSTANZI, *Noluntas*, Perrella, Roma 1941, poi in *id.*, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, pp. 2089-2219.]

dipende dalla possibilità che si abbia coscienza non più di se stessi, bensì solamente degli oggetti intuiti, ossia dal fatto che la propria coscienza rimanga soltanto come sostegno dell'esistenza oggettiva di quegli oggetti. Quel che rende difficile e perciò raro questo stato è il fatto che in esso l'accidente (l'intelletto), sia pure per un breve lasso di tempo, domina e sopprime la sostanza (la volontà). Risiede qui anche l'analogia e addirittura l'affinità tra questo stato e quella negazione della volontà della quale si parla alla fine del libro seguente. Infatti, sebbene, come si è dimostrato nel libro precedente, la conoscenza germogli dalla volontà e si radichi nella sua manifestazione fenomenica, che è l'organismo, essa viene tuttavia contaminata proprio dalla volontà, come la fiamma dal suo combustibile e dal suo fumo. Dipende da questo il fatto che noi possiamo cogliere l'essenza puramente oggettiva delle cose, ossia le idee che si manifestano in esse, solo quando non abbiamo alcun interesse nei loro confronti in quanto non si trovano in alcun rapporto con la nostra volontà. Da ciò deriva poi anche il fatto che le idee degli esseri ci parlano più facilmente dall'opera d'arte che dalla realtà effettiva. Giacché quel che noi scorgiamo solo in un quadro o in una poesia non ha alcuna possibilità di avere un qualche rapporto con la nostra volontà, dato che già in se stesso esiste soltanto per la conoscenza e ad essa sola si rivolge immediatamente. Il comprendere le idee a partire dalla realtà effettiva presuppone invece che in certo qual modo si faccia astrazione dalla propria volontà e ci si sollevi al di sopra del proprio interesse, il che richiede un'energia intellettuale fuori dal comune. Questa energia, quando si presenta nel suo grado più elevato e dura per un certo tempo, è caratteristica solo del genio, in quanto esso consiste precisamente in questo, nel possedere una forza conoscitiva in larga misura maggiore di quella che è richiesta per il servizio di una volontà individuale, una forza la cui eccedenza si rende autonoma e può così comprendere il mondo senza | riferirsi alla volontà. Che dunque l'opera d'arte agevoli così tanto la comprensione delle idee, nella quale consiste la fruizione estetica, dipende non solo dal fatto che l'arte, dando rilievo a ciò che è essenziale e mettendo da parte l'inessenziale, presenta le cose in modo più chiaro e caratterizzato, ma altrettanto dal fatto che il silenzio assoluto della volontà, che è richiesto per poter cogliere l'essenza delle cose in modo puramente oggettivo, viene ottenuto nel modo più sicuro quando l'oggetto stesso che viene intuito, non si trova nell'ambito delle cose atte ad avere un rapporto con la volontà, in quanto non

è nulla di effettivamente reale, ma è invece una mera immagine. Questo vale poi non solamente per le opere delle arti figurative, bensì anche, appunto, per la poesia: anche la sua efficacia è condizionata da una comprensione priva di partecipazione, priva di volontà, e perciò puramente oggettiva. È proprio questo genere di comprensione a far apparire *suggestivo* un oggetto che viene intuito o *poetico* un evento della vita reale, in quanto solo essa diffonde sugli oggetti reali quello scintillio magico che negli oggetti che vengono intuiti attraverso i sensi diciamo suggestivo, e che in quelli intuiti solo dalla fantasia diciamo poetico. Quando i poeti cantano la serenità del mattino, la bellezza della sera, la quiete di una notte di luna, e così via, l'oggetto autentico della loro celebrazione è, senza che essi stessi ne siano consapevoli, il puro soggetto del conoscere, che viene evocato da quelle bellezze naturali e che, con il suo farsi avanti, fa sí che la volontà scompaia dalla coscienza e, con ciò, che subentri quella pace del cuore che in questo mondo non può essere ottenuta in altro modo. Come potrebbero per esempio, se così non fosse, i versi

Nox erat, et coelo fulgebat luna sereno,  
Inter minora sidera<sup>3</sup>

agire su di noi in modo così benefico, anzi, addirittura incantevole? – Inoltre il fatto che anche la novità e la completa estraneità degli oggetti siano vantaggiose al fine di ottenere un tale genere di comprensione distaccata, puramente oggettiva di essi, spiega come mai lo straniero o il semplice viaggiatore trovi suggestivi o poetici degli oggetti che non riescono a produrre lo stesso effetto sui nativi del luogo; così, per esempio, la vista di una città completamente sconosciuta suscita spesso nello straniero o nel viaggiatore un'impressione particolarmente gradevole, che non si produce in alcun modo nei suoi | abitanti, giacché quell'impressione scaturisce dal fatto che essi, stando al di fuori da ogni rapporto con quella città e con i suoi abitanti, la vedono in modo puramente oggettivo. Dipende in parte da questo il piacere del viaggiare. E sembra anche che stia qui la ragione del fatto che si cerchi di accrescere l'effetto delle opere narrative o delle opere drammatiche trasferendone l'ambientazione in tempi e luoghi lontani: quelle tedesche in Italia e in Spagna; quelle italiane in Germania, in Polonia e persino in

<sup>3</sup> [«Era la notte e nel cielo sereno splendeva la luna | in mezzo alle stelle più piccole» (ORAZIO, *Epodon liber*, Epodo XV, vv. 1-2, in *id.*, *Le opere*, ed. critica, trad. e note di E. Turrola, Loescher, Torino 1963, pp. 100-1).]

Olanda. Ora, se la comprensione intuitiva, completamente oggettiva, purificata da ogni volere, è la condizione della fruizione degli oggetti estetici, essa lo è tanto più per la loro produzione. Ogni buon quadro, ogni poesia autentica recano l'impronta dello stato d'animo che ho descritto. Giacché solo ciò che è scaturito dall'intuizione, segnatamente da quella puramente oggettiva, o è stato risvegliato direttamente da essa, contiene il germe vitale dal quale si possono sviluppare delle composizioni autentiche e originali non solo nelle arti figurative, bensì anche nella poesia e addirittura nella filosofia. Il *punctum saliens*<sup>4</sup> di ogni opera bella, di ogni pensiero grande o profondo, è un'intuizione del tutto oggettiva. Un'intuizione di tal fatta è però completamente determinata dal totale silenzio della volontà, che lascia l'uomo come puro soggetto del conoscere. La disposizione al prevalere di questa condizione è per l'appunto il genio.

Con lo svanire della volontà dalla coscienza viene soppressa, propriamente, anche l'individualità, e con quest'ultima vengono sopresse la sua sofferenza e la sua condizione di bisogno. E per questo che ho descritto quello che rimane dopo quello svanire, ossia il puro soggetto del conoscere, come l'eterno occhio del mondo che, sia pure con gradi di chiarezza molto diversi, guarda da tutti gli esseri viventi, senza essere toccato dal loro sorgere e dal loro trapassare, ed è così, in quanto identico con se stesso, in quanto sempre uno e il medesimo, il sostegno del mondo delle idee eterne, vale a dire dell'oggettività adeguata della volontà, laddove il soggetto individuale, offuscato nel suo conoscere dall'individualità che scaturisce dalla volontà, ha come oggetto solo singole cose determinate ed è, come queste ultime stesse, transitorio. Nel senso qui specificato, si può attribuire a ciascuno una duplice esistenza. In quanto volontà, e perciò come individuo, ciascuno è solo uno ed è esclusivamente quell'uno che | gli dà così tanto da fare e da soffrire. In quanto capace di rappresentazioni puramente oggettive, egli è il puro soggetto della conoscenza, che è il solo nella cui coscienza esiste il mondo oggettivo; come tale egli è tutte le cose, in quanto è lui che le intuisce ed esse esistono in lui senza gravare su di lui o costituire un fardello. La loro esistenza è infatti la sua esistenza, in quanto esiste nella sua rappresentazione: qui però è senza volontà. In quanto invece è volontà, non è in lui. Nello stato in cui è tutte le cose, ciascuno si sente bene; male in quello in

<sup>4</sup> [Il punto saliente.]

cui è esclusivamente un singolo individuo. Ogni condizione, ogni uomo, ogni scena della vita, per apparire interessanti, seducenti, invidiabili, hanno bisogno solo di essere compresi in modo puramente oggettivo e di essere fatti oggetto di una descrizione, vuoi con il pennello, vuoi con le parole; ma se siamo coinvolti direttamente, se si tratta di noi stessi, allora (come spesso si dice) che vadano al diavolo. È per questo che Goethe afferma:

Quel che nella vita c'infastidisce  
In immagine ci procura piacere<sup>5</sup>.

Quand'ero giovane c'è stato un periodo in cui mi sforzavo in continuazione di guardare e raffigurare me e il mio agire dall'esterno; verosimilmente lo facevo per rendermeli sopportabili.

Dato che le considerazioni che ho proposto in questa sede nessuno le ha mai discusse prima di me, voglio aggiungere ad esse alcuni chiarimenti di ordine psicologico.

Nell'intuizione immediata del mondo e della vita noi di regola consideriamo le cose soltanto nelle loro relazioni, e conseguentemente nella loro essenza e nella loro esistenza relative, non nella loro essenza ed esistenza assolute. Guarderemo per esempio case, navi, macchine, e via dicendo, col pensiero al loro scopo e alla loro capacità di rispondere ad esso; guarderemo gli uomini col pensiero al loro rapporto con noi, se ce l'hanno; subito dopo però col pensiero ai loro rapporti reciproci, vuoi nella loro vita e nel loro agire presenti, vuoi secondo la loro condizione sociale e la loro professione, magari giudicando in questo modo la loro abilità, e così via. Noi possiamo proseguire più o meno a lungo l'esame di queste relazioni, spingendoci sino agli anelli più remoti della loro concatenazione: in questo modo l'esame ne guadagnerà in esattezza e in ampiezza, ma rimarrà lo stesso quanto a qualità e a genere. È l'esame delle cose secondo le loro relazioni, anzi, per me e z z o di esse, ossia secondo il principio di ragione. Tutti noi per lo più e di regola consideriamo le cose in questo modo; credo anzi che la maggior parte degli uomini non sia capace di fare altrimenti. Se però poi, eccezionalmente, ci capita di sperimentare una momentanea intensificazione della nostra intelligenza intuiti-

<sup>5</sup> [«Was im Leben uns verdrießt, | Man im Bilde gern genießt» (J. W. GOETHE, *Parabolisch*, in *Sämtliche Werke*, a cura di K. Eibl, Dkv, Frankfurt am Main 1988, vol. II, p. 370). Sotto il titolo di *Parabole* Goethe stesso raccolse un gruppo di componimenti poetici che si leggono oggi, in traduzione italiana e con testo originale a fronte, in *Id.*, *Tutte le poesie*, nuova ed. diretta da R. Fertonani, 3 voll in più tomi, Mondadori, Milano 1989-97 (le *Parabole* sono incluse nel vol. II).]

va, ecco che vediamo subito le cose con occhi del tutto diversi, in quanto adesso non le comprendiamo più secondo le loro relazioni, bensì secondo quello che esse sono in sé e per se stesse, e percepiamo così all'improvviso, oltre alla loro esistenza relativa, anche la loro esistenza assoluta. Ogni individuo rappresenta qui la sua specie, ed è per questo che in questo caso possiamo cogliere negli esseri quel che in essi vi è di universale. Ora, quello che in questo modo conosciamo sono le idee delle cose; da esse parla però ora una sapienza superiore a quella che sa le mere relazioni. Anche noi stessi siamo nel frattempo usciti dalla relazione e in questo modo siamo diventati il puro soggetto del conoscere. Ora, però, a produrre eccezionalmente questo stato debbono essere dei processi fisiologici interni che purificano ed elevano l'attività del cervello sino al punto da produrre un improvviso straripamento di questo genere. Dall'esterno, questo stato dipende dal fatto che rimaniamo del tutto estranei dalla scena da considerare e distaccati da essa, e che non vi siamo in alcun modo coinvolti attivamente.

Per capire come una comprensione delle cose puramente oggettiva e perciò esatta sia possibile solo ove noi le consideriamo senza alcuna partecipazione personale, ossia nel completo silenzio della volontà, è sufficiente che teniamo presente quanto un affetto, una sofferenza possano offuscare e falsificare la conoscenza, e quanto anzi una propensione e un'avversione possano alterare, colorare, distorcere magari non soltanto il giudizio, no, ma già l'intuizione originaria delle cose. Proviamo a ricordarci di come il mondo intero, quando il fatto che abbiamo raggiunto felicemente un obiettivo ci rallegra, assuma all'istante un colore sereno e un aspetto ridente, e di come, per contro, appaia fosco e tetro quando siamo oppressi da una pena; di come inoltre persino una cosa inanimata, che debba però diventare strumento di un qualche evento che noi detestiamo, sembri avere una fisionomia mostruosa: il patibolo, per esempio, la fortezza nella quale veniamo condotti, la borsa dei ferri di un chirurgo, la carrozza che porterà lontano l'amata, e così via; persino numeri, lettere, sigilli possono avere un ghigno raccapricciante<sup>6</sup> e agire su di noi come dei mostri spaventosi. Invece gli strumenti finalizzati alla soddisfazione dei nostri desideri, come per esempio la vecchia gobba che ci porta una lettera d'amore, l'ebreo con i luigi d'oro, la scala di corda che ci farà evadere, e così via, ci appaiono subito gradevoli

<sup>6</sup> [Non «guardarci sogghignando», come traduce *Supplementi* 1930, tomo II, p. 386; «guardarci», semmai.]

e amabili. Ora, come qui, quando la ripugnanza o l'attrazione sono marcate, la falsificazione della rappresentazione a opera della volontà è indiscutibile, analogamente essa è presente in grado minore in ogni oggetto che abbia anche solo un qualche lontano collegamento con la nostra volontà, vale a dire con la nostra propensione o con la nostra avversione. Solo quando la volontà, con i suoi interessi, ha sgomberato la coscienza e l'intelletto segue liberamente le sue proprie leggi e, come soggetto puro, rispecchia il mondo oggettivo, trovandosi pur tuttavia, sebbene non sia spronato da alcun volere, in una condizione di altissima tensione e di massima in forza del proprio impulso, solo allora il colore e la forma delle cose appaiono nel loro vero e pieno significato: è dunque solamente da una comprensione di questo genere che possono scaturire delle opere d'arte autentiche, il cui valore durevole e il plauso che sempre si rinnova derivano appunto dal fatto che esse solamente rappresentano la pura oggettività come ciò che sta alla base delle diverse intuizioni soggettive (e, come tali, deformate), come elemento comune a tutte loro e come l'unico che sta saldo, e che traspare come il tema comune di tutte quelle variazioni soggettive. Giacché certamente la natura che si para dinanzi ai nostri occhi si presenta in modi molto diversi nelle diverse teste; e ognuno la può riprodurre, vuoi col pennello, con lo scalpello, con le parole o con i gesti sulla scena, solamente così come la vede. Solo l'oggettività qualifica l'artista; essa è però possibile solamente laddove l'intelletto, distaccatosi dalla volontà che è la sua radice, fluttui liberamente e al tempo stesso però agisca con la massima energia.

Al giovane, il cui intelletto intuitivo opera ancora con energie fresche, la natura senza dubbio si presenta spesso in modo perfettamente oggettivo e perciò in tutta la sua bellezza. Ma il godimento alla vista di questo spettacolo viene a volte turbato dalla triste riflessione che gli oggetti presenti, pur così belli a vedersi, non hanno anche un legame personale con lui, | in forza del quale lo possano interessare e rallegrare: egli si aspetta infatti una vita che abbia l'aspetto di un interessante romanzo. «Dietro quello spuntone di roccia mi dovrebbe attendere, ben salda a cavallo, la schiera dei miei amici. – Presso quella cascata dovrebbe riposare la mia amata. – Questo edificio così bene illuminato dovrebbe essere la sua dimora e quella finestra incorniciata d'edera dovrebbe esser la sua. – Ma questo mondo così bello è per me un deserto!» e così via. Queste melanconiche fantasticherie giovanili aspirano propriamente a qualcosa che è addirittura contraddittorio. Giacché la bellez-

za con la quale quegli oggetti si presentano dipende precisamente dalla pura oggettività della loro visione, vale a dire dall'assenza di interesse, sí che se quel collegamento con la propria volontà, del quale il giovine sente dolorosamente la mancanza, sussistesse effettivamente, quella bellezza ne sarebbe subito annullata, e tutta la magia che ora gli procura piacere, sia pure mescolato a sensazioni dolorose, non esisterebbe affatto. Lo stesso vale del resto per qualsiasi età e per qualsiasi situazione: la bellezza d'un paesaggio che adesso c'incanta svanirebbe se noi ci trovassimo ad avere con esso un qualche legame personale del quale fossimo costantemente consapevoli. Tutto è bello solo sino a che non ci riguarda personalmente (non è qui in discussione la passione amorosa, bensí il godimento estetico). La vita non è mai bella: belle sono solo le immagini della vita, ossia ciò che di essa si riflette nello specchio trasfigurante dell'arte o della poesia, e in modo particolare quando siamo giovani e ancora non conosciamo la vita. Parecchi giovani si tranquillizzerebbero molto, se si riuscisse a far loro comprendere questo punto di vista.

Perché la vista della luna piena produce un effetto così benefico, tranquillizzante e edificante? Perché la luna è un oggetto dell'intuizione, mai del volere:

Le stelle, non le si desidera,  
si gioisce del loro splendore<sup>7</sup>.

Quella vista inoltre è sublime, vale a dire che ci dispone al sublime, poiché essa, senza alcun rapporto con noi, eternamente estranea alle vicende terrene, attraversa il cielo e vede tutto, ma senza alcuna partecipazione. Alla sua vista perciò la volontà, con i suoi continui bisogni, scompare dalla coscienza e la fa ridiventare una pura coscienza cosciente. Forse vi si mescola in aggiunta un sentimento, quello | di condividere questo spettacolo con milioni di persone: le loro differenze individuali in questo modo si estinguono, ed essi diventano in questa visione una cosa sola; il che contribuisce ad accrescere l'impressione del sublime. Quest'impressione viene rafforzata da ultimo anche dal fatto che la luna illumina senza riscaldare; sta certamente qui la ragione per cui la si chiama casta e la si è identificata con Diana. In conseguenza di tutta questa benefica impressione che essa esercita sul nostro spi-

<sup>7</sup> [«Die Sterne, die begehrt man nicht, | Man freut sich ihrer Pracht» (J. W. GOETHE, *Trost in Tränen* («Conforto tra le lacrime»), str. 7, vv. 25-26, in *Sämtliche Werke* cit., vol. II, p. 58).]



rito, la luna diventa a poco a poco la nostra amica del cuore, il che non si verifica invece mai con il sole, che noi, come accade con un benefattore eccessivamente splendido, non osiamo nemmeno guardare in faccia.

Come aggiunta a quel che si è detto nel § 38 del primo volume a proposito del godimento estetico che ci procurano la luce, i riflessi, i colori, trova qui spazio ancora l'osservazione seguente. La gioia assolutamente immediata, meccanica, ma anche indefinibile che suscitano in noi i colori quando sono rafforzati da riflessi metallici e di più ancora da trasparenze, come per esempio nel caso delle vetrate colorate, e di più ancora in quelle delle nubi e dei loro riflessi al tramonto del sole, dipende da ultimo dal fatto che qui si ottiene nel modo più semplice, cioè quasi per una necessità fisica, che la nostra partecipazione sia diretta per intero al conoscere, senza che la volontà venga in qualsiasi modo stimolata; con il che ci veniamo a trovare nello stato del puro conoscere, sebbene in questo caso esso, nell'essenziale, consista in una mera affezione della retina, la quale tuttavia, in quanto è in sé del tutto libera dal dolore o dal piacere, non viene in alcun modo stimolata direttamente dalla volontà, e dunque appartiene al puro conoscere.

## Capitolo 31<sup>1</sup>

### Il genio

L'attitudine predominante nei confronti di quella modalità conoscitiva che è stata descritta nei due capitoli precedenti e dalla quale scaturiscono tutte le opere autentiche dell'arte, della poesia e della filosofia stessa è propriamente ciò che indichiamo con il nome di genio. Dato che essa ha dunque come oggetto le idee (platoniche), e dato che queste ultime vengono colte non *in abstracto*, bensì solo *intuitivamente*, ecco che l'essenza del genio dovrà risiedere nella perfezione e nell'energia della conoscenza *intuitiva*. È per questo che sentiamo indicare come indiscutibili opere del genio quelle che provengono direttamente dall'intuizione e che all'intuizione direttamente si rivolgono, ossia le opere delle arti figurative e, subito dopo, quelle della poesia, la quale comunica le sue intuizioni attraverso la fantasia. Già qui, inoltre, si può notare la differenza tra il genio e il mero talento, la prerogativa del quale sta più nella maggiore versatilità e acutezza della conoscenza discorsiva piuttosto che di quella intuitiva. Chi ne è dotato pensa più rapidamente e più correttamente degli altri; il genio, invece, contempla un mondo diverso da quello che vedono tutti gli altri, anche se solo in ragione del fatto che il suo sguardo penetra più a fondo in quello stesso mondo che sta anche dinanzi a loro, poiché quel mondo si presenta nella sua testa in modo più oggettivo, e dunque con maggiore chiarezza.

L'intelletto è destinato a essere semplicemente il *medium* dei motivi; esso, di conseguenza, nelle cose non concepisce originariamente altro se non i loro rapporti – diretti, indiretti, possibili – con la volontà. Negli animali, nei quali ci si arresta quasi solo a quelli diretti, la faccenda si presenta proprio per questo con maggiore evidenza: ciò che non ha una relazione con la loro volontà per gli animali semplicemente non esiste. È per questo che, a volte, ci meravigliamo nel constatare che persino degli animali intelligenti

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce ai § 36 del primo volume.

non si avvedono affatto di cose che di per sé dovrebbero colpire la loro attenzione, per esempio del fatto che non manifestino alcuna sorpresa dinanzi a mutamenti vistosi della nostra persona o dell'ambiente in cui vivono. Nell'uomo normale si aggiungono poi effettivamente i rapporti indiretti con la volontà, e persino quelli possibili, la cui somma costituisce la parte essenziale delle cognizioni utili; anche in questo caso, però, la conoscenza si ferma ai rapporti. Proprio per questo le menti normali non raggiungono un'immagine del tutto pura e obiettiva delle cose, poiché la loro capacità intuitiva, non appena cessa di essere spronata e messa in movimento dalla volontà, subito si infiacchisce e diventa inattiva, in quanto non ha abbastanza energia per comprendere il mondo in modo puramente oggettivo, in forza della sua propria elasticità e disinteressatamente. | Dove invece questo accade, dove la forza rappresentativa del cervello ha un'eccedenza tale da riuscire a rappresentarsi disinteressatamente un'immagine del mondo esterno pura, chiara, oggettiva; un'immagine inutile per gli scopi della volontà, e nei gradi superiori addirittura molesta, e capace di diventare per essi nociva; dove tutto questo accade, lì è già presente quanto meno la predisposizione a quella anomalia alla quale diamo il nome di genio, un nome che significa che qui sembra attivarsi qualcosa di estraneo alla volontà, vale a dire di estraneo al nostro proprio io<sup>2</sup>, una sorta di *genius* che proviene dall'esterno. Se però vogliamo parlare in un modo che non sia metaforico, il genio consiste in questo: nel fatto che la capacità conoscitiva ha avuto uno sviluppo significativamente più forte di quanto sia richiesto dal servizio alla volontà, in funzione del quale solamente essa originariamente si è prodotta. Perciò, a rigore, la fisiologia potrebbe in certo qual modo annoverare questa eccedenza dell'attività cerebrale, e con essa del cervello stesso, tra i *monstris per excessum*, che essa, come è noto, classifica accanto ai *monstris per defectum* e a quelli *per situm mutatum*<sup>3</sup>. Il genio consiste dunque in una sovrabbondanza abnorme di intelletto, che può trovare il suo impiego solo se viene utilizzata per ciò che vi è di universale nell'esistenza; in questo modo essa si

<sup>2</sup> [In *Supplementi* 1930, tomo II, p. 390, manca il riferimento alla volontà.]

<sup>3</sup> [Rispettivamente: «anomalie per eccesso», «anomalie per difetto» e «per variazione del luogo». Nel § 13 della *Nascita della tragedia* Nietzsche descriverà la deformazione sovraccarica dell'istinto greco come «una vera mostruosità per defectum», come «un mostruoso defectus di ogni disposizione mistica» (F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, § 13; trad. it. di S. Giametta, in *Opere di F. Nietzsche*, Adelphi, Milano 1982<sup>3</sup>, vol. III.1, p. 91).]

dedica poi al servizio dell'intero genere umano, come l'intelletto normale si può dedicare al servizio del singolo individuo. Per far comprendere bene la cosa, si potrebbe dire che se l'uomo normale è fatto per due terzi di volontà e per un terzo di intelletto, il genio è fatto viceversa per due terzi di intelletto e per un terzo di volontà. Lo si potrebbe anche spiegare, in aggiunta, per mezzo di una similitudine ricavata dalla chimica: la base e l'acido di un sale neutro si differenziano l'una dall'altro per il fatto che la relazione tra il radicale e l'ossigeno è nell'una l'inversa che nell'altro. Infatti la base, o alcali, è tale in quanto in essa il radicale prevale sull'ossigeno, e l'acido è tale in quanto in esso a prevalere è l'ossigeno. Ebbene, l'uomo normale e il genio stanno, rispetto alla volontà e all'intelletto, precisamente in questo rapporto. Scaturisce da qui una differenza profonda tra loro, la quale è già visibile in tutto il loro essere, il loro agire, il loro operare, anche se più propriamente emerge nelle loro produzioni. Si potrebbe aggiungere ancora che nei due casi una differenza c'è: mentre quel completo contrasto fra le sostanze chimiche sta alla base della più forte affinità elettiva e | della loro attrazione reciproca, nel caso del genere umano di solito si riscontra che accade il contrario.

La prima manifestazione prodotta da questa eccedenza della forza conoscitiva si manifesta per lo più in quella conoscenza che è la più originaria ed essenzialmente fondamentale, vale a dire la conoscenza intuitiva, e fa sì che si riproduca in un'immagine: nascono così il pittore e lo scultore. In costoro, pertanto, la via tra la concezione geniale e la produzione artistica è la più breve; perciò la forma, nella quale si presentano in questo caso il genio e la sua attività, è la più semplice e la più facile a descriversi. Ciononostante è proprio qui che si rivela la fonte dalla quale traggono la loro origine tutte le creazioni autentiche, qualsiasi sia l'arte cui appartengono, anche nel caso della poesia e persino della filosofia, sebbene in questi casi l'andamento non sia così semplice.

Ci si ricordi qui del risultato conseguito nel primo volume, ossia che ogni intuizione è intellettuale e non meramente sensibile. Se a quel risultato si aggiunge la spiegazione che qui è stata data e, contemporaneamente, si tiene doverosamente conto del fatto che la filosofia del secolo scorso con l'espressione «forze inferiori dell'anima» designava la modalità intuitiva di conoscenza, ci renderemo conto che quando Adelung<sup>4</sup>, il quale era costretto

<sup>4</sup> [Il filologo tedesco Johann Christoph Adelung (1732-1806), autore di un *Wörterbuch*

a parlare la lingua del suo tempo, collocava il genio in «un notevole vigore delle forze inferiori dell'anima» non era in fondo così assurdo, né meritava il duro scherno con il quale Jean Paul lo cita nella sua *Propedeutica all'estetica*<sup>5</sup>. Per quanto l'opera di quest'uomo meraviglioso sia pregevole, debbo tuttavia osservare che sempre, quando lo scopo è una disamina teoretica e, in generale, l'insegnamento, un'esposizione condotta costantemente sul filo dell'ironia e che proceda unicamente per paragoni non può essere la più appropriata.

È però anzitutto all'intuizione che si dischiude e si manifesta, sebbene in modo ancora condizionato, la vera essenza delle cose. Tutti i concetti, tutto ciò che viene pensato, sono infatti solo astrazioni, ossia rappresentazioni parziali che provengono dall'intuizione e solo attraverso un mero processo di eliminazione. Ogni conoscenza profonda, persino la saggezza vera e propria, si radica nella comprensione intuitiva delle cose, come abbiamo mostrato in maniera esauriente nei supplementi al primo libro<sup>6</sup>. La via attraverso la quale ogni opera d'arte e ogni pensiero immortale hanno ricevuto la loro scintilla vitale è stata sempre quella di una concezione intuitiva. Ogni pensare originario accade per immagini. Dai concetti si producono invece le opere del mero talento, i pensieri meramente razionali, le imitazioni e in generale tutto ciò che è calcolato solamente in vista del bisogno e della contemporaneità.

Ora, però, se la nostra intuizione fosse sempre legata alla presenza reale delle cose, allora la materia di cui è costituita starebbe per intero in balia del caso, il quale raramente conduce vicino a noi le cose a tempo debito, raramente le ordina in modo opportuno e il più delle volte ce le presenta in esemplari assai imperfetti. C'è bisogno perciò della fantasia per completare tutte le immagini significative della vita, per ordinarle, raffigurarle, trattenerle e riprodurle a piacimento, a seconda che gli scopi di una conoscen-

*der hochdeutschen Mundart* in quattro volumi (Breitkopf, Leipzig 1793-1802) che era presente anche nella biblioteca di Schopenhauer (cfr. HN, V, n. 1274, p. 366) e del quale è oggi disponibile una riproduzione in facsimile su CD-rom (Directmedia, Berlin 2001). Schopenhauer si riferisce qui al suo *Über den deutschen Styl*, Voss, Berlin 1785 (ristampa anastatica, Olms, Hildesheim 1974).

<sup>5</sup> [Cfr. J. PAUL, *Vorschule der Ästhetik*, Friedrich Perthes, Hamburg 1804 (lo si legge oggi nel vol. I, 5 di ID., *Sämtliche Werke*, 6<sup>a</sup> ed. riveduta e corretta, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000); e ID., *Kleine Nachschule zur ästhetischen Vorschule*, in *Kleine Bücherschau*, Josef Max & Komp., Breslau 1825 (se ne veda l'edizione a cura di N. Miller, Hanser Verlag, München 1974). Schopenhauer si riferisce qui a *Vorschule der Ästhetik*, Parte I, Programma III, § 11.]

<sup>6</sup> [Cfr. in particolare il cap. 7.]

za approfondita e l'opera importante attraverso la quale essa viene comunicata lo richiedano. Dipende da questo il valore elevato della fantasia, la quale è per il genio uno strumento indispensabile. Giacché solo grazie ad essa il genio può, a seconda delle esigenze di coerenza delle sue figure, dei suoi versi o dei suoi pensieri, richiamare alla memoria ogni oggetto o evento in un'immagine viva e in questo modo attingere sempre nutrimento fresco dalla fonte originaria di ogni conoscenza, l'intuizione. Chi è dotato di fantasia è in grado, per dir così, di evocare gli spiriti i quali, al momento opportuno, gli manifestano quella verità che la nuda realtà effettiva delle cose presenta solo debolmente, solo raramente e in aggiunta, il più delle volte, fuori tempo. Chi è privo di fantasia, in confronto a lui, si trova nella situazione in cui, rispetto all'animale che è libero di muoversi o addirittura è alato, si trova la conchiglia cementata allo scoglio, la quale è costretta ad attendere quel che il caso le porta. Costui infatti non conosce altra intuizione che non sia quella reale sensibile: sino a che essa non arriva, egli rosicchia concetti e astrazioni, i quali sono però solo bucce e gusci, non il nocciolo della conoscenza. Costui non produrrà mai qualcosa di grande, eccezion fatta per il calcolo e la matematica. – Le opere delle arti figurative e della poesia, e ugualmente le *performances* del mimo, possono anche venire considerate come mezzi per sopperire alla mancanza di fantasia in chi di fantasia è privo, e per facilitarne invece l'uso in coloro i quali ne sono dotati.

| Sebbene dunque la modalità conoscitiva caratteristica ed essenziale del genio sia quella intuitiva, l'oggetto autentico di essa non sono tuttavia in alcun modo le singole cose particolari, bensì le idee (platoniche) che in esse si esprimono, la comprensione delle quali è stata analizzata nel capitolo 29. Vedere sempre nel particolare l'universale è precisamente il tratto fondamentale del genio, laddove l'uomo normale nel particolare riconosce invece solo il particolare come tale, dato che soltanto come tale esso appartiene alla realtà, a quella realtà che è la sola ad avere per lui un qualche interesse, vale a dire che soltanto come tale ha dei rapporti con la sua volontà. Il grado nel quale ciascuno nella singola cosa non tanto pensa, quanto addirittura vede non solo questa cosa, ma anche già un che di più o di meno generale, sino al grado generalissimo della specie, costituisce la misura della sua prossimità al genio. In modo corrispondente, inoltre, l'essenza delle cose in generale, quel che in esse vi è di universale, l'intero, è il vero e proprio oggetto del genio; l'indagine dei singoli fenomeni par-

ticolari è invece il campo di chi ha talento nelle scienze positive, l'oggetto delle quali è costituito propriamente sempre e solo dai rapporti reciproci tra le cose.

Continuiamo a tenere presente anche qui quello che abbiamo mostrato diffusamente nel capitolo precedente, ossia che la comprensione delle idee dipende dalla circostanza che il conoscente sia il soggetto puro della conoscenza, vale a dire che la volontà svanisca del tutto dalla coscienza. La gioia che proviamo alla lettura di molti canti di *Goethe* che ci mettono dinanzi agli occhi il paesaggio, o leggendo delle descrizioni della natura di *Jeane Paul*, dipende dal fatto che, attraverso di esse, diventiamo partecipi dell'oggettività di quegli spiriti, vale a dire della purezza con la quale in essi il mondo come rappresentazione si è separato dal mondo come volontà, distaccandosene quasi del tutto. – Dal fatto che la modalità conoscitiva del genio sia essenzialmente quella purificata da ogni volere e da ciò che è in rapporto con esso segue anche che le opere del genio non derivano dall'intenzione o dall'arbitrio: il genio è condotto ad esse da una necessità istintiva. Quello che chiamiamo il ridestarsi del genio, l'ora della consacrazione, l'istante dell'ispirazione, altro non è che il liberarsi dell'intelletto quando esso, una volta che si sia temporaneamente affrancato dal servizio della volontà, non sprofonda nell'inattività né si rilassa, bensì, per un breve lasso di tempo, agisce tutto da solo e per virtù propria. E allora che raggiunge il massimo della purezza e diventa il chiaro specchio del mondo; giacché, essendo completamente separato dalla sua origine, dalla volontà, esso è adesso il mondo come rappresentazione stessa concentrato in un'unica coscienza. È come se in questi momenti venisse generata l'anima delle opere immortali. Invece in ogni riflessione intenzionale l'intelletto non è libero, dato che la volontà lo guida e gli impone il suo tema.

L'impronta della mediocrità, l'espressione di volgarità che è stampata sulla grande maggioranza delle facce, dipende propriamente dal fatto che in esse è visibile la rigida subordinazione del loro conoscere al loro volere, la robusta catena che li lega l'uno all'altro, e l'impossibilità che ne consegue di concepire le cose altrimenti che in rapporto con la volontà e i suoi fini. Invece l'espressione del genio, la quale conferisce una palese aria di famiglia a tutti coloro che sono molto dotati, dipende dal fatto che in essa si legge chiaramente l'affrancamento, la manomissione dell'intelletto dalla servitù della volontà, il predominio del conoscere sul volere; e poiché tutte le pene provengono dal volere e il conoscere invece,

in sé e per sé, è sereno e alieno dal dolore, ecco che le loro fronti alte e il loro sguardo limpido e contemplativo, in quanto non sono sottoposti alla servitù della volontà e alle sue necessità, acquistano quell'aspetto di serenità profonda, quasi sovrumana, che a volte traspare e s'accorda assai bene con la melanconia degli altri tratti del volto, in particolare della bocca, sí che la loro espressione può essere felicemente definita con il motto di *Giordano Bruno*: «In tristitia hilaris, in hilaritate tristis»<sup>7</sup>.

La volontà, la quale è la radice dell'intelletto, s'opponesse a qualsiasi attività di quest'ultimo che sia indirizzata a qualcosa d'altro che non siano i fini che essa stessa si propone. Per questo l'intelletto è capace di una comprensione puramente oggettiva e profonda del mondo esterno solo quando si sia distaccato, quanto meno temporaneamente, da questa sua radice. Sino a quando rimane ancora legato ad essa, non è in alcun modo capace, con i propri mezzi, di agire, e cade invece in un sonno pesante ogni volta che la volontà (l'interesse) non lo risveglia e non lo mette in movimento. Quando questo accade, a ogni modo, l'intelletto è effettivamente capacissimo di riconoscere le relazioni tra le cose, in modo conforme all'interesse della volontà, come fa appunto una testa intelligente, che deve essere sempre anche una testa sveglia, vale a dire vivacemente stimolata dal volere; appunto per questo, però, esso non è capace di cogliere l'essenza puramente oggettiva delle cose. Giacché il volere e gli scopi lo rendono così unilaterale che nelle cose scorge solo ciò che li riguarda, mentre il resto in parte svanisce, in parte entra nella coscienza in modo falsato. Così, per esempio, un viaggiatore che sia incalzato dalla fretta e dall'ansia, vedrà il Reno con le sue rive solo come una riga di traverso e il ponte su di esso solo come una riga che la taglia. Nella testa dell'uomo preoccupato solo dei propri fini, il mondo si presenta come una bella contrada sulla mappa di un campo di battaglia. Certamente questi sono casi estremi, presi per amore di chiarezza; ma già solamente una sia pur minima stimolazione della volontà avrà come conseguenza una piccola, ma pur sempre analoga, falsificazione della conoscenza. Il mondo può presentarsi con il suo vero colore e nella sua vera forma, nel suo intero e corretto significato, solo quando l'intelletto, non occupato dal volere, fluttua liberamente

<sup>7</sup> [«Gioioso nella tristezza, triste nella gioia». È il motto della commedia di G. BRUNO, *Il candelaio*, Paris 1582 (se ne veda l'edizione curata da G. Bàrberi Squarotti, Einaudi, Torino 1964).]

sugli oggetti e, pur senza essere sollecitato dalla volontà, agisce in modo energico. Questo, non c'è dubbio, contrasta con la natura e la destinazione dell'intelletto, ossia è in certo qual modo contro natura, e proprio per questo è straordinariamente raro: è proprio qui tuttavia che si trova l'essenza del genio, e solamente nel genio quella condizione si ritrova in grado elevato e in modo duraturo, mentre negli altri si presenta solo in modo approssimativo e in via d'eccezione. Nel senso qui esposto assumo il punto di vista di Jean Paul, il quale (*Propedeutica all'estetica*, § 12) colloca l'essenza del genio nella riflessione consapevole<sup>8</sup>. L'uomo normale è infatti immerso nel vortice e nel tumulto della vita, cui appartiene in forza della propria volontà; il suo intelletto è pieno di cose e di fatti della vita, solo che lui, in senso oggettivo, non si avvede né di queste cose né della vita medesima; è come il commerciante che alla Borsa di Amsterdam percepisce perfettamente quello che dice il suo vicino, ma non ode affatto il brusio di tutta la Borsa, simile al rumoreggiare del mare, del che un osservatore che guardi da lontano non può che stupirsi. Al genio invece, il cui intelletto è distaccato dalla volontà, | ossia dalla persona, ciò che riguarda quest'ultima non copre il mondo e le cose stesse; egli piuttosto le scorge chiaramente, le percepisce in sé e per se stesse in un'intuizione oggettiva: in questo senso il genio è consapevolmente riflessivo.

È questa riflessione consapevole ciò che rende il pittore capace di riprodurre fedelmente sulla tela quella natura che ha davanti agli occhi, e al poeta di rievocare esattamente, per mezzo di concetti astratti, l'intuizione presente, che egli enuncia e porta in questo modo a una chiara coscienza, come anche di esprimere con le parole tutto quello che gli altri si limitano a sentire. – L'anima vive senza in alcun modo riflettere consapevolmente. Coscienza ne ha, vale a dire che riconosce se stesso e il proprio bene e il proprio male, come anche gli oggetti che li procurano. Ma la sua conoscenza rimane sempre soggettiva, non diventa mai oggettiva: tutto quello che si presenta in essa gli sembra si capisca da sé e non può perciò in alcun modo diventare per esso né un tema (oggetto di rappresentazione) né un problema (oggetto di meditazione). La sua coscienza è dunque del tutto immanente. Anche la coscienza dell'uomo comune possiede una conformazione in verità non identica, ma comunque simile alla loro, in quanto anche la percezione

<sup>8</sup> [Cfr. PAUL, *Vorschule der Ästhetik* cit., Parte I, Programma III. *Über das Genie.*]

che l'uomo comune ha delle cose e del mondo rimane in modo preponderante soggettiva e prevalentemente immanente. Percepisce le cose nel mondo, ma non il mondo; il proprio agire e il proprio soffrire, ma non sé medesimo. Ora, a mano a mano che, con infinite gradazioni, la chiarezza della coscienza si accresce, subentra in misura sempre maggiore la riflessione consapevole, e in questo modo si giunge a poco a poco sino al punto che alle volte, e sia pure di rado e daccapo con gradi di chiarezza estremamente diversi, la mente viene come attraversata da un lampo: «Che cos'è il Tutto?», o anche «Come è fatto propriamente?». La prima domanda, quando raggiunge un grado elevato di chiarezza e si presenta in modo insistente, produce il filosofo; l'altra, in modo analogo, produce l'artista o il poeta. È dunque per questo che l'alta vocazione dell'uno e degli altri ha la sua radice nella riflessione consapevole, la quale scaturisce anzitutto dalla chiarezza con la quale costoro si avvedono del mondo e di se stessi e giungono in questo modo a meditare su di esso. L'intero processo scaturisce però dal fatto che l'intelletto, in forza della sua preponderanza, si distacca alle volte dalla volontà, che esso era originariamente obbligato a servire.

| Le considerazioni sul genio che qui sono state proposte si ricollegano, completandola, all'esposizione contenuta nel capitolo 22 della sempre più profonda separazione della volontà e dell'intelletto che è percepibile nell'intera scala degli esseri. Tale separazione raggiunge il suo grado più elevato appunto nel genio; con esso si giunge sino al completo distacco dell'intelletto dalla sua radice, la volontà, così che l'intelletto si rende pienamente libero; è per questo che il mondo come rappresentazione giunge qui per la primissima volta alla perfetta oggettivazione.

Ecco adesso ancora alcune osservazioni a proposito dell'individualità del genio. – Già Aristotele aveva osservato, secondo Cicerone (*Tusculanae*, I, 33), che «omnes ingeniosos melancholicos esse»<sup>9</sup>; il che si riferisce senza dubbio al passo 30, 1 dei *Problemata* di Aristotele<sup>10</sup>. Anche Goethe dice:

<sup>9</sup> [«Tutti gli uomini di genio sono malinconici» (CICERONE, *Le Tusculane*, Libro I, 33, 80).]

<sup>10</sup> [Cfr. ARISTOTELE, *Problemata*, XXX, 1: «Gli uomini che si sono distinti nella filosofia, nella politica, nella poesia, nelle diverse arti sono tutti dei malinconici, e alcuni fino al punto da ammalarsi delle malattie dovute alla bile nera» (trad. it., con testo greco a fronte, di M. F. Ferrini, Bompiani, Milano 2002, p. 441). I *Problemata* sono una raccolta di questioni riguardanti argomenti diversi (medicina, biologia, fisica, botanica, ecc.) presentate sotto forma di domanda e risposta. Cfr. ARISTOTELE, *Problemata*; trad. it. *Problemi*, con testo originale a fronte, a cura di M. F. Ferrini, Bompiani, Milano 2002.]

Il mio ardore poetico era molto debole,  
sino a che andavo incontro al bene:  
al contrario bruciava come fiamma,  
quando fuggivo da un male incumbente.  
Delicata è la poesia, come l'arcobaleno,  
si staglia solo su un fondo scuro:  
si adatta per ciò al genio del poeta  
l'elemento della malinconia<sup>11</sup>.

Lo si può spiegare con il fatto che, dato che la volontà fa valere sempre di nuovo il suo dominio originario sull'intelletto, quest'ultimo riesce più facilmente a sottrarsi a quel dominio quando le condizioni personali sono sfavorevoli, perché si distoglie volentieri da circostanze avverse, in certo qual modo per distrarsi; e con quanta più energia si dirige ora verso l'estraneità del mondo esterno, tanto più facilmente diventa puramente oggettivo. Condizioni personali favorevoli agiscono in modo inverso. Nell'insieme e in generale, tuttavia, la melanconia attribuita al genio dipende dal fatto che la volontà di vivere, quanto più si trova a essere illuminata da un intelletto lucido, tanto più chiaramente avverte la miseria della propria condizione. – L'umore fosco che così spesso si nota negli spiriti altamente dotati ha il proprio emblema nel *M o n t e B i a n c o*, la cui vetta è quasi sempre coperta dalle nubi; quando però a volte, specialmente di primo mattino, il velo delle nubi si squarcia e il monte, arrossato dalla luce del sole, dalla sua altezza maestosa al di là delle nubi guarda giù, verso *C h a m o n i x*, ecco | una visione dinanzi alla quale ognuno nel profondo del cuore si commuoverà. Così anche il genio, il più delle volte melanconico, mostra a tratti quella serenità che ho descritto, che a lui solo è possibile e che scaturisce dalla più perfetta oggettività dello spirito, una serenità che si diffonde sulla sua fronte spaziosa come uno scintillio luminoso: «In tristitia hilaris, in hilaritate tristis»<sup>12</sup>.

Tutte le mezze calzette sono quello che sono, in ultima analisi, in quanto il loro intelletto, ancora troppo strettamente legato alla volontà, si mette all'opera solo se essa lo sprona, e resta perciò in tutto e per tutto al suo servizio. Conseguentemente essi non sono capaci di perseguire altri fini che non siano quelli personali.

<sup>11</sup> [«Meine Dichtergluth war sehr gering, | So lang ich dem Guten entgegenging: | Dagegen brannte sie lichterloh, | Wann ich vor drohendem Uebel floh. – | Zart Gedicht, wie Regenbogen, | Wird nur auf dunkeln Grund gezogen: | Darum behagt dem Dichergenie | Das Element der Melancholie» (J. W. GOETHE, *Sprichwörtlich*, vv. 309-16, in *Sämtliche Werke* cit., vol. II, p. 395).]

<sup>12</sup> [Cfr. p. 493, nota 7.]

Producono così cattivi quadri, poesie insulse, filosofemi approssimativi, assurdi, molto spesso pure disonesti, quando occorra, con affettata disonestà, raccomandarsi presso superiori altolocati. Tutto il loro agire e il loro pensare sono dunque personali. Costoro perciò riescono tutt'al più ad appropriarsi, in imitazioni di maniera, di ciò che vi è di esteriore, casuale e arbitrario nelle opere autentiche altrui, delle quali prendono dunque il guscio anziché il nocciolo, con la presunzione tuttavia di aver colto tutto di esse, e anzi di essere riusciti a superarle. Se, ciononostante, il fallimento diventa evidente, allora più d'uno spera di farcela alla fine lo stesso grazie alla propria buona volontà. Ma è proprio questa buona volontà a rendere la cosa impossibile, perché essa mette capo solo a fini personali: con fini di tal fatta, però, non si possono praticare sul serio né l'arte, né la poesia, né la filosofia. A costoro si adatta perciò perfettamente il modo di dire: mettono in luce se stessi. Non immaginano nemmeno che solamente un intelletto che si sia affrancato dal dominio della volontà e da tutti i suoi progetti e che sia pertanto libero di agire, rende capaci di produrre opere autentiche, poiché solo esso conferisce la vera serietà; e questo per loro è un bene, altrimenti si butterebbero a mare. – *L a b u o n a v o l o n t à* nella morale è tutto; nell'arte però è nulla: qui, come la parola stessa ci spiega<sup>13</sup>, quello che conta è *l' e s s e r e a r t e f i c i*<sup>14</sup>. – Tutto dipende, in ultima analisi, da dove risieda per l'uomo la *s e r i e t à* autentica. Per quasi tutti essa si trova esclusivamente nel proprio bene e in quello dei propri cari; essi perciò sono in condizione di promuovere questo bene e nient'altro, appunto perché nessun proposito, nessuno sforzo volontario e intenzionale può conferire, oppure surrogare, oppure ricollocare al posto giusto la vera, profonda, autentica serietà. Giacché essa rimane sempre là dove la natura l'ha posta; senza di essa, | però, tutto si può fare solo a metà. Perciò, per lo stesso motivo, spesso gli individui geniali si curano male dei loro interessi personali. Come un pendaglio di piombo riporta sempre daccapo un corpo nella posizione richiesta dal suo baricentro, che esso stesso determina, allo stesso modo quel che per l'uomo è veramente serio richiama la forza e l'attenzione del suo intelletto sempre là d o v e e s s o s i t r o v a: tutto il resto egli lo compie senza una ve-

<sup>13</sup> [L'inciso manca in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 397.]

<sup>14</sup> [Il testo originale ha *Können* (= essere capaci, essere in grado di fare, potere...) Dato che qui Schopenhauer sottolinea il nesso etimologico con *Kunst*, ho preferito tradurre con *essere artefici*.]

ra serietà. È per questo che soltanto quegli uomini rarissimi, anomali, la cui vera serietà non si trova in ciò che è personale e pratico, bensì in ciò che è oggettivo e teoretico, si trovano nella condizione di cogliere e in qualche modo di riprodurre ciò che vi è di essenziale nelle cose e nel mondo, ossia le verità supreme. Giacché una serietà di tal fatta, che si trova al di fuori dell'individuo, in ciò che è oggettivo, è essa stessa qualcosa di estraneo alla natura umana, qualcosa di innaturale, o propriamente di soprannaturale; e tuttavia è solamente grazie ad essa che un uomo è grande, ed è per questo che le sue creazioni vengono perciò, in modo conforme, ascritte a un genio diverso da lui che di lui si è impossessato. Per un uomo del genere il dipingere, il poetare, il pensare è il fine, per gli altri è il mezzo. Costoro vi ricercano il proprio tornaconto e, di regola, sono bene in grado di promuoverlo, dato che si conformano, pronti a mettersi al loro servizio, ai bisogni e ai capricci dei contemporanei: per questo vivono per lo più in buone condizioni, mentre il genio vive spesso in condizioni molto misere. Quest'ultimo sacrifica infatti il proprio bene personale allo scopo oggettivo: e non può fare altrimenti, poiché è lì che si trova quel che per lui è serio. Gli altri si comportano in modo opposto: per questo essi sono piccoli, mentre lui è grande. Ne consegue che la sua opera è destinata a tutti i tempi, ma il più delle volte comincia a essere riconosciuta solo dai posteri; gli altri invece vivono e muoiono con il loro tempo. Grande, in generale, è solo colui il quale, nel suo agire, sia esso pratico o teoretico, non ricerca il proprio tornaconto, bensì persegue solamente uno scopo oggettivo; e lo è ugualmente anche quando, nella vita pratica, questo scopo viene frainteso e persino quando, in conseguenza di ciò, dovesse apparire come un delitto. È il fatto che egli non ricerchi se stesso e il proprio tornaconto a renderlo, in qualunque circostanza, grande. Piccola è invece ogni attività diretta a fini personali, poiché colui il quale viene indotto ad agire da questi ultimi, riconosce e trova se stesso solo nella propria piccola, | insignificante persona. Chi è grande, invece, riconosce se stesso in ogni cosa e perciò nel Tutto: egli non vive, come quell'altro, solamente nel microcosmo, bensì e ancora di più nel macrocosmo. È appunto per questo che il Tutto gli sta a cuore, ed egli cerca di comprenderlo per rappresentarlo o per spiegarlo, oppure per operare praticamente in esso. Giacché il Tutto non gli è estraneo: sente che lo riguarda. È per questa estensione della sua

441

sfera che lo si chiama grande. Solo al vero eroe, in un qualche senso, e al genio compete questo sublime predicato, il quale dice che essi, andando contro la natura umana, non hanno ricercato il loro proprio tornaconto, né hanno vissuto per se stessi, bensì per tutti. Ora, come è manifesto che la stragrande maggioranza degli uomini è destinata a essere sempre piccola e non potrà mai essere grande, così non è possibile l'inverso, ossia che uno sia assolutamente, vale a dire sempre e in ogni istante, grande:

Giacché l'uomo è fatto di queste cose comuni,  
e chiama l'abitudine sua nutrice<sup>15</sup>.

Ogni grande uomo deve dunque perciò essere spesso solo un individuo, avere sott'occhio solo se stesso, e questo significa essere piccoli. Deriva da qui la giustissima osservazione secondo la quale nessun eroe rimane tale dinanzi al proprio cameriere, e non per il fatto che il cameriere non sia in grado di apprezzare l'eroe – come Goethe fa dire a Ottilia nelle *Affinità elettive* (parte II, cap. v)<sup>16</sup>.

Il genio è compenso a se stesso: giacché ciò che uno è di meglio, lo deve necessariamente essere per se stesso. «Chi è nato con un talento e per un talento, trova in esso la parte più bella della sua esistenza», dice Goethe<sup>17</sup>. Quando volgiamo lo sguardo verso un grande uomo del passato, noi non pensiamo: «Com'è fortunato a essere ancora oggi ammirato da tutti noi», bensì: «Come dev'essere stato felice nel godere immediatamente di uno spirito che ha lasciato tracce dalle quali i secoli hanno tratto conforto». Il valore non si trova nella gloria, bensì in ciò mediante cui la si consegue, e il piacere sta nel generare figli immortali. Perciò coloro i quali cercano di dimostrare la nullità della fama postuma in base al fatto che chi la consegue non ne sa nulla, sono paragonabili a un sapientone il quale, a un uomo che guarda con invidia un mucchio di gusci di ostriche | nel cortile del vicino, volesse molto

442

Dall'esposizione che ne abbiamo dato, risulta che l'essenza del

<sup>15</sup> [«Denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht, | Und die Gewohnheit nennt er seine Amme» (F. SCHILLER, *Wallensteins Tod*, atto I, scena IV, in ID., *Teatro*, trad. it. di B. Al-lason e M. Donatella Ponti, Einaudi, Torino 1969, p. 592).]

<sup>16</sup> [«Si dice che nessuno sia un eroe per il suo cameriere. Ma questo accade semplicemente perché l'eroe può essere riconosciuto soltanto dall'eroe. Il cameriere invece saprà probabilmente apprezzare i suoi simili» (J. W. GOETHE, *Le affinità elettive*, Parte II, cap. VI, trad. it., con testo originale a fronte, di P. Capriolo, Marsilio, Venezia 1999, p. 459).]

<sup>17</sup> [ID., *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Libro I, cap. XIV (il passo, diversamente tradotto, si trova nella trad. it. di B. Arzeni, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1970, p. 613).]

genio intanto è contronatura, in quanto consiste nel fatto che l'intelletto, la cui destinazione peculiare è di essere al servizio della volontà, si emancipa da questo servizio per agire in modo autonomo. Ne consegue che il genio è un intelletto divenuto infedele alla propria destinazione. Derivano da qui gli *inconvnienti* che ineriscono ad esso, alla trattazione dei quali ci apriamo adesso la strada mettendo a confronto il genio con le situazioni in cui l'intelletto prevale in modo meno netto.

L'intelletto dell'uomo normale, legato com'è strettamente al servizio della volontà, e quindi occupato propriamente in una mera assimilazione dei suoi motivi, lo si può considerare come il complesso dei fili con cui ciascuna di queste marionette viene messa in movimento nel teatro del mondo<sup>18</sup>. Ne scaturisce la serietà noiosa, posata, della maggior parte della gente, che è superata solo da quella degli animali, i quali non ridono mai. Si potrebbe invece paragonare il genio, col suo intelletto libero da vincoli, a un uomo vivo che si trovasse a recitare insieme alle grandi marionette del celebre teatro delle marionette di Milano; costui, in mezzo ad esse, sarebbe l'unico a rendersi conto dell'insieme e perciò gli farebbe piacere allontanarsi di tanto in tanto dalla scena per godersi lo spettacolo dai palchi: è questa la riflessività consapevole del genio. Ma persino l'uomo dotato di un'intelligenza e di una ragionevolezza fuori dal comune, quell'uomo che potrebbe quasi essere chiamato un saggio, è diversissimo dal genio precisamente per questo, perché il suo intelletto mantiene un orientamento *pratico*, si preoccupa della scelta dei fini e dei mezzi migliori, rimane perciò al servizio della volontà e ha conseguentemente un tipo di occupazione del tutto conforme alla sua natura. Quella serietà solida e pratica della vita che i Romani indicavano come *gravitas* presuppone che l'intelletto non rinunci al servizio della volontà per vagabondare qua e là in mezzo a ciò che non lo riguarda, e perciò non consente quella separazione tra l'intelletto e la volontà che è la condizione del *genio*. La mente accorta, anzi la mente eccezionalmente intelligente, quella adatta a realizzare grandi cose nella vita pratica, è tale proprio perché gli oggetti stimolano vivamente la sua volontà e la spronano alla ricerca incessante | dei loro rapporti e delle loro relazioni. Anche l'intelletto, in questo caso, è dunque indissolubilmente legato alla volontà. Alla mente di genio, invece, la manifestazione fenomenica del mondo è pre-

443

<sup>18</sup> [Per la metafora del teatro del mondo cfr. PLATONE, *Le leggi*, 804b.]

sente, nel suo modo oggettivo di concepirla, come una realtà che le è estranea, come un oggetto di contemplazione, che scaccia la sua volontà dalla coscienza. È intorno a questo punto che ruota la differenza tra l'attitudine per le *azioni* e quella per le *opere*. Quest'ultima esige oggettività e profondità di conoscenza, ed esse presuppongono la completa separazione dell'intelletto dalla volontà; la prima esige invece una conoscenza applicata, presenza di spirito e risolutezza, per le quali si richiede che l'intelletto si preoccupi ininterrottamente del suo servizio nei confronti della volontà. Dove il legame fra intelletto e volontà è sciolto, l'intelletto, deviato dalla sua destinazione naturale, trascurerà di servire la volontà; esso, per esempio, farà valere la propria emancipazione persino in caso d'emergenza, e non potrà fare a meno di intendere un ambiente che presenti una minaccia imminente per l'individuo alla luce della sua impressione pittorica. L'intelletto dell'uomo intelligente e ragionevole sta invece sempre in guardia, attento alle diverse circostanze e alle loro esigenze: costui deciderà e realizzerà perciò in tutte le situazioni ciò che è più opportuno, e di conseguenza non cadrà mai in quelle eccentricità, in quei passi falsi personali, in quelle vere e proprie stoltezze alle quali il genio è esposto per il fatto che il suo intelletto non rimane la guida e il guardiano esclusivo della sua volontà, ma è invece assorto, ora più ora meno, da ciò che è puramente oggettivo. Il contrasto in cui si trovano l'una rispetto all'altra le due specie del tutto diverse di attitudine che qui abbiamo descritto in modo astratto ce lo ha illustrato *Goethe* attraverso l'antagonismo fra Tasso e Antonio<sup>19</sup>. L'affinità spesso sottolineata tra genio e follia dipende appunto fondamentalmente da quella separazione dell'intelletto dalla volontà che è essenziale per il genio e tuttavia contro natura. Essa stessa non è comunque in alcun modo ascrivibile alla circostanza che il genio sia accompagnato da una volontà meno intensa, dato che esso è condizionato piuttosto da un carattere veemente e appassionato; va spiegata piuttosto con il fatto che, semplicemente, chi si distingue sul

<sup>19</sup> [Nel già citato *Torquato Tasso* (cfr. p. 368, nota 19). Nelle *Conversazioni con Goethe*, alla data del 6 maggio 1827, si legge: «Il discorso è venuto a cadere sul *Tasso* e sull'*idea* che Goethe aveva cercato di esprimere nel dramma. "*Idea?*" – ha esclamato Goethe, – proprio non saprei. Avevo la vita del Tasso, avevo la mia stessa vita, e mentre fondevo queste due singolari figure con le loro qualità, è nata in me l'immagine del Tasso, alla quale ho contrapposto, come antitesi prosaica, Antonio, per il quale non mi mancavano i modelli. Del resto la vita di corte e le storie d'amore erano uguali a Weimar e a Ferrara, sicché posso dichiarare a buon diritto che quest'opera è *carne della mia carne e sangue del mio sangue*» (J. P. ECKERMANN, *Conversazioni con Goethe*, trad. it. di A. Vigliani, Einaudi, Torino 2008, p. 494.)



444 piano pratico, l'uomo d'azione, possiede tutta intera e completa la quantità di intelletto | richiesta da una volontà energica, mentre alla maggior parte degli uomini manca persino questo; il genio consiste però in un vero e proprio eccesso di intelletto, del tutto abnorme, quale non è richiesto dal servizio di alcuna volontà. È appunto per questo che gli uomini capaci di produrre opere autentiche sono mille volte più rari degli uomini d'azione. Questa eccedenza abnorme dell'intelletto è proprio ciò grazie a cui quest'ultimo prende decisamente il sopravvento, si libera dalla volontà e poi, dimenticando la propria origine, agisce liberamente per sua propria forza ed elasticità; è da qui che scaturiscono le creazioni del genio.

Inoltre, però, proprio il fatto che il genio consiste nell'operare dell'intelletto libero, vale a dire emancipato dal servizio della volontà, ha come conseguenza che le sue produzioni non servano ad alcuno scopo utile. Che si tratti di musica o di filosofia, di pittura o di poesia, un'opera di genio non è qualcosa che abbia una qualche utilità. Essere inutile è una caratteristica delle opere del genio: è la loro patente di nobiltà. Tutte le altre opere dell'uomo sono dirette alla conservazione o alla semplificazione della nostra esistenza; soltanto quelle delle quali qui stiamo parlando non lo sono: solamente esse esistono di per se stesse e, in questo senso, vanno considerate come il fiore, o come il guadagno netto, dell'esistenza. È per questo che, quando godiamo di esse, ci si allarga il cuore, giacché in questo modo emergiamo dalla greve atmosfera del bisogno. In modo analogo, vediamo che anche in altri casi oltre a questo è raro che il bello si accompagni all'utile. Gli alberi alti e belli non danno frutti; gli alberi da frutto sono piccoli, brutti e storti. La rosa doppia del giardino non è fruttifera, mentre lo è quella piccola, selvatica e quasi priva di profumo. Gli edifici più belli non sono quelli utili: un tempio non è un'abitazione. Un uomo dalle doti spirituali elevate e rare, il quale sia costretto a occuparsi di faccende meramente legate all'utile per le quali sarebbe sufficiente la persona più comune, somiglia a un vaso prezioso, ornato di bellissime pitture, che venga utilizzato come casseruola: paragonare le persone utili alle persone di genio è come paragonare mattoni a diamanti.

445 L'uomo semplicemente pratico impiega dunque il proprio intelletto per ciò a cui la natura lo ha destinato, e cioè per la comprensione dei rapporti che le cose hanno in parte tra di loro, in parte con la | volontà dell'individuo conoscente. Il genio invece lo impiega in modo contrario alla sua destinazione, per cogliere l'essenza oggettiva delle cose. La sua mente perciò non appartiene a lui,

bensì al mondo, all'illuminazione del quale essa in qualche modo contribuisce. Di qui non possono non derivare, per l'individuo così privilegiato, molteplici i n c o n v e n i e n t i. Giacché il suo intelletto mostrerà quei difetti che non possono mancare in ogni strumento che venga utilizzato per qualcosa per cui non è fatto. In primo luogo esso sarà, per dir così, il servitore di due padroni<sup>20</sup>, in quanto a ogni occasione si svincolerà dal servizio corrispondente alla sua destinazione per seguire i suoi scopi precipui e, così facendo, pianterà in asso la volontà, spesso nei momenti meno opportuni, rendendo quindi l'individuo che possiede questa dote in misura maggiore o minore inadatto alla vita, al punto che il suo comportamento potrà ricordare a volte la follia. Poi, in virtù della sua accresciuta forza conoscitiva, vedrà nelle cose più l'universale che il particolare, laddove il servizio della volontà richiede principalmente la conoscenza del particolare. Quando però poi, all'occasione, quella forza conoscitiva cresciuta in modo abnorme si rivolgerà all'improvviso con tutta la sua energia alle faccende e alle miserie della volontà, allora essa le coglierà con eccessiva vivacità, vedrà il tutto a tinte troppo sgargianti, sotto una luce troppo violenta e smisuratamente ingrandito, ragion per cui l'individuo sarà indotto a estremizzare. Quel che segue servirà a chiarire meglio la cosa. Tutte le grandi produzioni teoretiche, in qualsiasi ambito, vengono realizzate grazie al fatto che il loro autore rivolge tutte le forze del suo spirito verso un unico punto, nel quale le fa convergere e le concentra in modo così forte, fermo ed esclusivo che tutto il resto del mondo per lui svanisce e il suo oggetto riempie per lui la realtà intera. Proprio questa notevole e violenta concentrazione, che fa parte dei privilegi del genio, si verifica a volte per lui anche nei confronti degli oggetti della realtà effettiva e delle faccende della vita quotidiana, oggetti e faccende che allora, condotti sotto un tale fuoco, ricevono un ampliamento così mostruoso da presentarsi come la pulce che, osservata al microscopio, assume la statura di un elefante. Da ciò deriva che gli individui molto intelligenti sono preda, a volte, per delle piccolezze, di | violenti affetti delle specie più diverse che restano incomprensibili agli altri, i quali li vedono afflitti, gioiosi, preoccupati, impauriti, incolleriti, e così via, per cose di fronte alle quali l'uomo di tutti i giorni rimarrebbe del tutto tranquillo. È dunque per questo che al genio

<sup>20</sup> [Forse un'eco di Matteo, 6, 24: «Nessuno può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete servire a Dio e a mammona».]

manca la sobrietà, la quale consiste appunto nel non vedere nelle cose altro da ciò che ad esse effettivamente compete, in modo particolare in relazione ai nostri possibili scopi: nessuna persona sobria, perciò, può essere un genio. Agli inconvenienti citati si unisce a questo punto ancora quell'eccessiva sensibilità che una vita nervosa e cerebrale cresciuta in modo abnorme porta con sé, unita per di più alla veemenza e alla passionalità del volere, che sono anch'esse condizioni del genio e che si presentano, sul piano fisico, nella forma dell'energia del battito cardiaco. Da tutto questo è molto facile che derivino quell'esaltazione dello stato d'animo, quella veemenza degli affetti, quei repentini mutamenti d'umore, nei quali la melanconia è predominante, che Goethe ci ha messo davanti agli occhi nella figura di Tasso. Quale ragionevolezza, quale quieta padronanza di sé, quale compiuta visione d'insieme, quale completa sicurezza e regolarità nel comportamento mostra l'uomo normale ben dotato, a confronto della condizione ora assorta e sognante, ora appassionata ed eccitata dell'uomo di genio, il cui tormento interiore è il grembo di opere immortali. A tutto questo si aggiunge ancora che il genio vive essenzialmente in solitudine. È troppo raro per avere la possibilità di incontrare facilmente altri simili a lui, e troppo diverso dagli altri per essere il loro compagno. In loro predomina il volere, in lui il conoscere: perciò le loro gioie non sono le sue e le sue non sono le loro. Essi sono esseri soltanto morali e hanno relazioni soltanto personali; egli è allo stesso tempo un puro intelletto che, come tale, appartiene all'umanità intera. Il corso dei pensieri di un intelletto che si sia distaccato dal suolo materno, della volontà, e che solo a periodi faccia ritorno ad esso giungerà ben presto a distinguersi quasi del tutto da quello dell'intelletto normale, che se ne sta saldamente attaccato al suo tronco. Per questo, e per la diseguaglianza del passo, costui non è adatto al pensare comune, vale a dire alla conversazione con gli altri: costoro troveranno in lui e nella sua schiacciante superiorità tanta poca gioia quanto poca lui ne troverà in essi. Essi si troveranno perciò maggiormente a loro agio con i propri simili, e anche lui preferirà intrattenersi con i propri simili, sebbene ciò di regola sia possibile solo attraverso le opere che ci hanno lasciato. Chamfort ha perciò davvero ragione quando in proposito dice: «Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités»<sup>21</sup>. La sorte più fortunata che può

447

<sup>21</sup> [«Pochi vizi vietano ad un uomo di avere tanti amici, quanto il possedere qualità

arridere al genio è quella di essere dispensato dalle faccende pratiche, che non sono il suo elemento, e di avere tempo libero per le proprie creazioni. Da tutto questo si ricava che il genio, anche se può rendere molto felice chi ne è dotato nelle ore in cui, abbandonandosi ad esso, si delizia senza ostacoli nel godimento che esso gli procura, pur tuttavia non è in alcun modo adatto ad assicurargli un'esistenza felice; piuttosto è vero il contrario. Questo è confermato anche da quel che si ricava dalle biografie. A ciò si aggiunge ancora un'incongruenza nei confronti del mondo esterno, in quanto il genio, nelle sue attività e nelle sue produzioni, si trova il più delle volte in contraddizione e in lotta con il proprio tempo. Gli uomini dotati di mero talento giungono sempre a tempo debito: essi infatti, essendo stimolati dallo spirito del loro tempo e prodotti dal suo bisogno, sono anche capaci di soddisfare proprio tale bisogno. Intervengono perciò nel progresso culturale dei loro contemporanei o al graduale avanzamento di una scienza particolare: ne ricevono in cambio ricompensa e successo. Per la generazione successiva, tuttavia, le loro opere non risulteranno più fruibili: esse dovranno essere rimpiazzate da altre, che peraltro non mancheranno di fare la loro comparsa<sup>22</sup>. Il genio, viceversa, incrocia il proprio tempo al modo in cui una cometa incrocia le orbite dei pianeti, al cui ordine ben regolato e calcolabile il suo corso del tutto eccentrico risulta estraneo. Egli non può pertanto intervenire nella regolarità del progresso culturale del tempo presente, ma getta invece molto lontano le sue opere, lungo la strada che gli sta dinanzi (come l'*imperator* che, votandosi alla morte, lanciava il suo giavellotto tra i nemici) e dalla quale il tempo le dovrà poi recuperare. Il suo rapporto con gli uomini di talento, i quali nel frattempo raggiungono le vette del successo, potrebbe essere espresso dalle parole dell'Evangelista: «Ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὐπω πάρεστιν ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτε ἐστὶν ἑτοιμὸς» (*Giovanni* 7, 6)<sup>23</sup>. – Il talento può realizzare ciò che oltrepassa l'altrui capacità di realizzazione, non però la loro capacità di apprensione: trova perciò subito i suoi estimatori. Quel che il genio realizza, viceversa,

448

troppo eccellenti» (N. CHAMFORT, *Maximes*, cap. II, in *Œuvres*, Paris 1795, vol. II, p. 25; trad. it. di N. Renda e G. Bonazzi, in *Massime e pensieri*, Utet, Torino 1965, parte I, massima 94, p. 54).]

<sup>22</sup> [Non «le quali poi a loro volta neanche resistono», come propone *Supplementi* 1930, tomo II, p. 404.]

<sup>23</sup> [«Il mio tempo non è ancora venuto, ma il tempo vostro è sempre pronto» (*Giovanni*, 7, 6; trad. it. in *La Bibbia concordata. Nuovo Testamento*, Mondadori, Milano 1982, p. 251).]

si spinge al di là non solo dell'altrui capacità di realizzazione, bensì anche al di là della loro capacità di apprensione: gli altri perciò non si accorgono di lui immediatamente. Il talento è come un tiratore che colpisce un bersaglio che gli altri non sono in grado di raggiungere; il genio è come chi ne colpisca uno che gli altri non riescono nemmeno a vedere: è per questo che essi ne hanno notizia solo indirettamente, e dunque tardi, e che anche allora l'accetteranno solo come una credenza, una fede. In questo senso Goethe, nella lettera pedagogica, dice: «L'imitazione ci è innata, quel che bisogna imitare non si riconosce facilmente. È raro trovar cosa eccellente, più raro apprezzarla»<sup>24</sup>. E Chamfort dice: «Il en est de la valeur des hommes comme de celle de diamans, qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-delà cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs»<sup>25</sup>. Anche Bacon e da Verulamio aveva già espresso il concetto: «Infimarum virtutum, apud vulgus, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus» (*De augmentis scientiarum*, Libro VI, cap. III)<sup>26</sup>. Già, potrebbe obiettare qualcuno, *apud vulgus!* – A costui debbo però venire in aiuto con l'assicurazione di Machiavelli: «Nel mondo non è se non volgo»<sup>27</sup>. E anche Tilton (*Della gloria*)<sup>28</sup> osserva che di solito si appartiene alla gran massa degli uomini comuni più di quanto si creda. Una conseguenza di questo tardivo riconoscimento delle opere del genio è che solo raramente esse possono essere gustate dai loro contemporanei, e quindi nella freschezza di colorito che è data loro dall'attualità e dalla presenza; invece, come i fichi e i datteri, vengono gustate più quando sono secche che quando sono fresche.

Se ora, infine, consideriamo ancora il genio dal punto di vista somatico, lo troviamo condizionato da diverse qualità anatomiche

<sup>24</sup> [J. W. GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Libro VII, cap. IX; trad. it. cit., p. 834.]

<sup>25</sup> [«Il valore degli uomini è come quello dei diamanti che, fino ad un certo grado di grossezza, purezza e perfezione, hanno un prezzo fisso e definito, ma che, al di là di quel grado, restano senza prezzo e non trovano compratori» (CHAMFORT, *Maximes*, cap. II, GF, Paris 1968, p. 75. Schopenhauer cita però il passo da *Œuvres. Recueilles et publiées par un de ses amis*, Paris 1795, vol. II, p. 18 (cfr. HN, V, n. 1607, p. 442).]

<sup>26</sup> [«Il volgo loda le più basse virtù, ammira le mediane, ma è incapace di comprendere quelle sublimi» (F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, Libro VI, cap. III, IX, esempio di antitesi: *Lode e reputazione*; trad. it. *Della dignità e del progresso delle scienze*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1965, p. 338).]

<sup>27</sup> [In italiano nel testo. Il passo si trova nel capitolo XVIII del *Principe*.]

<sup>28</sup> [Cfr. L. THILO, *Über den Ruhm*, Halle, Hemmerde-Schwetschke 1803, p. 392.]

e fisiologiche che, pur essendo di rado perfette quando sono presenti singolarmente, e ancora più raramente quando si ritrovano tutte insieme, sono ciononostante tutte dei requisiti indispensabili; si spiega così perché il genio si presenti solo come un'eccezione del tutto singolare, quasi portentosa. La condizione fondamentale è una preponderanza abnorme della sensibilità sull'irritabilità e sulla forza riproduttiva e, il che aggrava la cosa, in un corpo maschile (le donne possono avere un notevole talento, ma non il genio, giacché esse rimangono sempre soggettive). Inoltre il sistema cerebrale deve risultare completamente separato, grazie a un perfetto isolamento, dal sistema gangliare, in modo tale che stia in perfetta contrapposizione con quest'ultimo; in questo modo il cervello può condurre in modo molto deciso, separato, energico, indipendente, la sua vita da parassita dell'organismo. Certo, in questo modo esso finirà per avere effetti negativi sul resto dell'organismo e per logorarlo prematuramente con la vita più intensa e la sua incessante attività, ove non possieda anche quest'ultimo una forza vitale energica e non abbia una buona costituzione: anche quest'ultima appartiene dunque alle condizioni del genio. Anzi, serve persino uno stomaco buono, in ragione della stretta connessione specifica che sussiste tra quest'organo e il cervello. Il cervello deve comunque avere principalmente uno sviluppo e una grandezza fuori dal comune, in particolare per quel che concerne la larghezza e l'altezza; la profondità sarà invece inferiore e, rispetto al cervelletto, il cervello risulterà preponderante in modo abnorme. Una grande importanza ce l'ha senza dubbio la sua forma, nell'insieme e nelle parti che lo costituiscono, solamente che per determinarla con esattezza le nostre cognizioni non sono ancora sufficienti, anche se riconosciamo con facilità la forma di un cranio che fa presagire un'intelligenza nobile ed elevata. La tessitura della massa cerebrale deve avere una finezza e una perfezione estreme e deve essere costituita della sostanza nervosa più pura, raffinata, delicata, eccitabile; e certo anche il rapporto quantitativo fra materia bianca e materia grigia deve avere un'influenza decisiva; anche in questo caso, però, non siamo in grado di determinarla con precisione. A ogni modo, il verbale dell'autopsia condotta sul cadavere di Byron<sup>29</sup> afferma che in lui la materia bianca aveva un rappor-

<sup>29</sup> Nelle *Medwin's Conversations of L. Byron*, p. 333. [Si tratta del *Journal of the conversation of Lord Byron, noted during a residence with his lordship at Pisa in the years 1821 and 1822*, London 1824.]

to straordinariamente forte con quella grigia, e che il suo cervello pesava sei libbre. Il cervello di Cuvier pesava cinque libbre. Un cervello normale ne pesa tre. – Di contro alla preponderanza del cervello, il midollo spinale e i nervi debbono essere straordinariamente sottili. Un cranio bene arcuato, alto e largo, costituito da una massa ossea sottile, deve proteggere il cervello senza comprimerlo in alcun modo. Questa conformazione complessiva del cervello e del sistema nervoso è la parte che si eredita | dalla madre; su questo torneremo nel libro seguente. Tale conformazione è però del tutto insufficiente a produrre il fenomeno del genio se ad essa non si aggiunge, come eredità paterna, un temperamento vivace, appassionato, che sul piano somatico si traduce in un'energia straordinaria del cuore e, conseguentemente, della circolazione sanguigna, soprattutto in direzione della testa. Giacché in questo modo si accresce quel turgore caratteristico del cervello in forza del quale esso preme contro le proprie pareti; per questo esso schizza fuori da ogni apertura che venga prodotta da una qualche ferita; in secondo luogo il cervello riceve da un'adequata forza cardiaca quel movimento interno che differisce dal suo continuo sollevarsi e abbassarsi a ogni respiro ed è costituito da uno scuotimento dell'intera massa cerebrale a ogni pulsazione delle quattro arterie cerebrali, e la cui energia deve essere proporzionale al suo accrescimento quantitativo: questo movimento è del resto, in generale, condizione indispensabile della sua attività. Appunto per questo tale attività è favorita da una bassa statura e in modo particolare da un collo corto, perché il sangue, percorrendo la via piú breve, giunge al cervello con maggiore energia: è per questo che gli spiriti grandi raramente hanno una grande corporatura. Questa brevità della via, a ogni modo, non è indispensabile: Goethe, per esempio, aveva un'altezza superiore alla media. Quando però manca tutta quella condizione relativa alla circolazione sanguigna e quindi proveniente dal padre, allora la conformazione favorevole del cervello, proveniente dalla madre, produrrà tutt'al piú un talento, un'intelligenza fina, la quale verrà poi sostenuta dal temperamento flemmatico che subentrerà: un genio flemmatico è però impossibile. Questa condizione del genio, proveniente dal padre, ci consente di spiegare molti dei difetti del suo temperamento che abbiamo descritto sopra. Se invece questa condizione è presente senza la prima, ossia se si accompagna a un cervello di costituzione ordinaria o senz'altro cattiva, essa allora darà vivacità senza spirito, calore senza luce, produrrà degli esaltati, uomini insopportabilmente inquieti e

450

petulanti. Che di due fratelli solo uno abbia genio, e che per lo piú si tratti del maggiore, come per esempio nel caso di Kant, si spiega anzitutto con la circostanza che solo quando lui è stato generato il padre si trovava ancora nell'età della forza e della passionalità; anche l'altra condizione, quella che deriva dalla madre, può tuttavia essere ostacolata dal verificarsi di circostanze sfavorevoli.

| Debbo qui aggiungere ancora un'osservazione particolare a proposito del carattere infantile del genio, vale a dire a proposito di una certa somiglianza che sussiste tra il genio e l'età infantile. Nell'infanzia infatti, come nel genio, il sistema cerebrale e il sistema nervoso sono decisamente predominanti, giacché il loro sviluppo precede di gran lunga quello del resto dell'organismo, sí che già al settimo anno di età il cervello ha raggiunto la completezza quanto a estensione e a massa. Già Bichat<sup>30</sup> perciò dice: «Dans l'enfance le système nerveux, comparé au musculaire, est proportionnellement plus considérable que dans tous les âges suivants, tandis que, par la suite, la plupart des autres systèmes prédominant sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfans» (*De la vie et de la mort*, art. 8, § 6)<sup>31</sup>. L'apparato genitale incomincia invece a svilupparsi molto tardi, ed è solo con l'età virile che l'irritabilità, la riproduzione e le funzioni genitali raggiungono tutta la loro potenza e prendono poi di regola il sopravvento sulle funzioni cerebrali. Si spiega così perché i fanciulli, in generale, siano così intelligenti, ragionevoli, desiderosi di sapere e facili ad apprendere, e anzi, nell'insieme, meglio disposti e piú adatti degli adulti a tutte le occupazioni teoretiche: essi hanno infatti, in conseguenza di quel processo di sviluppo, piú intelletto che volontà, vale a dire piú intelletto che inclinazione, brama, passione. Giacché intelletto e cervello sono una cosa sola, e del pari l'apparato genitale è una cosa sola con la piú violenta di tutte le brame: è per questo che l'ho definito il punto focale della volontà. Proprio perché la funesta attività di questo apparato sta ancora sonnecchiando, mentre quella del cervello è già al culmine della vivacità, la fanciullezza è il tempo dell'innocenza e della felicità, il paradiso della vita, l'Eden perduto al quale volgiamo lo

451

<sup>30</sup> [Cfr. p. 268, nota 6.]

<sup>31</sup> [«Nell'infanzia il sistema nervoso, rispetto a quello muscolare, ha proporzionalmente delle dimensioni piú considerevoli che in tutte le età successive, mentre, in seguito, la maggior parte degli altri sistemi saranno prevalenti rispetto ad esso. Si sa che, per vedere bene i nervi, si scelgono sempre i bambini» (M. F. X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Brosson, Gabon et Cie., Paris 1805).]

sguardo nostalgico per tutto il resto della nostra esistenza. La base di quella felicità sta però nel fatto che nella fanciullezza tutta la nostra vita si trova assai più nel conoscere che nel volere; una condizione, questa, che per di più è sostenuta anche dall'esterno grazie alla novità di tutti gli oggetti. È per questo che il mondo, nello splendore del mattino della vita, ci sta dinanzi così fresco, così magicamente scintillante, così attraente. I piccoli desideri, le inclinazioni ancora incerte e le preoccupazioni insignificanti dell'infanzia sono solo un debole contrappeso di quella | preponderante attività conoscitiva. Lo sguardo innocente e chiaro dei bambini, che ci ristora e che a volte, in alcuni di essi, giunge a quell'espressione sublime, contemplativa con la quale Raffaello ha esaltato le teste dei suoi angeli, si spiega con quanto si è detto. Le facoltà spirituali si sviluppano pertanto assai prima dei bisogni che sono destinate a servire; e qui come dappertutto la natura opera in modo molto opportuno. Giacché, in questo periodo di tempo in cui l'intelligenza predomina, l'uomo fa gran provvista di conoscenze che gli serviranno per quei bisogni futuri che per il momento gli sono ancora estranei. Il suo intelletto è perciò adesso incessantemente attivo, si appropria avidamente di ogni fenomeno, ci medita sopra e lo immagazzina con cura per il tempo a venire, simile in questo all'ape, la quale accumula molto più miele di quanto ne possa consumare, presagendo bisogni futuri. È certo che tutto quel che l'uomo acquisisce in intelligenza e conoscenza sino all'inizio della pubertà è, preso nell'insieme, più di tutto quello che imparerà successivamente, per quanto sapiente egli possa diventare: quella, infatti, costituisce la base fondamentale di tutte le conoscenze umane. Fino a quel momento nel corpo infantile predomina la plasticità, le cui forze più tardi, una volta che avrà portato a termine la sua opera, si riverseranno, trasferendosi in esso, nel sistema genitale, ragion per cui, con la pubertà, dapprima si fa sentire l'impulso sessuale e poi, gradualmente, la volontà prende il sopravvento. Ecco che allora all'infanzia, prevalentemente teoretica, desiderosa di apprendere, subentra un'adolescenza inquieta, a volte tempestosa, a volte malinconica, che a sua volta trapassa poi nella veemenza e nella serietà dell'età adulta. È proprio perché nel fanciullo manca quella spinta funesta che il suo volere è così moderato e subordinato al conoscere, il che produce quel carattere di innocenza, intelligenza e ragionevolezza che è così tipico dell'infanzia. In che cosa consista la somiglianza tra l'infanzia e il genio, a questo punto non c'è quasi più bisogno di dirlo:

nella sovrabbondanza delle forze conoscitive rispetto ai bisogni della volontà e nel predominio, che ne deriva, dell'attività puramente conoscitiva. In effetti ogni bambino è in certo qual modo un genio, e ogni genio è in certo qual modo un bambino. L'affinità tra i due si mostra anzitutto nell'ingenuità e nella sublime semplicità che è un tratto fondamentale del genio | autentico: essa viene messa in luce inoltre anche da diversi altri tratti, ragion per cui è certo che al carattere del genio appartiene una certa dose di infantilismo. Nelle *Notizie su Goethe* di Riemer (vol. I, p. 184)<sup>32</sup> viene ricordato che Herder e altri esprimono ripetutamente la loro disapprovazione per il fatto che Goethe fosse un eterno adulto bambino: avevano certamente ragione di dirlo, non di disapprovarlo. Anche di Mozart si è detto che rimase per tutta la vita un bambino (Nissen, *Biografia di Mozart*, pp. 2 e 529)<sup>33</sup>. Il necrologio di Schlichtegroll (del 1791, vol. II, p. 109)<sup>34</sup> dice: «Nella sua arte divenne presto un uomo; in tutte le altre faccende, però, rimase sempre un bambino». Ogni genio è già per questo un adulto bambino, perché guarda al mondo come a una realtà estranea, come a uno spettacolo, e perciò con un interesse puramente oggettivo. Di conseguenza egli, al pari dei bambini, non possiede quella serietà arida che hanno le persone comuni, in quanto queste ultime non sono capaci di alcun altro interesse che non sia quello soggettivo e vedono nelle cose sempre dei meri motivi per il loro agire. Chi non rimane per tutta la vita in certo qual modo un adulto bambino e diventa invece un uomo serio, positivo, assolutamente posato e ragionevole, potrà anche essere un bravo, utilissimo cittadino di questo mondo, ma non potrà mai essere un genio. Difatti il genio è tale per il fatto che quella prevalenza del sistema sensibile e dell'attività conoscitiva, che durante l'infanzia è qualcosa di naturale, in lui si conserva, in modo anomalo, per tutta la vita e diventa quindi qualcosa di permanente. Una traccia di essa, a onor del vero, si protrae sino all'adolescenza anche in diversi uo-

<sup>32</sup> [Il filologo e storico della letteratura Friedrich Wilhelm Riemer (1774-1845) pubblicò le *Mitteilungen über Goethe* («Notizie su Goethe»), che qui Schopenhauer cita, nel 1841 a Berlino, presso l'editrice Duncker und Humbolt; l'opera venne ripubblicata nel 1921 (Insel Verlag, Leipzig).]

<sup>33</sup> [Cfr. G. N. VON NISSEN, *Biographie W. A. Mozart's* («Biografia di W. A. Mozart»), Breitkopf und Härtel, Leipzig 1828 (ristampa in facsimile, Olms, Hildesheim 1984).]

<sup>34</sup> [Adolf Heinrich Friedrich von Schlichtegroll (1764-1822) fu il primo biografo di Mozart. Schopenhauer si riferisce qui all'opera *Nekrolog der Deutschen* («Necrologi dei Tedeschi»), 1790-1806, segnatamente al *Nekrolog Mozarts* («Necrologio di Mozart»), contenuto in *Nekrolog auf das Jahr 1791*, 2 voll. (ristampa in facsimile, Olms, Hildesheim 1983).]

mini comuni; perciò diversi studenti, per esempio, hanno ancora, inconfondibili, delle aspirazioni puramente spirituali e una geniale eccentricità. Solamente che la natura rientra poi nei suoi binari: costoro si rinchiodano nel bozzolo e ne escono, in età adulta, come filistei incarnati, reincontrando i quali negli anni a venire non potremo non spaventarci. – Sull'intero processo qui esposto si basa anche la bella osservazione di Goethe: «I bambini non mantengono mai ciò che promettono; i giovani molto di rado, e se serbano fede alla parola data, è il mondo a non serbarla con loro» (*Le affinità elettive*, Parte I, cap. x)<sup>35</sup>. Quel mondo, s'intende, che dopo averle tenute alte, impone poi le corone di merito a coloro i quali si fanno strumento delle sue basse intenzioni o che lo fanno ingannare. – In conformità | a quel che si è detto, così come si dà una bellezza che dipende soltanto dalla giovane età e che quasi tutti possiedono almeno una volta nella vita (*beauté du diable*)<sup>36</sup>, allo stesso modo si dà anche un'intellettualità specificamente giovanile, una certa quale essenza spirituale che è propensa e adatta ad apprendere, comprendere, imparare, e che tutti possiedono durante l'infanzia e qualcuno anche durante la giovinezza, ma che più tardi va perduta, proprio come la bellezza. Solo in pochissimi casi, gli eletti, l'una e l'altra cosa si mantengono per tutta la vita, così anche in tarda età ne resta ancora una traccia visibile: sono questi gli uomini veramente belli e quelli veramente geniali.

Il predominio, che qui abbiamo preso in esame, del sistema nervoso cerebrale e dell'intelligenza nel corso dell'infanzia, insieme al loro ritrarsi nell'età matura trovano una delucidazione e una conferma importanti nel fatto che, nella specie animale che è più vicina all'uomo, quella delle scimmie, si ritrova a un livello sorprendente la medesima situazione. È stato a poco a poco accertato che l'intelligentissimo orangutan è un giovane pongo<sup>37</sup> che, una volta diventato adulto, perde la forte somiglianza con il volto dell'uomo e allo stesso tempo perde la sua sorprendente intelligenza, in quanto la parte inferiore, quella animalesca, del viso si ingrossa, la fronte s'abbassa di conseguenza, e delle grandi *cristae*<sup>38</sup>, dovute alla disposizione dei muscoli, conferiscono al cranio una forma animalesca; l'attività del sistema nervoso diminuisce e, al

<sup>35</sup> [GOETHE, *Le affinità elettive* cit., pp. 155-56.]

<sup>36</sup> [La bellezza del diavolo.]

<sup>37</sup> [I pongidi sono una famiglia di scimmie catarrine delle foreste asiatiche e africane.]

<sup>38</sup> [Creste.]

suo posto, si sviluppa una straordinaria forza muscolare la quale, essendo sufficiente alla conservazione dell'animale, rende ora superflua quella grande intelligenza. Particolarmente importante è ciò che ha detto in proposito Friedrich Cuvier<sup>39</sup> e che Flourens<sup>40</sup> ha commentato in una recensione alla sua *Histoire naturelle* che si può leggere nel numero del settembre 1839 del «Journal des Savans» e che è anche stata stampata separatamente, con alcune aggiunte, sotto il titolo *Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, par Flourens*, 1841. Qui, a p. 50, si dice: «L'intelligence de l'orang-outang, cette intelligence si développée, et développée de si bonne heure, décroît avec l'âge. L'orang-outang, lorsqu'il est jeune, nous étonne par sa pénétration, par sa ruse, par son adresse; l'orang-outang, devenu adulte, sn'est plus qu'un animal grossier, brutal, intraitable. Et il en est de tous les singes comme | de l'ourang-outang. Dans tous, l'intelligence décroît à mesure que le forces s'accroissent. L'animal qui a le plus d'intelligence, n'a toute cette intelligence que dans le jeune âge»<sup>41</sup>. – Più avanti, a p. 87: «Les singes de tous les genres offrent ce rapport inverse de l'âge et de l'intelligence. Ainsi, par exemple, l'Entelle (espèce de guenon du sous-genre des Semnopitèques et l'un des singes vénérés dans la religion des Brame) a, dans la jeune âge, le front large, le museau peu saillant, le crâne élevé, arrondi, etc. Avec l'âge le front disparaît, recule, le museau proémine; et le moral ne change pas moins que le physique: l'apathie, la violence, le besoin de solitude, remplacent la pénétration, la docilité, la confiance. Ces différences sont si grandes, dit Mr. Fréd. Cuvier, que dans l'habitude où nous sommes de juger des actions des animaux par les nôtres, nous prendions le jeune animal pour un individu de l'âge, où toutes les qualités morales de l'espèce son acquises, et l'Entelle adulte pour un individu qui n'aurait encore que ses forces physiques. Mais la nature n'en agit pas ainsi avec

<sup>39</sup> [Il naturalista Frédéric Cuvier (1773-1838), autore, insieme a Geoffroy de St. Hilaire, di una *Histoire naturelle des mammifères* (1824).]

<sup>40</sup> [Cfr. p. 264, nota 7.]

<sup>41</sup> [«L'intelligenza dell'orangutan, questa intelligenza così sviluppata e sviluppata così precocemente, decresce con l'età. L'orangutan, da giovane, ci sorprende per la sua perspicacia, per la sua astuzia, per la sua abilità; l'orangutan, una volta diventato adulto, non è che un animale grossolano, brutale, intrattabile. E come all'orangutan, lo stesso capita a tutte le scimmie. In tutte, l'intelligenza diminuisce in misura che la forza si accresce. L'animale più intelligente tutta questa intelligenza ce l'ha solo da giovane». M.-J.-P. FLOURENS, *Résumé analytique des observations de Frédéric Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, Pitois, Paris 1841, p. 50.]

ces animaux, qui ne doivent pas sortir de la sphère étroite, qui leur est fixée, et à qui il suffit en quelque sorte de pouvoir veiller à leur conservation. Pour cela l'intelligence était nécessaire, quand la force n'existait pas, et quand celle-ci est acquisé, toute autre puissance perd de son utilité»<sup>42</sup>. – E a p. 118: «La conservation des espèces ne repose pas moins sur les qualités intellectuelles des animaux, que sur leurs qualités organiques»<sup>43</sup>. Quest'ultimo passo conferma la mia tesi, secondo la quale l'intelletto, proprio come gli artigli e i denti, altro non è che uno strumento al servizio della volontà.

<sup>42</sup> [«Le scimmie di tutti i generi presentano questo rapporto inverso tra l'età e l'intelligenza. Così, per esempio, l'entello (una specie di scimmia del sottogenere dei semnopitechi e una delle scimmie venerate nella religione brahmanica) ha, da giovane, la fronte larga, il muso poco sporgente, il cranio alto, arrotondato, eccetera. Con l'età la fronte scompare, arretra, il muso si fa prominente; e l'indole non cambia meno dell'aspetto fisico: l'apatia, la violenza, il bisogno di solitudine prendono il posto della perspicacia, della docilità, della confidenza. Queste differenze sono così grandi, dice il signor Federico Cuvier, che, avendo l'abitudine di giudicare le azioni degli animali alla luce delle nostre, tendiamo a considerare l'animale giovane come un individuo adulto, nel quale tutte le qualità morali della specie sono già state acquisite, e l'entello adulto come un individuo che per il momento può contare solo sulle forze fisiche. Ma la natura non agisce così con quegli animali che non devono uscire dalla sfera ristretta che è stata loro fissata e che in qualche modo è sufficiente ad assicurarne la conservazione. A questo scopo l'intelligenza era necessaria quando non esisteva la forza e, una volta acquisita quest'ultima, ogni altra facoltà perde di utilità» (*ibid.*, p. 87).]

<sup>43</sup> [«La conservazione della specie non dipende meno dalle qualità intellettuali degli animali che dalle loro qualità organiche» (*ibid.*, p. 118).]

| Capitolo 32<sup>1</sup>

La follia

La sanità mentale vera e propria consiste nel ricordarsi perfettamente del passato. Certo non lo si deve intendere nel senso che la nostra memoria conservi tutto. La via che abbiamo percorso nella nostra vita passata, infatti, si contrae confondendosi nel tempo, così come accade a quella percorsa dal viandante una volta che questi si volti a guardarla, che si contrae confondendosi nello spazio: ci diventa difficile, alle volte, riuscire a distinguere i singoli anni trascorsi, e i giorni diventano per lo più irriconoscibili. Propriamente, però, a dover confluire nel ricordo in modo tale da diventare irriconoscibili nella loro individualità sono solo gli eventi perfettamente uguali che si ripetono infinite volte, le immagini dei quali quasi si sovrappongono le une alle altre; ogni evento in qualche modo importante o significativo deve invece poter essere ritrovato nel ricordo, se l'intelletto è normale, vigoroso, e completamente sano. Nel testo ho presentato la *follia* come il *filo spezzato* di questo ricordo che, anche se con pienezza e chiarezza sempre calanti, scorre tuttavia in modo uniforme. A conferma di ciò valgono le considerazioni seguenti.

La memoria di una persona sana attribuisce a un evento del quale sia stata testimone una certezza che viene considerata ferma e sicura tanto quanto la percezione attuale di una cosa; perciò se questa persona giura a proposito di quell'evento, esso viene in forza di ciò acquisito in giudizio. Anche il semplice sospetto di follia è invece sufficiente a invalidare la dichiarazione di un testimone. Sta dunque qui il criterio che ci consente di distinguere tra sanità mentale e pazzia. Non appena dubito che un evento del quale mi ricordo sia anche effettivamente accaduto, getto su me stesso il sospetto di follia, a meno che io stesso non abbia il sospetto che possa essersi trattato semplicemente di un sogno. Se qualcun altro, senza mettere in discussione la mia onestà, dubita dell'effettiva

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce alla seconda metà del § 36 del primo volume.

457 realtà di un evento da me riferito in qualità di testimone oculare, ciò significa che costui mi ritiene pazzo. Chi, a forza di ripetere numerose volte il racconto | di un evento che originariamente si è inventato da solo, finisce per crederci sul serio è già, riguardo a quest'unico punto, propriamente pazzo. Si può ritenere che un pazzo sia capace di battute argute, di singoli pensieri sensati, persino di giudizi corretti, ma non si attribuirà alcun valore alla sua testimonianza in merito a circostanze passate. Nella *Lalitavistara*, la ben nota storia della vita del Buddha Sakyamuni<sup>2</sup>, si racconta che, al momento della sua nascita, nel mondo intero tutti i malati guarirono, tutti i ciechi videro, tutti i sordi udirono, e tutti i pazzi «riacquistarono la loro memoria». Quest'ultimo fatto viene menzionato addirittura in due passi<sup>3</sup>.

La mia personale e pluriennale esperienza mi ha condotto a supporre che la follia si manifesti con la frequenza maggiore negli attori. D'altra parte quale abuso fanno queste persone della loro memoria! Debbono imparare ogni giorno una parte nuova o ripassarne una vecchia; queste parti non hanno inoltre nell'insieme alcuna connessione, e stanno anzi in contraddizione e in contrasto l'una rispetto all'altra, e ogni sera l'attore deve sforzarsi di dimenticare completamente se stesso per diventare in tutto e per tutto un altro. Cose di questo genere spianano addirittura la strada alla follia.

Quel che abbiamo detto nel testo a proposito dell'insorgere della follia riuscirà maggiormente comprensibile se ci si ricorderà di quanto malvolentieri pensiamo a cose che urtano fortemente il nostro interesse, il nostro orgoglio o i nostri desideri; quanto ci sia difficile deciderci a sottoporre questo genere di cose al vaglio del nostro intelletto affinché le esaminiamo con serietà e in modo minuzioso; con quanta facilità per contro, senza che ce ne rendiamo conto, ce ne allontaniamo apertamente o in modo furtivo; e di come invece le circostanze gradevoli ci vengano in mente in modo del tutto spontaneo e come, se le scacciamo, tornino sempre di nuovo a insinuarsi, tanto che rimaniamo assorti in esse per delle ore intere. In questa riluttanza della volontà a consentire che quel che le

<sup>2</sup> [Se ne può vedere la trad. fr. a cura di G. Rachet, *Lalitavistara. Vie et doctrine du Bouddha tibétain*, Sand, Paris 1996.]

<sup>3</sup> *Rgya Tch'er Rol Pa, Historie de Bouddha Chakya-Mouni*, traduction du Tibétain par [Philippe-Edouard] Foucaux, 1848, pp. 91 e 99. [Cfr. *Rgya Tch'er Rol Pa, ou Développement des jeux : contenant l'histoire du Bouddha Cakya-Mouni, traduit sur la version tibétaine du Bkabhgyour et revue sur l'original sanscrit*, par [Ph.-E.] Foucaux, Imprimerie nationale, Paris 1848. Una copia dell'opera era presente nella biblioteca di Schopenhauer (cfr. HN, V, n. 1140, pp. 334-35.)]

è avverso giunga nella luce dell'intelletto, si trova il punto in cui la pazzia può irrompere nello spirito. Ogni nuovo evento avverso deve infatti venire assimilato dall'intelletto, vale a dire che deve trovare una collocazione nel sistema delle verità che hanno un riferimento con la nostra volontà e | con il suo interesse, qualsiasi cosa più piacevole debba essere rimossa a questo scopo. Una volta che questo sia accaduto, ecco che subito si soffre molto meno; ma questa operazione è a sua volta essa stessa spesso molto dolorosa e procede inoltre il più delle volte solo lentamente e in modo contrastato. Intanto, però, è solo a condizione che tale operazione venga portata a termine ogni volta in modo corretto che ci può essere sanità mentale. Se invece, in un singolo caso particolare, accade che l'opposizione e la resistenza della volontà ad accogliere una conoscenza raggiungano un grado tale da far sí che quella operazione non venga effettuata in modo puro; se pertanto all'intelletto vengono sottratti del tutto certi eventi o certe circostanze, perché la volontà non può sopportarne la vista; se poi la lacuna che in questo modo si produce viene colmata arbitrariamente, dovendoci comunque essere una concatenazione necessaria tra gli eventi; ecco che allora c'è la follia. Giacché l'intelletto, per compiacere la volontà, ha abbandonato la propria natura: l'uomo in questo caso s'immagina ora ciò che non è. La follia che in questo modo s'è prodotta, tuttavia, diventa in questo caso il Lete nel quale dimentichiamo le sofferenze insopportabili: essa è stata l'ultimo espediente di una natura, vale a dire di una volontà, angosciata<sup>4</sup>.

Va menzionata qui per inciso una notevole testimonianza a sostegno del mio punto di vista. Carlo Gozzi, nel *Mostro turcino* (atto I, scena II) mette in scena un personaggio il quale ha bevuto un filtro magico che produce l'oblio: questo personaggio si comporta in tutto e per tutto come un folle<sup>5</sup>.

Sulla base di quanto s'è detto sopra, si può dunque considerare

<sup>4</sup> [Sono considerazioni, queste, che Freud aveva ben presenti. Per il rapporto Freud-Schopenhauer cfr. A. BECKER, *Arthur Schopenhauer und Sigmund Freud. Historische und charakterologische Grundlagen ihrer gemeinsamen Denkstrukturen*, in SJ, LII (1971), pp. 114-156; P.-L. ASSOUN, *Freud. La philosophie et les philosophes*, Puf, Paris 1976 (in particolare le pp. 177-224); G. GURISATTI, *Inconscio e carattere. Schopenhauer precursore di Freud e di Klages*, in SJ, LXXXVI (2005), pp. 217-42; J.-PH. RAVOUX, *Schopenhauer. Repenser l'histoire et l'inconscient*, Pleins Feux, Nantes 2006; ID., *De Schopenhauer à Freud. L'inconscient en question*, Beauchesne, Paris 2007.]

<sup>5</sup> [Cfr. C. GOZZI, *Il mostro turcino*, atto I, scena II, in *Fiabe*, a cura di E. Masi, Zanichelli, Bologna 1885, vol. II, pp. 207-8. Lo si può leggere oggi in ID., *Opere*, a cura di G. Petronio, Rizzoli, Milano 1962, pp. 593 sgg.]



l'origine della follia come un violento «scacciare dalla mente» di una cosa qualsiasi, il che è comunque possibile solo a condizione di «mettersene in testa un'altra». Più raro è il processo inverso, ossia che per primo venga il «mettersi in testa qualcosa» e per secondo lo «scacciare qualcosa dalla mente». Esso tuttavia si verifica nei casi in cui uno tenga costantemente presente il motivo che lo ha condotto alla pazzia e che non se ne sappia distaccare; accade così, per esempio, in diversi casi di follia amorosa, nell'erotomania, in cui si pensa continuamente al motivo che l'ha provocata, come anche nella follia che scaturisce da uno spavento improvviso e tremendo. Questi malati tengono stretto in modo quasi spasmodico il pensiero che hanno in testa, così che non ne può sorgere un altro, e meno che meno uno contrapposto ad esso. Nei due processi, però, quel che vi è di | essenziale nella follia rimane il medesimo, e cioè l'impossibilità di ricordare il passato in modo coerentemente uniforme, che è la base della nostra sanità mentale e della nostra ragionevolezza. Forse il contrasto per quel che concerne il modo in cui essi si producono potrebbe fornire, se applicato con giudizio, un criterio netto e profondo di classificazione dell'alienazione mentale vera e propria.

Io del resto ho preso in considerazione solo l'origine psichica della follia, ossia quella che si produce per una ragione esteriore, oggettiva. Essa dipende però più spesso da cause puramente somatiche, da malformazioni o da parziali disordini del cervello o dei suoi rivestimenti, come anche dall'influsso esercitato sul cervello da altri organi malati. Soprattutto in quest'ultimo genere di pazzia le percezioni sensoriali possono essere falsate, e possono comparire delle allucinazioni. Le due cause della follia, tuttavia, il più delle volte partecipano l'una dell'altra; in special modo quella psichica partecipa di quella somatica. Capita qui come con il suicidio: è raro che a provocarlo sia solamente una motivazione esterna; al fondo c'è invece un qualche malessere corporeo e, a seconda del grado che raggiungerà questo malessere, occorrerà una motivazione esterna maggiore o minore; solo quando quel malessere raggiunge il grado più elevato, non ne occorrerà nessuna. Non vi è perciò disgrazia che sia così grande da indurre qualcuno al suicidio, né ve ne sono di così piccole che una di eguale intensità non abbia già condotto ad esso. Ho descritto la formazione psichica della follia così come essa viene prodotta da una grave disgrazia in una persona che, almeno secondo ogni apparenza, sia sana. In chi abbia già una forte disposizione somatica ad essa una piccolissima contrarietà sarà

sufficiente a produrla: così, per esempio, mi ricordo di un uomo in manicomio, il quale era stato soldato ed era impazzito perché il suo ufficiale gli si era rivolto con il Lei<sup>6</sup>. In presenza di una disposizione corporea ben pronunciata non c'è affatto bisogno, una volta che sia giunta a maturazione, di motivazioni di sorta. La follia che scaturisce da cause meramente psichiche può forse produrre, con il violento sovvertimento del corso dei pensieri, anche una specie di paralisi o un'altra degenerazione di una qualche parte del cervello che, se non vengono rapidamente rimosse, divengono permanenti; perciò la follia può essere curata solo all'inizio, e non lo è più una volta che sia trascorso un certo tempo.

| Che esista una *mania sine delirio*, una frenesia senza pazzia, lo ha sostenuto Pinel<sup>7</sup> e lo ha contestato Esquirol<sup>8</sup>; da allora molto si è detto, pro e contro questa possibilità. La questione può essere decisa solo sul piano empirico. Se però uno stato di questo genere effettivamente si produce, lo si deve spiegare con il fatto che in questo caso la volontà si sottrae periodicamente del tutto al dominio e alla guida dell'intelletto, e quindi al dominio dei motivi, con il che essa risulta come una forza naturale cieca, impetuosa e distruttiva, che si manifesta pertanto come bramosia di annientare tutto ciò che incontra sul suo cammino. La volontà, scatenatasi in questo modo, somiglia allora al fiume che ha rotto gli argini, al cavallo che ha disarcionato il cavaliere, all'orologio al quale siano state tolte le viti d'arresto. E tuttavia a essere toccata da quella sospensione è soltanto la ragione, ossia la conoscenza riflessiva, e non anche quella intuitiva, dato che, se così fosse, la volontà resterebbe del tutto priva di guida, e conseguentemente l'uomo rimarrebbe immobile. Il pazzo furioso, invece, gli oggetti li percepisce, dato che si scaglia contro di essi; ha anche coscienza delle sue azioni presenti e, in seguito, ne ha memoria. Manca però del tutto della capacità di riflettere, ossia non è in alcun modo guidato dalla ragione, ed è conseguentemente incapace di ogni considerazione e di ogni riflessione intorno a ciò che è assente, al passato, al futuro. Quando l'attacco è passato e la ragione ha riac-

<sup>6</sup> [Invece che con il «Loro», come sarebbe stato richiesto.]

<sup>7</sup> [Lo psichiatra francese Philippe Pinel (1745-1826), che espose le proprie teorie principalmente nel *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Richard, Caille et ravier, Paris 1801 (ora Slatkine, Genève 1980).]

<sup>8</sup> [Lo psichiatra francese Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772-1840), del quale Schopenhauer ha già citato nel cap. 28 di questi *Supplementi* l'opera *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, Baillière, Paris 1838.]

quistato il suo predominio, torna a funzionare regolarmente, dato che in questo caso non è che la sua attività specifica fosse alienata e guasta, è piuttosto solo la volontà che ha trovato il modo per sottrarsi del tutto ad essa per un certo tempo.

### Capitolo 33<sup>1</sup>

#### Osservazioni sparse sulla bellezza della natura

A rendere così tanto gradevole la vista di un bel paesaggio contribuiscono, tra le altre cose, anche la verità e la coerenza costanti della natura. Essa non segue certo | qui il filo logico che, nella concatenazione delle ragioni della conoscenza, va dagli antecedenti ai conseguenti<sup>2</sup>, dalle premesse alle conclusioni, bensì quello, che pure è analogo ad esso, della legge di causalità che regola la concatenazione manifesta delle cause e degli effetti. Ogni modifica, anche la più lieve, che un oggetto assume in forza della sua posizione, del suo scorcio, del suo essere ricoperto, della sua distanza, della sua illuminazione, della sua prospettiva lineare o aerea, e così via, viene immancabilmente indicata e tenuta nel giusto conto dall'effetto che produce sull'occhio: trova qui conferma il proverbio indiano secondo il quale «ogni chicco di riso proietta la sua ombra». È per questo che qui tutto si mostra in modo così rigorosamente consequenziale, così perfettamente regolato, concatenato e scupolosamente esatto: qui non ci sono trucchi. Se noi ora prendiamo in considerazione la vista di un bel panorama semplicemente come un fenomeno cerebrale, ci rendiamo conto che è l'unico, tra i fenomeni cerebrali complessi, a essere sempre del tutto regolare, privo di difetti, perfetto, dato che tutti gli altri, in special modo le nostre operazioni mentali, sono affetti in misura maggiore o minore, dal punto di vista formale o da quello materiale, da mancanze o da inesattezze. Questa superiorità di cui gode la vista della bellezza della natura consente di spiegare anzitutto l'impressione armoniosa e di completo appagamento che essa produce in noi; ma poi spiega anche l'influsso favorevole che quella vista ha sull'insieme del nostro pensiero, che in questa maniera viene accordato in modo più corretto e viene in certo qual modo purificato nella sua parte formale, in quanto quel fenomeno cere-

461

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 38 del primo volume.

<sup>2</sup> [L'inciso manca in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 417.]

brale, l'unico a essere privo di difetti, gli consente di agire in modo del tutto normale, così che adesso il pensiero, nella consequenzialità, connessione, regolarità e armonicità di tutti i suoi processi, cerca di seguire il metodo della natura, dopo avere ricevuto da essa il giusto impulso. Una bella veduta ha perciò un effetto catartico sulla mente, così come la musica, secondo Aristotele<sup>3</sup>, lo ha sull'animo, e in presenza di essa si riuscirà a pensare nel modo più corretto.

462 Che la vista delle montagne che ci si dischiude all'improvviso davanti agli occhi ci metta con tanta facilità in una disposizione d'animo seria, persino sublime, può in parte derivare dal fatto che la forma dei monti e il contorno della catena montuosa che ne risulta costituiscono l'unica linea del paesaggio che rimane sempre costante, dato che soltanto i monti resistono al deterioramento che si porta rapidamente via tutto il resto e | soprattutto quella persona effimera che siamo noi. Non è che tutto questo appaia con chiarezza alla nostra coscienza alla vista delle montagne, e tuttavia quella vaga sensazione che ne abbiamo diventa la tonalità fondamentale del nostro stato d'animo.

Vorrei sapere perché, mentre nel caso della figura umana e del volto l'illuminazione dall'alto è di gran lunga la più favorevole e quella dal basso la più sfavorevole, per il paesaggio naturale vale esattamente l'opposto.

Che senso estetico ha la natura! Un qualsiasi pezzetto di terra del tutto incolto e inselvaticito, vale a dire lasciato liberamente a se stesso, per quanto piccolo possa essere, basta solo che la zampa dell'uomo se ne tenga lontano ed ecco che la natura subito lo decora con gusto straordinario, lo riveste di piante, fiori e cespugli, la cui comparsa spontanea, la cui grazia naturale e il modo gradevole in cui si raggruppano attestano che non sono cresciuti sotto la sferza del grande egoista, ma che in questo caso invece la natura ha dominato liberamente. Anche il pezzetto di terra più trascurato allora diventa bello. Sta qui il segreto del giardino inglese, che consiste nel nascondere quanto più è possibile l'arte, in modo da far sembrare che la natura abbia dominato liberamente. Giacché solo così essa è perfettamente bella, vale a dire che solo così mostra con la più grande chiarezza l'oggettivazione della volontà di vivere ancora priva di conoscenza, la quale si dispiega qui con la massima

<sup>3</sup> [Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, VIII, 1341b32-1342a16, dove lo Stagirita afferma che «la musica va praticata non per un unico tipo di beneficio, ma per usi molteplici, poiché può servire per l'educazione, per procurarsi la catarsi [...], e in terzo luogo per la ricreazione, il sollievo e il riposo dallo sforzo» (trad. it. di C. A. Viano, Utet, Torino 1992, p. 340).]

ingenua spontaneità; in questo caso infatti le forme non sono determinate, come accade invece nel regno animale, da scopi che si trovano all'esterno, bensì solamente e direttamente dal suolo, dal clima e da un misterioso terzo elemento, in virtù del quale così tante piante, originariamente germogliate dal medesimo terreno e con lo stesso clima, mostrano tuttavia forme e caratteri tanto diversi.

La grande differenza che c'è tra i giardini inglesi, o più esattamente cinesi<sup>4</sup>, e quegli antichi giardini francesi che diventano sempre più rari ma dei quali esistono ancora alcuni magnifici esemplari, dipende in ultima analisi dal fatto che i primi sono disposti in senso oggettivo, questi ultimi in senso soggettivo. Nei primi, insomma, la volontà della natura, come si oggettiva nell'albero, nell'arbusto, nel monte e nelle acque, viene condotta all'espressione, la più pura possibile, di queste sue idee, ossia della sua essenza specifica. Nei giardini francesi, al contrario, si rispecchia solo la volontà del proprietario: egli ha soggiogato la natura, così che quest'ultima, invece delle idee | sue proprie, si veste delle forme che corrispondono a lui e che lui le ha imposto come marchio della sua schiavitù: siepi ben livellate, alberi tagliati in modo da assumere figure d'ogni genere, viali diritti, archi, e così via.

463

<sup>4</sup> [La Cina ha una storia lunghissima nell'architettura dei giardini. I giardini cinesi si distinguono, in particolare, per la capacità di combinare armonicamente la bellezza naturale e quella artificiale. Cfr. F. ABATE, *Sui giardini anglo-cinesi*, senza data e luogo di edizione, ma risalente al XIX secolo; CHEN CONGZHOU, *I giardini cinesi*, nuova edizione italiana, Muzzio, Roma 2002.]

Capitolo 34<sup>1</sup>

## L'essenza profonda dell'arte

Non soltanto la filosofia, ma anche le belle arti hanno di mira lo scioglimento del problema dell'esistenza. Questo perché in ogni spirito che almeno una volta si abbandoni alla considerazione puramente oggettiva del mondo s'è risvegliata, per quanto nascosta e inconsapevole possa anche essere, un'aspirazione ad afferrare la vera essenza delle cose, della vita, dell'esistenza. Giacché solamente questo ha un qualche interesse per l'intelletto come tale, vale a dire per il soggetto che si sia liberato dagli scopi della volontà, ossia per il puro soggetto del conoscere, così come per il soggetto che conosce come mero individuo hanno un qualche interesse solamente gli scopi della volontà. Per questa ragione il risultato di ogni comprensione puramente oggettiva delle cose, e dunque anche di ogni loro comprensione artistica, è un'espressione in più dell'essenza della vita, una risposta alla domanda: «Cos'è la vita?» A questa domanda ogni opera d'arte autentica è riuscita a rispondere, a suo modo, del tutto correttamente. Solamente che le arti parlano tutte quante solo il linguaggio ingenuo e infantile della intuizione, non quello astratto e serio della riflessione: la loro risposta è perciò un'immagine fugace, non una conoscenza universale che abbia il carattere della permanenza. Sul piano dell'intuizione, dunque, a quella domanda risponde ogni opera d'arte, ogni dipinto, ogni statua, ogni poesia, ogni testo teatrale; anche la musica risponde, e in effetti con maggiore profondità rispetto a tutte le altre arti, in quanto esprime, in un linguaggio del tutto comprensibile immediatamente, che tuttavia non è traducibile in quello della ragione, l'essenza profonda di ogni vita e di ogni esistenza. Le arti restanti mettono dunque tutte dinanzi a chi pone la domanda un'immagine e dicono: | «Guarda qui, questa è la vita!» La loro risposta tuttavia, per quanto possa anche essere giusta, procurerà una soddisfazione sempre solo temporanea, mai completa

e definitiva. Questo perché esse danno sempre solo un frammento, un esempio invece della regola, non l'intero che può essere dato solo nell'universalità del *c o n c e t t o*. Per questo quindi, ossia per la riflessione e *in abstracto*, dare a quella domanda una risposta appunto per questo stabile e sempre soddisfacente, è compito della filosofia. Intanto vediamo qui su che cosa si basa la parentela tra la filosofia e le belle arti, e possiamo anche ricavarne in che senso le attitudini nei confronti dell'una e delle altre, per quanto assai diverse nella direzione e negli elementi secondari, siano alla radice la medesima cosa.

Ogni opera d'arte s'impegna pertanto a mostrarci la vita e le cose così come esse sono in verità, come però non possono venire afferrate immediatamente da chiunque, essendo immerse nella nebbia delle circostanze accidentali oggettive e soggettive. L'arte spazza via questa nebbia.

Le opere della poesia, della scultura e in generale delle arti figurative racchiudono notoriamente un tesoro di profonda sapienza, proprio perché in esse parla la sapienza della natura delle cose stesse, della quale quelle opere si limitano a interpretare le espressioni chiarendole e ripetendole con maggiore purezza. È pertanto anche evidente che chiunque legga una poesia o contempli un'opera d'arte deve certamente contribuire con i propri mezzi a portare alla luce quella sapienza: conseguentemente ne comprenderà solo quel tanto che glielo consentiranno la sua attitudine e la sua cultura; proprio come nel mare profondo un marinaio può calare lo scandaglio solo sin dove giunga la sua lunghezza. Dinanzi a un quadro è necessario che ciascuno si ponga come dinanzi a un principe, ossia che attenda se e che cosa ci vorrà dire; e, come al principe, neanche al quadro dovrà rivolgere la parola per primo, giacché in questo caso sentirebbe solo se stesso. In conseguenza di tutto ciò, possiamo dire che le opere delle arti figurative contengono effettivamente ogni sapienza, e però solo *virtualiter* o *implicite*<sup>2</sup>; a impegnarsi a fornirla *actualiter* ed *explicite*<sup>3</sup> è invece la filosofia, la quale in questo senso sta ad esse come il vino sta all'uva. Ciò che essa promette di dare è una sorta di guadagno in contanti già realizzato, un possesso stabile e duraturo, mentre quello che proviene dalle creazioni | e dalle opere d'arte è solo un guadagno che ha bisogno d'essere prodotto sempre di nuovo. D'altra parte, però, la filosofia avanza, non solo nei confronti di chi ne deve produrre le opere, ma anche nei confronti di chi ne

465

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 49 del primo volume.

<sup>2</sup> [Virtualmente, o in modo implicito.]

<sup>3</sup> [Attualmente, o in modo esplicito.]

deve fruire, delle richieste scoraggianti, difficili da soddisfare. Perciò il suo pubblico rimane piccolo, mentre quello delle arti è vasto.

La cooperazione dello spettatore – la quale, come abbiamo visto sopra, è richiesta affinché sia possibile godere di un'opera d'arte – dipende in parte dal fatto che ogni opera d'arte può produrre effetti solo attraverso il *medium* della fantasia e deve pertanto stimolare quest'ultima, che non può mai essere lasciata fuori dal gioco e rimanere inattiva. Questa è una condizione dell'effetto estetico, e quindi una legge fondamentale di tutte le belle arti. Da essa segue però che per mezzo dell'opera d'arte ai sensi non deve essere offerto assolutamente tutto, ma piuttosto solo quel tanto che è richiesto per mettere sulla giusta strada la fantasia: deve restare pur sempre qualcosa da fare per essa, in effetti l'ultima cosa. Anche lo scrittore deve lasciare pur sempre al lettore ancora qualcosa da pensare; lo ha detto molto correttamente V o l t a i r e: «Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire»<sup>4</sup>. Ma nell'arte, per di più, il meglio è troppo spirituale per essere dato senz'altro ai sensi: esso deve nascere nella fantasia dello spettatore, sebbene debba generarsi attraverso l'opera d'arte<sup>5</sup>. Dipende da questo il fatto che gli schizzi dei grandi maestri producano spesso un effetto più forte di quello dei loro quadri compiuti; al che contribuisce comunque anche l'ulteriore vantaggio di essere realizzati d i g e t t o, nell'istante stesso in cui vengono concepiti, mentre il quadro compiuto, dato che l'ispirazione non può certo durare sino al momento in cui sarà finito, può essere condotto a termine solo a prezzo di uno sforzo continuo, per mezzo di una riflessione sapiente e della perseveranza nel perseguire il proprio intento. – In forza della legge estetica fondamentale della quale ci stiamo occupando, si può poi anche spiegare perché le figure di cera, sebbene proprio in esse l'imitazione della natura possa raggiungere il suo grado più elevato, non producano mai un effetto estetico e non siano perciò, propriamente, delle opere d'arte: esse infatti non lasciano alla fantasia nient'altro da fare. La scultura fornisce dunque solo la mera forma, senza il colore; la pittura fornisce il colore, ma la mera parvenza della forma: entrambe si rivolgono perciò alla fantasia dello spettatore. La figura di cera, invece, fornisce tutto, forma e colore a un tempo, ragion per cui si produce l'illusione della realtà | e la fantasia re-

466

<sup>4</sup> [«Il segreto per essere noiosi è quello di dire tutto» (VOLTAIRE, *Discours en vers sur l'homme*, disc. VI, *Sur la nature de l'homme*, v. 172, in *Œuvres complètes*, 1823, tomo LXI, p. 29).]

<sup>5</sup> [Incompleto in *Supplémenti* 1930, tomo II, p. 422.]

sta fuori dal gioco. Al contrario, la poesia si rivolge solamente alla fantasia, che mette in attività per mezzo di semplici parole.

Un giocare in modo arbitrario con i mezzi dell'arte, senza una vera e propria conoscenza dello scopo, è, qualsiasi sia l'arte, il carattere fondamentale di un lavoro raffazzonato. Lo si vede nei sostegni che non sostengono nulla, nelle volute inutili, nei rigonfiamenti e nelle sporgenze della cattiva architettura, nei passaggi e nelle figure che non dicono nulla, come anche nel chiasso senza scopo prodotto dalla cattiva musica, nella ridondanza delle rime nelle poesie insulse, e così via.

In conseguenza di quel che si è detto nel capitolo precedente e del mio punto di vista complessivo sull'arte, il fine di quest'ultima è quello di facilitare la conoscenza delle idee del mondo (nel senso platonico, l'unico che io riconosca per la parola idea). Le idee sono però essenzialmente un che di intuitivo e perciò, nelle sue determinazioni particolari, di inesauribile. La comunicazione di una realtà di tal fatta può perciò avvenire solo per la via dell'intuizione, e questa via è quella dell'arte. Chi dunque sia tutto preso dalla concezione di un'idea è giustificato se sceglie l'arte come mezzo per comunicarla. Il semplice concetto è invece un che di perfettamente determinabile e perciò di esauribile, di chiaramente pensato, che si lascia comunicare freddamente e sobriamente in tutto il suo contenuto per mezzo delle parole. Vollerlo però comunicare attraverso un'opera d'arte significa fare un giro davvero inutile, e anzi fa parte di quel giocare in modo arbitrario con i mezzi dell'arte, senza aver conoscenza dello scopo che abbiamo poc'anzi disapprovato. Perciò un'opera la cui concezione sia scaturita da meri concetti non è mai un'autentica opera d'arte. Se ora noi, contemplando un'opera che appartiene alle arti figurative, oppure leggendo una poesia, o ascoltando della musica (che si proponga di descrivere qualcosa di determinato), vediamo come, attraverso tutti questi ricchi mezzi artistici, dapprima trapia e alla fine emerge in modo esplicito il chiaro, limitato, freddo, spassionato concetto, che costituiva il nocciolo di quest'opera; e se vediamo come l'intera concezione di quest'ultima consistesse quindi solo nel pensare chiaramente a quel concetto e come essa venga pertanto completamente esaurita dalla comunicazione di esso; ecco che allora ci sentiamo nauseati e sdegnati, giacché ci sentiamo ingannati e derubati della nostra partecipazione e della nostra attenzione. Siamo pienamente appagati | dall'impressione di un'opera d'arte solo quando quest'ultima lascia in noi qualco-

467

sa che, per quanto ci riflettiamo sopra, non riusciamo a ricondurre alla chiarezza di un concetto. Il contrassegno di quella origine ibrida da meri concetti sta qui: nella possibilità che l'autore, prima di mettersi all'opera per realizzarla, abbia saputo indicare con parole chiare quel che si proponeva di rappresentare, giacché con queste stesse parole egli avrebbe potuto raggiungere tutto il suo scopo. È perciò un'impresa tanto indegna quanto sciocca quella che al giorno d'oggi viene tentata così spesso, di voler ricondurre una poesia di Shakespeare o di Goethe a una verità astratta, la cui comunicazione avrebbe costituito lo scopo della poesia. Non c'è dubbio che l'artista, nel predisporre la propria opera, deve pensare; ma solo *quello* pensiero che prima d'essere pensato è stato visto ha poi, nella comunicazione, la forza di commuoverci e sarà perciò imperituro. A questo punto non vogliamo esimerci dall'osservare che comunque le opere create *di getto*, come lo schizzo del pittore al quale abbiamo accennato poc'anzi e che viene portato a termine nell'entusiasmo della prima concezione e disegnato in una sorta di inconsapevolezza; e come anche, analogamente, una melodia che arriva senza che ci si rifletta sopra e in tutto e per tutto come per ispirazione; e come anche, infine, l'autentica poesia lirica, la semplice canzone, in cui lo stato d'animo del presente, sentito profondamente, e l'impressione dell'ambiente circostante si effondono quasi involontariamente, con parole i cui metri e le cui rime sopraggiungono da sé; non vogliamo esimerci dall'osservare, dico, che tutte queste opere hanno il grande privilegio di essere pura opera dell'entusiasmo del momento, dell'ispirazione, del libero impulso del genio, senza che l'intenzione e la riflessione si intromettano in alcun modo; è dunque per questo che esse risultano gradevoli e godibili in tutto e per tutto, senza buccia e senza nocciolo, e che il loro effetto è assai più infallibile di quello delle grandi opere d'arte, frutto di un'esecuzione più lenta e meditata. Dunque in tutte queste ultime opere, ossia nei grandi dipinti storici, nelle lunghe epopee, nei melodrammi d'ampio respiro, e così via, giocano un ruolo significativo la riflessione, l'intenzione, la scelta meditata: intelligenza, tecnica e routine debbono qui colmare le lacune lasciate dalla concezione e dall'ispirazione del genio e debbono gettare in esse ogni sorta di materiali accessori, necessari a cementare insieme le uniche parti che sono autenticamente preziose. In questo modo si spiega come | tutte le opere di questo

468

*Giovanni*) contengano, inevitabilmente mescolato, qualcosa di insipido e di noioso che ne riduce alquanto il godimento. Prove di ciò sono la *Messiade*, la *Gerusalemme liberata*, persino il *Paradiso perduto* e l'*Eneide*; già Orazio d'altra parte ha fatto un'osservazione audace: «Quandoque dormitat bonus Homerus»<sup>6</sup>. Che però le cose stiano in questo modo è una conseguenza della limitatezza delle forze umane in generale.

La madre delle arti utili è il bisogno, quella delle belle arti la sovrabbondanza. Il padre delle prime è l'intelletto, quello delle seconde il genio, che è esso stesso una sorta di sovrabbondanza, e precisamente la sovrabbondanza della forza conoscitiva rispetto alla misura che sarebbe necessaria per servire la volontà.

<sup>6</sup> [«Qualche volta il grande Omero è preso dal sonno» (ORAZIO, *De arte poetica*, v. 359; trad. it. in *Opere cit.*, pp. 1134-35).]

Capitolo 35<sup>1</sup>

## L'estetica dell'architettura

questo punto di vista, oltre alla colonna con la travatura troviamo, come costruzione originale che non imita quella struttura, la volta con il pilastro. L'effetto estetico prodotto da questi ultimi non è neanche lontanamente paragonabile a quello prodotto dalla colonna con la travatura, poiché in questo caso sostegno e carico non sono ancora nettamente separati, bensì si fondono, trapassando l'uno nell'altro. Nella volta stessa ogni pietra è allo stesso tempo carico e sostegno, e persino i pilastri, in particolar modo nella volta a crociera, vengono mantenuti al loro posto, quanto meno in apparenza, dalla pressione di archi contrapposti; analogamente, inoltre, proprio in forza di questa pressione laterale, non solo le volte, ma persino i semplici archi non debbono poggiare su colonne, ma richiedono un più massiccio pilastro quadrangolare. Solamente nel colonnato la separazione è completa, in quanto in questo caso la travatura si presenta come puro carico e la colonna come puro sostegno. Conseguentemente il rapporto tra il colonnato e il muro liscio va paragonato a quello che potrebbe esserci tra una scala diatonica ascendente con intervalli regolari e un suono che, partendo dalla stessa profondità, salisse gradualmente e senza modulazioni alla stessa altezza, suono che produrrebbe semplicemente un urlo. Giacché in entrambi i casi il materiale è il medesimo, e la considerevole differenza tra l'uno e l'altro scaturisce solo dalla loro netta separazione.

Del resto, il sostegno non è adeguato al carico quando è appena sufficiente a reggerlo, bensì quando riesce a farlo con tanta comodità e abbondanza da far sí che sin dalla prima occhiata ci sentiamo del tutto tranquilli. Tuttavia anche questa eccedenza del sostegno non deve essere superiore a un certo grado, dato che altrimenti avremmo l'impressione di un sostegno senza carico, il che è contrario allo scopo dell'estetica. Per determinare questo grado che non deve essere superato | gli antichi hanno escogitato, come regola, la linea dell'equilibrio, che si ottiene proseguendo l'assottigliamento del fusto della colonna dal basso verso l'alto sino a farlo terminare in un angolo acuto, con il che la colonna diventa un cono: se ora la si taglia trasversalmente in un punto qualsiasi, la parte inferiore rimarrà sempre forte abbastanza da sorreggere quella superiore che è stata tagliata. Di solito però si costruisce con una solidità venti volte maggiore di quella necessaria, vale a dire che ogni sostegno viene caricato con un peso che è solo un ventesimo di quello che potrebbe reggere come carico massimo. Un esempio luculento di carico senza sostegno lo offrono agli oc-

Nel testo ho suggerito che ciò che nell'arte della costruzione vi è di puramente estetico deriva dai gradi più bassi dell'oggettivazione della volontà, o della natura, le cui idee tale arte vuole rendere chiaramente intuibili; in conformità a questa derivazione, il suo unico tema costante è costituito da sostegno e carico, e la sua legge fondamentale dice che non c'è alcun carico senza un sostegno sufficiente, né alcun sostegno senza un carico adeguato, e che quindi il rapporto tra l'uno e l'altro dev'essere convenientemente proporzionato. La realizzazione più pura di questo tema è costituita dalla colonna e dalla travatura, ed è per questo che il colonnato è diventato una sorta di basso continuo di tutta l'architettura. Nella colonna e nella travatura, infatti, sostegno e carico sono completamente separati, ragion per cui l'effetto che esse producono l'una rispetto all'altra e la loro relazione reciproca diventano evidenti. Giacché anche un muro liscio contiene certamente già sostegno e carico, solamente che in questo caso essi sono ancora fusi l'uno nell'altro. Tutto, in questo caso, è sostegno e tutto è carico, ragion per cui non si produce alcun effetto estetico. Quest'ultimo si presenta solo con la loro | separazione ed è proporzionato all'entità di quest'ultima. Tra un colonnato e un muro liscio vi sono infatti molti gradi intermedi. Già sul muro di una casa sul quale siano state praticate soltanto delle aperture per le porte e per le finestre, si cerca quanto meno di accennare a quella separazione per mezzo di pilastri leggermente prominenti (ante) sormontati da capitelli, che vengono collocati sotto il cornicione e che anzi, ove sia necessario, vengono semplicemente dipinti, allo scopo di suggerire in qualche modo la travatura e una fila di colonne. I pilastri veri, come anche le mensole e i sostegni di vario tipo, realizzano già di più quella pura separazione tra sostegno e carico alla quale tende costantemente l'architettura. Da

469

470

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 43 del primo volume.

chi quei balconi che sporgono dagli angoli di certe case costruite con lo squisito stile «moderno». Non si vede che cosa li sostenga: sembrano fluttuare nell'aria e inquietano l'animo.

Il fatto che in Italia persino gli edifici piú semplici e piú disadorni producano un'impressione estetica, mentre in Germania no, dipende principalmente dal fatto che lí i tetti sono molto bassi. Un tetto alto non è infatti né sostegno né carico, giacché le sue due metà si sorreggono a vicenda, ma il tutto non ha un peso corrispondente alle sue dimensioni. Perciò esso offre all'occhio una massa allargata che risulta totalmente estranea alla finalità estetica e risponde soltanto a uno scopo utilitaristico, sí che disturba quella finalità, il cui tema è sempre e solo sostegno e carico.

La forma della colonna ha la sua ragione solamente nel fatto che essa fornisce il sostegno piú semplice e funzionale. La non funzionalità della colonna ritorta si presenta come intenzionalmente sgarbata e perciò come qualcosa di impudente: è per questo che il buon gusto la condanna al primo sguardo. Nel pilastro quadrato, dato che la diagonale è maggiore dei lati, le dimensioni dello spessore sono diseguali, e ciò non è motivato da un qualche scopo, bensí solo dalla circostanza che, casualmente, in questo modo lo si può realizzare con maggiore facilità: proprio per questo esso ci piace meno di quanto ci piaccia la colonna. Il pilastro esagonale o quello ottagonale risultano già piú gradevoli, poiché si avvicinano maggiormente alla colonna rotonda: solo la forma di quest'ultima, infatti, è determinata esclusivamente dal fine. Questo vale però anche per tutte le altre sue proporzioni, anzitutto per quel che concerne il rapporto tra lo spessore e l'altezza, entro i limiti consentiti dalla diversità dei tre ordini di colonne. Poi, per quel che concerne il suo assottigliarsi a cominciare dal primo terzo della sua altezza, come pure il leggero rigonfiamento | che si presenta proprio in quel punto (*entasis Vitruvii*)<sup>2</sup>, essi dipendono dal fatto che in questo punto la pressione del carico è massima: sinora si era creduto che questo rigonfiamento fosse caratteristico solo della colonna ionica e di quella corinzia; misurazioni piú recenti hanno però dimostrato che esso è presente anche in quella dorica, persino a Paestum. Tutto dunque, nella colonna – la sua forma assolutamente determinata, il rapporto tra l'altezza e lo

<sup>2</sup> [La parola «entasi» indica il rigonfiamento del fusto della colonna. Il riferimento è qui al trattato sull'architettura di Vitruvio (1 sec. a.C.) che, nel Libro III, affronta il problema delle proporzioni ideali, proponendo alcune considerazioni su quelle della colonna alle quali Schopenhauer qui si ispira direttamente. Cfr. VITRUVIO, *De architectura*, a cura di P. Gros, Einaudi, Torino 1997.]

spessore, quello dell'una e dell'altro con gli intervalli delle colonne, e quello dell'intera fila di colonne con la travatura e con il carico che vi si appoggia –, è il risultato calcolato con esattezza in base al rapporto del sostegno necessario con il carico dato. Poiché quest'ultimo è distribuito in modo uniforme, anche i sostegni lo devono essere, e per questo i gruppi di colonne non sono di buon gusto. Invece nei templi dorici migliori la colonna d'angolo è un po' piú vicina a quella successiva, poiché la convergenza delle travi nell'angolo aumenta il carico; con questo però si esprime chiaramente il principio dell'architettura, secondo il quale i rapporti costruttivi, vale a dire i rapporti tra sostegno e carico, sono quelli essenziali, ai quali quelli della simmetria, essendo loro subordinati, debbono subito cedere il passo. A seconda del peso dell'intero carico complessivo, si sceglieranno l'ordine dorico oppure i due ordini di colonne piú leggeri, dato che il primo, non solo per lo spessore maggiore delle colonne, ma anche per la loro posizione ravvicinata che gli è essenziale, è calcolato per carichi piú pesanti, e a questo scopo si adatta bene la semplicità quasi rozza del suo capitello. I capitelli hanno in generale lo scopo di rendere visibile il fatto che le colonne sostengono la travatura e che non sono infilate in essa come dei turaccioli; nello stesso tempo essi, per mezzo del loro abaco, aumentano la superficie portante. Ora, poiché dunque dal concetto bene inteso e applicato in modo consequenziale del sostegno ampiamente adeguato a un carico dato, seguono – e in tal senso sono determinate *a priori* – tutte le leggi degli ordini delle colonne, e quindi anche la forma e la proporzione della colonna in tutte le sue parti e dimensioni, sino ai minimi particolari, ecco che risulta evidente l'assurdità dell'idea, cosí spesso ripetuta, secondo la quale il tronco degli alberi o addirittura la figura umana (lo sostiene purtroppo persino Vitruvio, IV, 1)<sup>3</sup> avrebbero fornito il modello della colonna. Se le cose stessero in questo modo, la forma della colonna sarebbe per l'architettura puramente casuale e accolta dall'esterno; in questo caso, però, questa forma non sarebbe in grado di comunicarci quel senso di armonia e di appagamento che proviamo non appena la vediamo nelle sue | debite proporzioni; né d'altra parte ogni sua sia pur minima sproporzione potrebbe essere immediatamente avvertita, da una sensibilità raffinata ed esercitata, come qualcosa di sgradevole e disturbante, al pari di una stonatura musicale. Questo invece è possibile solo per il fatto che, dati scopo e mezzo, tutto il resto è per l'essenziale de-

<sup>3</sup> [Cfr. VITRUVIO, *De Architectura*, libro IV, 1.]



terminato *a priori*, come accade nella musica, dove, dati la melodia e il tono fondamentale, l'intera armonia è determinata per l'essenziale. E come la musica, anche l'architettura non è affatto, in generale, un'arte imitativa, a dispetto del fatto che entrambe sono state spesso erroneamente ritenute tali.

Il piacere estetico, come è stato esaurientemente dimostrato nel testo, dipende soprattutto dall'apprensione di un'idea (platonica). Per quel che riguarda l'architettura, considerata solamente come arte *b e l l a*, il suo tema peculiare è costituito dalle idee dei gradi piú bassi della natura, ossia dalla gravità, dalla solidità, dalla coesione, e non invece, come si è ritenuto sinora, semplicemente dalla regolarità della forma, dalla proporzione e dalla simmetria, che sono qualcosa di puramente geometrico, proprietà dello spazio e non idee, e che perciò non possono essere il tema di un'arte bella. Anche nell'architettura esse hanno dunque solo un'origine secondaria e un'importanza subordinata, come subito metterò in chiaro. Se esse fossero le uniche che l'architettura, in quanto arte bella, avesse il compito di rappresentare, allora il modello dovrebbe produrre lo stesso effetto dell'opera eseguita. Questo però non si verifica affatto: le opere dell'architettura, piuttosto, per produrre un effetto estetico debbono essere sempre considerevolmente grandi; anzi, non sono mai troppo grandi, mentre possono facilmente essere troppo piccole. L'effetto estetico si trova addirittura, *ceteris partibus*<sup>4</sup>, in rapporto diretto con la grandezza dell'edificio, poiché solo le grandi masse rendono l'azione della forza di gravità con un alto grado di evidenza e di efficacia. Rimane in questo modo confermata ancora una volta la mia opinione, secondo la quale la tensione e l'antagonismo di quelle forze fondamentali della natura costituiscono l'autentica materia estetica dell'architettura, la quale, per sua natura, ha bisogno di grandi masse per diventare visibile, anzi per rendersi sensibile. – In architettura le forme vengono determinate anzitutto, come si è mostrato poc'anzi a proposito della colonna, dal fine immediato che ciascuna parte ha nella costruzione. Ora, non appena questo lascia qualcosa di indeterminato, ecco che, dato che l'architettura esiste in | primo luogo nella nostra intuizione spaziale e si rivolge pertanto alla nostra corrispondente facoltà *a priori*, fa la sua comparsa la legge della piú perfetta intuibilità, e dunque della piú facile comprensibilità. Quest'ultima, però, deriva sempre dalla massima regolarità delle forme e dalla

473

<sup>4</sup> [Per altri aspetti.]

razionalità delle loro relazioni. Di conseguenza la bella architettura sceglie soltanto figure regolari, costituite da linee rette o da curve regolari, come anche i corpi che derivano da esse, come cubi, parallelepipedi, cilindri, sfere, piramidi e con; come aperture utilizza però a volte cerchi o ellissi, ma di regola quadrati e ancora piú spesso rettangoli, i lati dei quali devono stare tra loro in un rapporto assolutamente razionale e facilissimamente comprensibile (non quindi rapporti come 6:7, bensí come 1:2, 2:3), e infine anche finestre cieche o nicchie, di proporzione regolare e comprensibile. Per la stessa ragione darà volentieri agli edifici stessi e alle loro suddivisioni piú rilevanti un rapporto razionale e facilmente comprensibile tra l'altezza e la larghezza; per esempio farà sí che l'altezza di una facciata sia la metà della larghezza, e disporrà le colonne in modo tale che tre o quattro di esse, compresi gli intervalli tra l'una e l'altra, misurino una linea uguale all'altezza, ossia che formino un quadrato. Lo stesso principio dell'intuibilità e della facile comprensibilità esige anche che sia possibile abbracciare l'insieme con lo sguardo: questo è reso possibile dalla *s i m m e t r i a*, la quale è necessaria inoltre per far sí che l'opera risalti come un tutto e per distinguerne il profilo essenziale da quello accidentale; cosí per esempio alle volte è solo lasciandoci guidare dalla simmetria che riusciamo a capire se ci troviamo di fronte a tre edifici contigui oppure a *u n o s o l o*. È dunque solo grazie alla simmetria che l'opera architettonica si annuncia subito come unità individuale e come sviluppo di un'idea fondamentale.

Ora, se anche, come si è mostrato incidentalmente sopra, l'architettura non deve in nessun modo proporsi di imitare le *f o r m e* della natura, come sono i tronchi d'albero o addirittura le figure umane, essa deve nondimeno creare nello *s p i r i t o* della natura, in modo particolare facendo sua la legge secondo la quale «natura nihil agit frustra, nihilque supervacaneum, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur»<sup>5</sup>, evitando quindi tutto ciò che anche solo in apparenza sia privo di scopo, e realizzando ogni volta per la via piú breve e naturale la propria intenzione, sia che quest'ultima sia puramente architettonica, vale a dire che riguardi la costruzione, sia che persegua invece | scopi utilitaristici, e rendendola cosí manifesta attraverso l'opera stessa. In questo modo l'opera acquista una certa grazia, analoga a quella che negli esseri

474

<sup>5</sup> [«La natura non fa niente di inutile e niente di superfluo, e in tutte le sue operazioni segue la via piú comoda».]

viventi è prodotta dalla facilità e dalla rispondenza di ogni movimento e di ogni posizione alle loro intenzioni. Conseguentemente, vediamo che nel buono stile architettonico antico ogni parte – si tratti di un pilastro, di una colonna, di un arco, di una travatura, oppure di porte, finestre, di una scala, di un balcone – raggiunge il suo scopo nel modo piú diretto e piú semplice, rendendolo manifesto in modo aperto e ingenuo, proprio come anche la natura organica fa nelle sue opere. Lo stile architettonico privo di gusto, viceversa, ricerca in tutto delle inutili deviazioni e si compiace delle creazioni arbitrarie, sbizzarrendosi perciò in travature spezzate sporgenti e rientranti che non hanno alcuno scopo, in raggruppamenti di colonne, cornici spezzettate sulle arcate delle porte e sui frontoni, in volute prive di senso, in svolazzi e altre simili cose: quello stile gioca con i mezzi dell'arte senza comprenderne i fini, come sopra abbiamo detto del carattere del lavoro abborracciato, al modo in cui i bambini giocano con gli attrezzi degli adulti. Di questo genere sono già tutte le interruzioni di una linea retta e ogni variazione nell'andamento di una curva, ove si verificano in assenza di uno scopo evidente. Invece quella semplicità ingenua nel presentare e nel raggiungere uno scopo, la quale corrisponde allo spirito con il quale la natura crea e dà forma, è quella stessa che conferisce alla forma dei vasi d'argilla antichi una bellezza e una grazia tali che ne restiamo ogni volta di nuovo stupiti, poiché contrasta così nobilmente con il gusto originale dei nostri vasi moderni i quali, siano fatti di porcellana o di rozza argilla figulina, portano sempre il marchio della volgarità. Alla vista dei vasi e degli utensili degli antichi noi sentiamo che, se la natura avesse voluto creare cose di questo genere, le avrebbe fatte con queste forme. Siccome dunque vediamo come la bellezza dell'architettura scaturisca principalmente dall'esposizione schietta degli scopi e dal raggiungimento di essi per la via piú breve e piú naturale, ecco che la mia teoria viene qui a trovarsi in diretta contraddizione con quella kantiana, la quale pone l'essenza di ogni bellezza in una finalità apparente priva di scopo.

Il tema unico dell'architettura che qui è stato esposto, ossia sostegno e carico, è talmente semplice che proprio per questo quest'arte, in quanto | è arte b e l l a (non però in quanto risponde all'utile), risulta per l'essenziale compiutamente realizzata già sin dalla piú splendida età della Grecia, o quanto meno non è stata piú capace di alcun arricchimento significativo. L'architetto moderno, viceversa, non si può allontanare piú di tanto dalle regole e dai mo-

delli degli antichi senza ritrovarsi appunto per questo sulla via del peggioramento. Non gli resta perciò che applicare l'arte tramandata dagli antichi e far valere le sue regole sino a dove è possibile, con le limitazioni che gli sono inevitabilmente imposte dal bisogno, dal clima, dall'epoca e dalla sua terra. Giacché in quest'arte, come anche nella scultura, l'aspirazione all'ideale si identifica con l'imitazione degli antichi.

Non ho quasi bisogno di ricordare che, con tutte queste considerazioni relative all'architettura, ho avuto presente soltanto lo stile architettonico degli antichi e non il cosiddetto stile gotico che, di origine saracena, si è diffuso nel resto d'Europa a opera dei Goti di Spagna. Forse anche a questo stile non va negata del tutto, nel suo genere, una certa bellezza; se però ha l'ardire di confrontarsi alla pari con quello degli antichi, ci mette di fronte a una presunzione barbarica del tutto inammissibile. Che effetto benefico produce invece sul nostro spirito, dopo che abbiamo contemplato queste magnificenze gotiche, la vista di un edificio regolare, eseguito con lo stile degli antichi! Abbiamo immediatamente la sensazione che è questo a essere nel giusto e nel vero. Se potessimo condurre un greco dinanzi alle nostre cattedrali gotiche piú famose, che cosa direbbe mai? – Βάρβαροι!<sup>6</sup>. Il piacere che proviamo alla vista delle opere gotiche dipende certamente, per la maggior parte, da associazioni di pensieri e da reminiscenze storiche, ossia da un sentimento estraneo all'arte. Tutto ciò che ho detto a proposito dello scopo autenticamente estetico, del senso e del tema dell'architettura perde in queste opere la sua validità. Giacché la travatura poggiata liberamente è scomparsa, e con essa è scomparsa anche la colonna: sostegno e carico, ordinati e distribuiti per rendere intuitivamente visibile la lotta tra la rigidità e la gravità, qui non sono piú il suo tema. E qui non si può trovare nemmeno piú quella pura razionalità generale grazie alla quale tutto può dar conto di sé in modo rigoroso e si presenta anzi da sé allo spettatore pensante, e che appartiene al | carattere dello stile architettonico dell'antichità: ci rendiamo subito conto che qui, al posto di quella razionalità, è risultato predominante un arbitrio guidato da concetti estranei; è per questo che molte cose ci restano inesplicabili. Giacché solo lo stile architettonico antico è pensato in un senso puramente o g g e t t i v o, mentre quello gotico è pensato piú in senso soggettivo. A ogni modo, se, così come abbiamo riconosciu-

<sup>6</sup> [Barbari!]

to nello sviluppo della lotta tra rigidità e gravità l'autentico pensiero fondamentale dell'architettura antica, vogliamo trovare anche in quella gotica un pensiero fondamentale analogo, allora esso dovrebbe consistere nella circostanza che in questo caso devono venire rappresentate la completa sopraffazione e la completa sconfitta della gravità a opera della rigidità. Qui infatti, analogamente a ciò, la linea orizzontale, che è quella del carico, è quasi completamente scomparsa e l'azione della gravità non si manifesta che in modo indiretto, dissimulata com'è nell'arco e nella volta, mentre la linea verticale, che è quella del sostegno, domina da sola e dà corpo all'azione vittoriosa della rigidità in contrafforti smisuratamente alti, torri, torrette e guglie che, libere dal carico, si slanciano verso l'alto. Mentre nell'architettura antica la tensione e la spinta dall'alto verso il basso vengono rappresentate ed esposte tanto bene quanto quelle dal basso verso l'alto, qui invece sono le seconde a predominare nettamente; dal che deriva anche l'analogia, che è stata spesso rilevata, con il cristallo, dato che il fenomeno della cristallizzazione si verifica allo stesso modo con un soggiogamento della gravità. Se ora noi volessimo attribuire all'architettura gotica questo senso e questo pensiero fondamentale e volessimo perciò presentare quest'ultima come il rovesciamento, dotato di uguali diritti, di quella antica, allora bisognerebbe obiettare che quella lotta tra rigidità e gravità, che l'architettura antica presenta in modo così aperto e ingenuo, è una lotta vera e propria, fondata nella natura, e che viceversa la sconfitta completa della gravità a opera della rigidità rimane una mera apparenza, una finzione resa credibile con l'inganno<sup>7</sup>. Ciascuno potrà comprendere con facilità come, dal pensiero fondamentale dell'architettura gotica che qui è stato indicato e dalle particolarità di essa che sono state evidenziate sopra, scaturisca quel carattere misterioso e iperfisico che le viene riconosciuto. Tale carattere sorge principalmente, come già si è detto, dal fatto che qui l'arbitrario ha preso il posto del puramente razionale, il quale ultimo si manifesta come corrispondenza perfetta del mezzo e dello scopo. | Tutti quegli elementi che sono in effetti privi di scopo e sono ciononostante realizzati in modo così accurato inducono a supporre che vi siano scopi sconosciuti, imperscrutabili, segreti, vale a dire danno l'apparenza del mistero. La parte piú splendida delle chiese gotiche si trova invece all'interno, poiché qui l'effetto prodotto dalla volta a crociera, soste-

477

<sup>7</sup> [In *Mondo* 1989, p. 1283, il passo è incompleto e il senso ne risulta rovesciato.]

nuta da snelli pilastri slanciati verso l'alto come cristalli, sollevata in alto e, in forza della scomparsa del carico, promessa di eterna sicurezza, penetra con forza nel nostro animo, mentre la maggior parte degli inconvenienti che abbiamo ricordato si trova all'esterno. Negli edifici antichi la parte piú pregevole è quella esterna, poiché è lí che sostegno e carico possono venire meglio abbracciati con lo sguardo, mentre all'interno il tetto piatto conserva sempre qualcosa di opprimente e di prosaico. Nei templi degli antichi l'interno vero e proprio era anche per lo piú di piccole dimensioni, a paragone delle numerose e grandi opere esterne. Un tocco ancora piú grandioso è stato dato a questo interno dalla volta sferica della cupola, come nel caso del Pantheon, della quale perciò anche gli Italiani, che costruivano secondo questo stile, hanno fatto l'uso piú ampio. Tutto ciò si accorda con il fatto che gli antichi, essendo popoli meridionali, vivevano piú all'aperto delle nazioni nordiche, le quali hanno preferito l'architettura gotica. Chi poi però vuole a ogni costo sostenere che quella gotica è un'architettura essenziale e legittima, può definirla, se allo stesso tempo ama le analogie, come il polo negativo dell'architettura, o anche come il suo tono minore. Nell'interesse del buon gusto mi debbo augurare che vengano devoluti grandi finanziamenti all'architettura oggettiva, vale a dire a quella che è effettivamente buona e giusta, bella in se stessa, e non invece a quella il cui valore dipende da mere associazioni di idee. Quando però vedo come questa nostra epoca miscredente si dia tanto da fare per portare a termine le chiese gotiche che sono state lasciate incompiute dal devoto Medioevo, ho come l'impressione che si voglia imbalsamare il cristianesimo estinto<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> [Schopenhauer allude qui ai lavori per il completamento della cattedrale di Colonia, che si sarebbero conclusi solo nel 1880, pur essendo iniziati sei secoli prima.]

## Osservazioni sparse sull'estetica delle arti figurative

Nella scultura la cosa principale sono la bellezza e la grazia; nella pittura invece hanno maggiore importanza l'espressione, la passione, il carattere; perciò si deve in egual misura trascurare l'esigenza della bellezza. Giacché una bellezza costante di tutte le forme, come quella richiesta dalla scultura, recherebbe danno a ciò che è caratteristico e inoltre stancherebbe per la sua monotonia. La pittura può pertanto rappresentare anche volti brutti e figure consunte; la scultura, al contrario, esige sì bellezza, quand'anche non sempre perfetta, ma sempre anche forza e pienezza di forme. Di conseguenza un Cristo magro in croce, un san Gerolamo morente, consumato dalla vecchiaia e dalla malattia, come nel capolavoro del Domenichino<sup>2</sup>, sono soggetti adatti alla pittura; invece il Giovanni Battista di Donatello, nella Galleria di Firenze<sup>3</sup>, ridotto a pelle e ossa dal digiuno, a dispetto dell'esecuzione magistrale, suscita un senso di repulsione. Da questo punto di vista la scultura sembra adatta all'affermazione della volontà di vivere, la pittura alla sua negazione; si spiegherebbe così perché la scultura sia stata l'arte degli antichi e la pittura quella dell'epoca cristiana.

Nel § 45 del primo volume ho proposto un'argomentazione per dimostrare che lo scoprire, il riconoscere e il fissare il tipo della bellezza umana dipendono da una certa anticipazione di essa e sono perciò in parte fondati *a priori*. A questo proposito trovo si debba ancora rilevare che questa anticipazione ha comunque bisogno di essere stimolata dall'esperienza; accade lo stesso con l'istinto degli animali, che, sebbene guidi *a priori* la loro condotta, ha tuttavia bisogno che, per quel che riguarda i particolari, quest'ultima sia de-

terminata da motivi. L'esperienza e la realtà effettiva presentano cioè all'intelletto dell'artista figure umane che, nell'una o nell'altra parte, alla natura sono più o meno riuscite, quasi come se chiedessero all'artista un giudizio su di esse, riuscendo | così, secondo il metodo socratico, a far scaturire da questa oscura anticipazione la conoscenza chiara e determinata dell'ideale. Per questa ragione è stato certamente di grande vantaggio, per gli scultori greci, che il clima e i costumi del paese dessero loro tutto il giorno l'occasione di vedere figure seminude, e nei ginnasi anche nude del tutto. In quelle occasioni ogni parte del corpo sollecitava il loro senso plastico a valutarla e a metterla a confronto con l'ideale, che, non ancora sviluppato, era presente nella loro coscienza. Essi esercitavano così continuamente il loro giudizio su tutte le forme e su tutte le parti del corpo, sino alle loro più piccole sfumature; con il che dunque la loro anticipazione dell'ideale della bellezza umana, originariamente solo oscura, ha potuto sollevarsi a una tale chiarezza di coscienza da metterli in grado di oggettivarlo nell'opera d'arte. In modo del tutto analogo, al poeta, per poter rappresentare i caratteri, è utile e necessaria la propria esperienza personale. Giacché, sebbene egli non lavori sulla base dell'esperienza e delle notizie empiriche, bensì in base alla chiara coscienza dell'essenza dell'umanità, così come la trova nell'intimità di se stesso, tuttavia l'esperienza a questa coscienza serve da schema, le serve da stimolo e la tiene in esercizio. Pertanto, la conoscenza che egli possiede della natura umana e delle sue diversità, sebbene proceda per l'essenziale *a priori* e per via d'anticipazione, tuttavia acquista vita, determinatezza ed estensione soltanto attraverso l'esperienza. Quanto al così ammirevole senso della bellezza che fu proprio dei Greci e li rese, essi soli fra tutti i popoli della terra, capaci di scoprire il vero tipo normativo della figura umana e di stabilire in questo modo i modelli della bellezza e della grazia per ogni tempo, noi, basandoci sul libro precedente e sul capitolo 44 di quello seguente, siamo in grado di andare più a fondo e dire: quello stesso che, se resta indiviso dalla volontà, fornisce l'impulso sessuale con una raffinata selezione<sup>4</sup>, vale a dire l'amore sessuale (che presso i Greci, come è noto, era soggetto a notevoli deviazioni), proprio questo stesso, se, grazie alla presenza di un intelletto che predomini in modo abnorme, si libera dalla volontà

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce ai §§ 44-50 del primo volume.

<sup>2</sup> [Schopenhauer si riferisce qui a *La comunione di san Gerolamo* di Domenico Zampieri, detto il Domenichino (1581-1641). Il dipinto, risalente al 1614, è conservato nelle Gallerie Vaticane.]

<sup>3</sup> [Dovrebbe trattarsi di una statua in marmo di Donatello (1386-1466) che si trova attualmente presso il Museo dell'Opera del Duomo.]

<sup>4</sup> [Supplementi 1930, tomo II, p. 435, traduce «con la sua selezione finalmente vagliante», verosimilmente a causa di un refuso che ha trasformato «finemente» in «finalmente».]

e tuttavia si mantiene attivo, diventa quel senso oggettivo di bellezza per la figura umana che poi si manifesta dapprima come senso critico artistico, ma che può poi accrescersi sino a ritrovare e a rappresentare la norma di tutte le parti e di tutte le proporzioni, come nel caso di Fidia, Prassitele, Scopas, e così via. – Si adempie allora quel che Goethe fa dire all'artista:

Che io con spirito divino  
E mano umana  
Possa costruire  
Ciò che accanto alla mia donna  
Posso e debbo fare come un animale<sup>5</sup>.

E anche qui, sempre per analogia, quello stesso che nel poeta, se rimanesse indiviso dalla volontà, gli darebbe una mera saggezza mondana, diventa, ove grazie al predominio abnorme dell'intelletto si separi dalla volontà, capacità di rappresentazione oggettiva, drammatica.

La scultura moderna, per quel che riesce a fare, resta comunque analoga alla moderna poesia latina e, come quest'ultima, è una figlia dell'imitazione, scaturita dalla reminiscenza. Se si lascia andare e pretende di essere originale, ecco che imbocca subito delle vie sbagliate, in modo particolare quella – pessima – di voler riprodurre la natura che le sta davanti agli occhi, invece di darle forma secondo le proporzioni degli antichi. Canova<sup>6</sup>, Thorwaldsen<sup>7</sup> e altri vanno paragonati a Johannes Secundus<sup>8</sup> e a Owenus<sup>9</sup>. Con l'architettura le cose vanno nello stesso modo, solamente che, in questo caso, è nella natura stessa di quest'arte che la sua parte puramente estetica abbia un'estensione limitata e sia stata già esaurita dagli antichi; perciò l'architetto moderno può distinguersi solo applicandola saggiamente; e dovrebbe sapere che si allontana tanto più dal buon gusto, quanto più si allontana dallo stile e dal modello dei Greci.

L'arte del pittore, considerata solamente in quanto si pro-

<sup>5</sup> [«Daß ich mit Göttersinn | Und Menschenhand | Vermöge zu bilden, | Was bei meinem Weib' | Ich animalisch kann und muß» (J. W. GOETHE, *Kunst: Kenner und Künstler* («Arte: conoscitore e artista»), vv. 16-20, in *Sämtliche Werke* cit., vol. II, p. 363).]

<sup>6</sup> [Antonio Canova (1757-1822) fu, come è noto, il massimo esponente del Neoclassicismo, tanto da essere soprannominato «il nuovo Fidia».]

<sup>7</sup> [Lo scultore danese Bertel Thorwaldsen (1770-1844), che soggiornò a lungo a Roma, dove si dedicò allo studio delle opere neoclassiche e delle teorie del Winkelmann.]

<sup>8</sup> [Il poeta neolatino olandese Jan Nicolai Everaerts, *alias* Johannes Secundus (1511-36).]

<sup>9</sup> [Il poeta neolatino inglese John (Audoenus) Owen(us) (1560-1662), che fu soprannominato il Marziale inglese.]

pone di produrre l'apparenza della realtà, la si può da ultimo ricondurre alla sua capacità di separare nettamente ciò che, nel vedere, è mera sensazione, ossia l'affezione della retina, vale a dire l'unico effetto che sia dato immediatamente, dalla sua causa, vale a dire dagli oggetti del mondo esterno, che unicamente in forza di quella sensazione possono essere intuiti dall'intelletto; ragion per cui, se la tecnica gli viene in aiuto, il pittore è in grado di produrre nell'occhio lo stesso effetto per mezzo di una causa del tutto diversa, ossia per mezzo di macchie di colore dipinte sulla tela, ragion per cui poi nell'intelletto di chi guarda si produce nuovamente la medesima intuizione, dato che immancabilmente quell'effetto viene ricondotto alla sua causa abituale.

Se si considera che in ogni volto umano c'è qualcosa di così assolutamente primigenio, di così assolutamente originale, e che questo qualcosa mostra un'interezza che può appartenere solo a un'unità che sia costituita da parti tutte necessarie, grazie alle quali noi, fra tante migliaia di individui, ne riconosciamo uno noto persino dopo che siano trascorsi molti anni; e questo sebbene le possibili differenze nei lineamenti del volto umano, soprattutto nell'ambito di una medesima razza, siano racchiuse entro limiti estremamente stretti; allora si deve dubitare del fatto che qualcosa dotato di un'unità tanto essenziale, di un'originalità così grande possa mai scaturire da altra fonte che non sia la misteriosa profondità della natura nel suo intimo; dal che si dovrebbe però concludere che nessun artista potrebbe mai essere capace di inventare veramente la specificità originaria di un volto umano, e nemmeno solo di ricomporla, in base a delle reminiscenze, in modo conforme a natura. Quello che perciò egli potrebbe riuscire a produrre in questo modo sarebbe sempre e solo una composizione vera a metà, anzi, forse una composizione impossibile; giacché come potrebbe comporre un'unità fisiognomica vera e propria, dato che proprio il principio di questa unità propriamente gli resta sconosciuto? Per questo, davanti a ogni viso inventato da un artista si deve dubitare se esso sia effettivamente possibile e se la natura, maestra di tutti i maestri, mostrando che esso è pieno di contraddizioni, non lo dichiari un lavoro abborracciato. Ciò condurrebbe sicuramente al principio che nei quadri storici dovrebbero figurare sempre e solo dei ritratti, che dovrebbero poi certamente essere scelti con la massima cura ed eseguiti idealizzandoli un poco. Come è noto, i grandi artisti hanno sempre dipinto volentieri da modelli viventi e hanno inserito nei loro quadri molti ritratti.

Anche se, come è stato spiegato nel testo, lo scopo autentico della pittura, come dell'arte in generale, è quello di agevolarci nella comprensione delle idee (platoniche) degli esseri<sup>10</sup> di questo mondo, con il che veniamo allo stesso tempo condotti allo stato del conoscere puro, vale a dire privo di volontà, tuttavia ad essa compete in aggiunta una bellezza autonoma e indipendente da questa caratteristica, che viene prodotta dalla semplice armonia dei colori, dalla disposizione | gradevole dei gruppi, dalla distribuzione favorevole della luce e delle ombre e dal tono generale del dipinto nella sua interezza. Questo genere subordinato di bellezza che le si aggiunge promuove lo stato del puro conoscere ed è nella pittura quel che nella poesia sono la dizione, il metro e la rima: l'uno e le altre non sono l'elemento essenziale, ma agiscono per prime e in modo immediato.

Al giudizio che ho formulato nel § 50 del primo volume a proposito della non liceità dell'allegoria nella pittura<sup>11</sup>, aggiungo ancora alcune conferme. Nel palazzo Borghese a Roma si trova questo quadro di Michelangelo da Caravaggio: Gesù, fanciullo di circa dieci anni di età, schiaccia con il piede la testa di un serpente, ma senza alcuna paura e con la massima tranquillità, e altrettanto tranquilla rimane anche sua madre che lo accompagna; lì vicino si trova santa Elisabetta, che guarda verso il cielo con espressione solenne e tragica<sup>12</sup>. Che cosa potrebbe pensare, di questo geroglifico chiriologico, un uomo che non avesse mai sentito parlare del seme della donna destinato a schiacciare la testa del serpente? – A Firenze, nella sala della biblioteca di Palazzo Riccardi, sul soffitto dipinto da Luca Giordano troviamo questa allegoria, la quale intende significare che la scienza libera l'intelletto dai vincoli dell'ignoranza: l'intelletto è un uomo forte, avvinto da corde che sono proprio sul punto di cadere; una ninfa tiene uno specchio dinanzi a lui, un'altra gli porge una grande ala staccata; più in alto la scienza siede sopra una sfera e, vicino ad essa, si trova la nuda verità, che tiene in mano una sfera<sup>13</sup>. – A Ludwigsburg, nei pressi di Stoccarda, c'è un quadro che ci

<sup>10</sup> [Non «dell'essenza», come fraintende *Supplementi* 1930, tomo II, p. 437.]

<sup>11</sup> [*Supplementi* 1930, tomo II, p. 437, omettendo un «non», rovescia il significato del passo. (

<sup>12</sup> [Si tratta della *Madonna dei palafrenieri* (nota anche come *Madonna del serpe*), un dipinto realizzato da Caravaggio (1571-1610) tra il novembre 1605 e il maggio 1606. L'opera, installata inizialmente sull'altare di Sant'Anna in San Pietro, venne rimossa dopo pochi giorni e spostata nella vicina chiesa di Sant'Anna, prima di essere trasferita, nel 1613, in Palazzo Borghese, dove si trova tuttora. Cfr. *La madonna dei Palafrenieri di Caravaggio nella collezione di Scipione Borghese*, a cura di A. Coliva, Marsilio, Venezia 1998.]

<sup>13</sup> [Il pittore napoletano Luca Giordano (1634-1705) – soprannominato Luca Fapre-

mostra il tempo che, sotto le spoglie di Saturno, taglia con una forbice le ali ad Amore: se questo vuol dire che, quando invecchiamo, in amore diventiamo meno incostanti, la cosa è senz'altro giusta.

Per rafforzare la soluzione che ho proposto per il problema del perché il Laocoonte non gridi, servono ancora le considerazioni seguenti. Della circostanza che nelle opere delle arti figurative, che sono essenzialmente mute, manchi l'effetto della rappresentazione del gridare, ci si può convincere di fatto osservando una *Strage degli innocenti* di Guido Reni<sup>14</sup> conservata all'Accademia d'Arte di Bologna, nella quale questo grande artista ha commesso l'errore di dipingere sei persone che gridano con le bocche spalancate. Chi se ne voglia rendere conto con ancora maggiore chiarezza, | immagini che in teatro si rappresenti una pantomima e che in una qualche scena uno dei personaggi abbia il bisogno impellente di gridare: ora, se il danzatore che ricopre questo ruolo volesse esprimere il grido rimanendosene fermo per un po' di tempo con la bocca spalancata, ecco che le sonore risate di tutto il teatro dimostrerebbero quanto assurda sia la situazione. Ora, dato che, per ragioni che non si trovano nell'oggetto da rappresentare, bensì nell'essenza dell'arte che lo rappresenta, il grido di Laocoonte doveva rimanere inespresso, sull'artista ricadde il compito di motivare proprio questo non-gridare, per rendere plausibile il fatto che un uomo, in una situazione del genere, non gridi. Egli ha assolto questo compito raffigurando il morso del serpente non come qualcosa di già avvenuto e nemmeno come una minaccia imminente, bensì come un morso dato proprio in quel momento e, appunto, nel fianco: giacché in questo modo l'addome viene contratto, rendendo perciò impossibile il gridare. Questa ragione prossima, anche se propriamente solo secondaria e subordinata della cosa, è stato Goethe a individuarla esattamente e a esporla alla fine dell'undicesimo libro della sua autobiografia, come anche nel saggio sul Laocoonte

sto per la sua rapidità di esecuzione – soggiornò a Firenze tra il 1682 e il 1686, dove eseguì gli affreschi di palazzo Medici Riccardi. Il soffitto cui fa riferimento Schopenhauer è quello della sala di lettura della Biblioteca Riccardiana; Luca Giordano vi dipinse un affresco allegorico raffigurante appunto l'intelligenza umana liberata dalla schiavitù dell'ignoranza. Cfr. O. FERRARI e G. SCAVEZZI, *Luca Giordano. L'opera completa*, Electa Napoli, Milano 2000; e *Stanze segrete. Gli artisti dei Riccardi. I «ricordi» di Luca Giordano e oltre*, Olshki, Firenze 2005.]

<sup>14</sup> [Le opere d'arte che hanno illustrato l'episodio biblico della strage degli innocenti sono innumerevoli. Quella di Guido Reni (1575-1642), conservata presso la Pinacoteca Nazionale di Bologna, è senza dubbio, fra tutte, una delle più intensamente drammatiche. Cfr. G.-J. SALVY, *Guido Reni*, Electa, Milano 2001.]

che è contenuto nel primo fascicolo dei *Propilei*<sup>15</sup>; ma la ragione piú remota, il motivo primario che condiziona l'altro è quello che ho esposto io. Non posso fare a meno di osservare che la mia posizione, rispetto a Goethe, è, a questo proposito, analoga a quella che ho rispetto alla sua teoria dei colori. – Nella collezione del duca di Aremburg, a Bruxelles, si trova un'antica testa di Laocoonte che è stata rinvenuta successivamente<sup>16</sup>. La testa che compare nel celeberrimo gruppo, però, non è stata affatto restaurata, come risulta anche dalla speciale tavola di tutti i restauri compiuti su questo gruppo che Goethe ha compilato e che si trova alla fine del primo volume dei *Propilei*, e come è stato confermato inoltre dal fatto che la testa usata successivamente somiglia moltissimo a quella del gruppo. Dobbiamo quindi assumere che nell'antichità ne sia esistita anche un'altra copia, alla quale doveva appartenere la testa della collezione Aremburg. Quest'ultima, a mio parere, supera sia quanto a bellezza che quanto a espressività quella del gruppo: la bocca è notevolmente piú aperta dell'altra, anche se non giunge sino al grido vero e proprio.

<sup>15</sup> [Cfr. J. W. GOETHE, *Laocoonte e altri scritti sull'arte* (1789-1805), a cura di R. Venucci, Salerno Editrice, Roma 1994.]

<sup>16</sup> [Cfr. F. DE MELY, *La tête de Laocoon de la collection d'Arenberg à Bruxelles*, in «Monuments Piot», XVI (1909), pp. 209-22. La testa in marmo è attualmente collocata nella libreria della dimora del duca.]

## | Capitolo 37<sup>1</sup>

### L'estetica della poesia

La definizione piú semplice e piú corretta della poesia che potrei indicare è quella secondo la quale essa è l'arte di utilizzare le parole per mettere in gioco la capacità di immaginazione. Come essa riesca a farlo, l'ho indicato nel § 51 del primo volume. Una conferma specifica di quanto ho detto in quella sede ce la fornisce il passo seguente, tratto da una lettera di Wieland a Merck che è stata pubblicata nel frattempo: «Ho impiegato tre giorni e mezzo<sup>2</sup> per una singola strofa, quando in fondo era questione di una singola parola, della quale avevo bisogno e che non mi riusciva di trovare. Giravo e rigiravo da tutte le parti la cosa e il mio cervello, poiché naturalmente, trattandosi di fornire una descrizione, sarei stato lieto di portare anche dinanzi agli occhi del mio lettore quella stessa visione ben definita che si libra dinanzi ai miei occhi, e per far questo spesso, *ut nosti*<sup>3</sup>, tutto dipende da un unico tratto, o da un'unica pennellata, o da un unico riflesso» (*Lettere a Merck*, a cura di Wagner, 1835, p. 193)<sup>4</sup>. – Dato che la fantasia del lettore è la materia sulla quale l'arte poetica rappresenta le sue immagini, quest'arte ha il vantaggio che l'esecuzione piú particolareggiata e i tratti piú precisi riescono, nella fantasia di ciascuno, proprio nel modo che risulta piú consoni alla sua individualità, alla sua sfera conoscitiva e ai suoi umori, e in questo modo la stimolano nel modo piú vivace. Le arti figurative, invece, non sono in grado di adattarsi nella stessa maniera; in esse, viceversa, una sola immagine, una sola figura deve bastare per tutti; tale immagine, tale figura porteranno però comunque sempre impresso lo stampo dell'individualità dell'artista o del suo modello al modo di un'aggiunta soggettiva o fortuita priva di efficacia, anche se tale

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 51 del primo volume.

<sup>2</sup> [Non due, come traduce *Supplementi* 1930, tomo II, p. 440.]

<sup>3</sup> [Come tu sai.]

<sup>4</sup> [Cfr. *Briefe an Merck von Goethe, Wieland und andern bedeutenden Zeitgenossen*, Wagner, Darmstadt 1835, p. 193.]

aggiunta sarà tanto meno presente quanto più l'artista è oggettivo, vale a dire geniale. Già questo spiega in parte il fatto che le opere prodotte dall'arte poetica esercitino un effetto molto più forte, più profondo e universale di quello esercitato da quadri e statue; questi ultimi infatti lasciano il più delle volte il pubblico completamente freddo e, in generale, le arti figurative sono quelle che producono l'effetto più debole. Ne costituisce una riprova singolare il fatto che  
 485 così di frequente si ritrovino | e si scoprono quadri di grandi maestri in abitazioni private e in località di ogni genere, dove essi sono rimasti per molte generazioni non sepolti o nascosti, ma appesi al muro, passando però del tutto inosservati e quindi privi di effetto. Mentre mi trovavo a Firenze (1823) venne scoperta addirittura una Madonna di Raffaello che era rimasta per molti anni appesa alla parete della camera della servitù di un palazzo (nel quartiere di Santo Spirito): e questo si verifica in Italia, in questa nazione che è dotata più di ogni altra del senso della bellezza! Ciò dimostra quanto poco diretto e immediato sia l'effetto prodotto dalle opere delle arti figurative e che per apprezzarle servono molta più cultura e conoscenza di quante ne siano necessarie per apprezzare tutte le altre. Si pensi invece a come una bella melodia capace di toccare il cuore faccia immancabilmente il giro del mondo, e a come una poesia eccellente immancabilmente passi di popolo in popolo. Il fatto che i grandi e i ricchi diano il loro appoggio più consistente proprio alle arti figurative e spendano somme considerevoli solo<sup>5</sup> per le loro opere, e che anzi al giorno d'oggi una vera e propria idolatria faccia sí che per un quadro di un celebre maestro antico si sia disposti a pagare il valore di un vasto latifondo, dipende principalmente dalla rarità di quei capolavori, il cui possesso rende perciò orgogliosi; e poi anche dal fatto che per goderne bastano pochissimo tempo e pochissima fatica, e lo si può fare per un momento in qualsiasi momento, mentre la poesia e la musica stessa richiedono condizioni incomparabilmente più gravose. È per questo che si può anche fare a meno delle arti figurative: popoli interi, per esempio i maomettani, ne sono privi; ma non c'è popolo che sia privo di musica e di poesia.

Ora, però, l'intenzione con la quale il poeta mette in moto la nostra fantasia è quella di rivelarci le idee, vale a dire di mostrarci attraverso un esempio che cosa sia la vita, che cosa sia il mondo. La prima condizione è perciò che egli stesso lo abbia inteso: a seconda che questo si sia verificato in modo profondo o in modo

<sup>5</sup> [Il «solo» manca in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 441.]

superficiale, anche la sua poesia risulterà profonda o superficiale. Ne consegue che ci potranno essere innumerevoli gradazioni tanto della profondità e della chiarezza nella comprensione della natura delle cose, quanto nella poesia. Ogni poeta, una volta che abbia rappresentato correttamente ciò che egli ha inteso e se la sua immagine corrisponde all'originale, deve comunque ritenersi eccellente: deve mettersi alla pari del migliore, poiché nell'immagine di quest'ultimo non intende niente più che nella propria, ossia tanto  
 486 quanto intende nella natura stessa, dato che il suo sguardo non penetra più a fondo. Il migliore stesso, però, si riconosce come tale, vedendo quanto sia superficiale lo sguardo degli altri, quante cose ancora si nascondano al di là di esso; vedendo che costoro non sono in grado di riprodurre perché non lo vedono, e quanto più lontano giungano il suo sguardo e la sua immagine. Se costui comprendesse i poeti superficiali così poco quanto costoro comprendono lui, allora dovrebbe disperare: infatti, proprio perché per rendergli giustizia bisogna che ci sia già un uomo fuori dall'ordinario, mentre i cattivi poeti lo possono apprezzare tanto poco quanto lui stima loro, egli sarà costretto a vivere a lungo del proprio stesso plauso, prima che ad esso si aggiunga pure quello del mondo. Nel frattempo anche quel plauso gli viene diminuito, in quanto da lui si pretende che sia graziosamente modesto. Ma è tanto impossibile che chi ha dei meriti e sa quello che costano rimanga cieco dinanzi ad essi, quanto che un uomo alto sei piedi non si accorga di sovrastare gli altri. Se dalla base della torre sino alla cima ci sono trecento piedi, ce ne saranno evidentemente altrettanti dalla cima alla base. Orazio, Lucrezio, Ovidio e quasi tutti gli antichi hanno parlato di sé con orgoglio, e lo stesso hanno fatto Dante, Shakespeare, Bacone da Verulamio e molti altri. Che uno possa essere uno spirito elevato e non accorgersene è un'assurdità della quale si può persuadere solo chi è fatalmente incapace, allo scopo di spacciare per modestia anche il sentimento della propria nullità. Un inglese ha argutamente e correttamente rilevato che *merit* e *modesty* non hanno in comune nient'altro che la lettera iniziale<sup>6</sup>. Nei confronti delle celebrità modeste ho sempre il sospetto che possano aver ragione; e Corneille dice addirittura:

\* *Lichtenberg* (Vermischte Schriften, nuova edizione, Dieterichsche Buchh., Göttingen 1844, vol. III, p. 19) riferisce che Stanislaus Leszczynski ha detto: «La modestie devoit être la vertu de ceux, à qui les autres manquent».

<sup>6</sup> [«La modestia dovrebbe essere la virtù di coloro ai quali mancano le altre». Stanislaus Leszczynski (1677-1766) fu re di Polonia e granduca di Lituania. Ebbe una educazione raffinata e si circondò a corte di artisti e letterati. Questa nota viene omessa in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 442.]



La fausse humilité ne met plus en crédit:  
Je sçais ce que je vaux, et crois ce qu'on m'en dit<sup>7</sup>.

Da ultimo lo ha detto Goethe senza giri di parole: «Solo i pezzenti sono modesti»<sup>8</sup>. Ma sarebbe stato ancora più azzeccato affermare che coloro i quali con tanto zelo esigono dagli altri la modestia, coloro che chiedono insistentemente la modestia e che non la smettono di esclamare: «Siate | modesti! per amor di Dio, siate modesti!», sono sicuramente dei pezzenti, vale a dire dei poveracci del tutto privi di talento, merce di fabbrica della natura, membri ordinari della feccia dell'umanità. Giacché chi ha dei meriti in prima persona riconosce anche i meriti altrui; quando sono autentici ed effettivamente reali, s'intende. Colui invece che non possiede nessun merito e nessun pregio desidererebbe che non ne esistessero affatto: lo scorgersi negli altri equivale per lui a venir disteso sul tavolo di tortura; impallidisce, diventa verde e giallo a causa dell'invidia che lo rode nel profondo; vorrebbe annientare ed estirpare tutti coloro i quali sono privilegiati in prima persona; ove però li debba suo malgrado lasciare vivere, allora ciò si può verificare solo a condizione che essi tengano celati i loro pregi, che li rinneghino completamente, che anzi li abiurino. Ecco dunque la radice di quei panegirici così frequenti in onore della modestia. E se tali cantori delle lodi della modestia avranno l'occasione di soffiocare sul nascere il merito, o quanto meno di impedire che esso si manifesti e venga riconosciuto, chi mai dubiterà che lo facciamo? Giacché questa è la pratica che corrisponde alla loro teoria.

Ora, sebbene il poeta, come ogni artista, ci presenti sempre e solo il particolare, l'individuale, tuttavia ciò che egli ha conosciuto e vuole di conseguenza farci conoscere è pur sempre l'idea (platonica), la specie nella sua interezza; per questo nelle sue immagini sarà impresso, per così dire, il tipo dei caratteri e delle situazioni umane. Il narratore, come anche il poeta drammatico, prendono dalla vita ciò che è assolutamente particolare e lo ritraggono con esattezza nella sua individualità, ma in questo modo rivela l'esistenza umana nella sua interezza; egli ha infatti sì a che fare all'apparenza con il particolare, ma in verità ha a che fare con ciò che esiste in ogni luogo e in ogni tempo. Deriva da ciò il fatto che,

<sup>7</sup> [«La falsa umiltà non ha più credito: | so quello che valgo e credo a quello che me ne dicono» (P. CORNEILLE, *Excuse à Ariste*, 10, 76, Paris 1637).]

<sup>8</sup> [«Nur di Lumpe sind bescheiden» (J. W. GOETHE, *Rechenschaft* («Rendiconto»), v. 71, in *Sämtliche Werke* cit., vol. II, p. 407).]

soprattutto nei poeti drammatici, si ritrovino sentenze che, anche senza essere delle massime generali, trovano frequenti applicazioni nella vita reale. – La poesia sta alla filosofia come l'esperienza sta alla scienza empirica. L'esperienza infatti ci fa conoscere il fenomeno nella sua singolarità e per via di esempi; la scienza abbraccia la totalità del fenomeno per mezzo di concetti generali. Così la poesia ci vuole rendere note le idee (platoniche) degli esseri per mezzo del particolare e per via di esempi; la filosofia ci vuole far conoscere nella sua interezza e in generale l'intima essenza delle cose che in esse si esprime. Si vede già da questo che la poesia ha più il carattere della giovinezza, la filosofia quello dell'età matura. Difatti il dono della poesia fiorisce propriamente solo nella giovinezza; anche la sensibilità per la poesia, quando si è giovani, è spesso appassionata: il giovane trova piacere nei versi come tali, e si accontenta spesso anche di merce scadente. Con gli anni questa inclinazione gradualmente si indebolisce, e nell'età matura si preferisce la prosa. A causa di questa tendenza poetica della gioventù è facile poi che si guasti il senso della realtà. Giacché la poesia si distingue da quest'ultima per il fatto che in essa la vita ci scorre davanti destando il nostro interesse, e pur tuttavia senza dolore, mentre nella realtà la vita, sino a che è priva di dolore, è priva di interesse, e non appena invece diventa interessante, non rimane priva di dolore. Il giovinetto che sia stato iniziato prima alla poesia che alla realtà pretende poi da quest'ultima qualcosa che solo quella può dare: è questa una delle fonti principali di quel malessere di cui soffrono i giovani migliori.

Metro e rima sono un vincolo, ma anche un mantello che il poeta si getta addosso e sotto il quale gli è concesso di parlare come altrimenti non potrebbe: ed è questo a darci gioia. Il poeta è dunque responsabile solo a metà di tutto ciò che dice; per l'altra metà devono esserlo il metro e la rima. Il metro, ossia la misura del tempo, ha, in quanto mero ritmo, la sua essenza solamente nel tempo, il quale è un'intuizione pura *a priori*, e dunque appartiene, per dirla con Kant, soltanto alla pura sensibilità; la rima è invece una faccenda che riguarda la sensazione che si produce nell'organo dell'udito, ossia che riguarda la sensibilità empirica. Perciò il ritmo è una risorsa molto più nobile e degna della rima, ed è per questo che gli antichi la disprezzavano e che ha avuto la sua origine nelle lingue imperfette, sorte dalla corruzione di quelle precedenti e in tempi barbari. La povertà della poesia francese dipende principalmente dal fatto che essa, priva com'è di metro, è limitata solamente alla rima; e viene accresciuta dalla circostanza che, per

occultare la sua mancanza di mezzi, ha appesantito il suo rimario con una quantità di regole pedanti, come per esempio che solo le sillabe che si scrivono nello stesso modo possano far rima, come se la rima fosse destinata all'occhio e non all'orecchio; che lo iato venga bandito, che una quantità di parole non possa essere utilizzata, e così via; tutte regole alle quali la moderna scuola poetica |  
489 francese cerca di mettere fine. In nessuna lingua tuttavia la rima produce un'impressione così piacevole e così potente come nella lingua latina: le poesie latine medievali in rima hanno un fascino tutto particolare. Questo ce lo si deve spiegare con il fatto che la lingua latina è incomparabilmente più perfetta, più bella e più nobile di qualsiasi lingua moderna, ed è per questo che incede con tanta grazia negli ornamenti e negli orpelli che appartengono appunto a queste ultime, ma che essa stessa in origine aveva disdegnato.

Se ci si riflette seriamente, potrebbe sembrare quasi un alto tradimento nei confronti della ragione che a un pensiero o alla sua espressione pura e corretta venga fatta anche solo la più lieve violenza, nell'intenzione puerile di far sí che dopo alcune sillabe si senta di nuovo lo stesso suono verbale, o anche di fare in modo che queste stesse sillabe assumano un andamento saltellante. Senza una violenza di questo genere, però, nascerebbero davvero ben pochi versi, giacché va ascritto ad essa il fatto che, nelle lingue straniere, i versi siano tanto più difficili a comprendersi della prosa. Se potessimo gettare uno sguardo nel laboratorio segreto dei poeti, scopriremmo che si cerca dieci volte più spesso il pensiero in funzione della rima piuttosto che la rima in funzione del pensiero; e anche in quest'ultimo caso, la cosa non si verifica facilmente, senza una qualche flessibilità da parte del pensiero. Eppure l'arte di comporre versi s'oppona a queste considerazioni e, in ciò, ha dalla sua parte tutte le epoche e tutti i popoli, talmente grande è il potere che il metro e la rima esercitano sull'animo, e a tal punto efficace è il misterioso *lenocinium*<sup>9</sup> che li caratterizza. Lo vorrei spiegare con il fatto che un verso che rimi in modo felice, grazie all'effetto indescrivibilmente enfatico che produce, dà la sensazione che il pensiero che esso esprime sia stato già predestinato, anzi preformato, nella lingua, e che il poeta abbia dovuto solo rintracciarlo. Anche delle trovate banali grazie al ritmo e alla rima acquistano una patina significativa e, adornate in questo modo, fanno la loro figura, come tra le ragazze un aspetto comune può risultare affascinante grazie a un'acconciatura

<sup>9</sup> [Richiamo.]

adeguata. Anzi, persino dei pensieri distorti e fasulli, quando vengono espressi in versi, acquisiscono una parvenza di verità. D'altra parte, anche passi celebri presi da celebri poeti si rattrappiscono e perdono il loro lustro una volta che vengano resi fedelmente in prosa. Se solo il vero | è bello, e se l'ornamento che la verità predilige è la nudità, un pensiero che si presenta grande e bello in prosa avrà un vero valore maggiore di uno in versi che produca lo stesso effetto. Ora, il fatto che mezzi così esigui, e anzi all'apparenza puerili, come il metro e la rima, producano un effetto così potente è molto sorprendente e merita davvero di essere preso in esame. Io me lo spiego nel modo seguente: ciò che è dato immediatamente all'udito, ossia il mero suono delle parole, acquista grazie al ritmo e alla rima una certa compiutezza e diventa significativo di per se stesso, divenendo in tal modo una specie di musica; perciò sembra adesso esistere di per se stesso, e non più come mero strumento, come mero segno di qualcosa che è segnato, vale a dire del senso delle parole. Quella di allietare l'orecchio con il suo suono sembra essere la sua intera funzione, con il che pare si sia ottenuto tutto quello che si doveva ottenere e che ogni esigenza sia stata soddisfatta. Ora però, che allo stesso tempo esso racchiuda ancora un senso, che esprima ancora un pensiero, è qualcosa che adesso si presenta come un'aggiunta inattesa, allo stesso modo di quel che accade alle parole nella musica; come un dono inatteso che ci sorprende piacevolmente e che perciò, dato che noi non avevamo alcuna pretesa del genere, ci soddisfa con grande facilità; se poi però questo pensiero è tale da essere significativo di per se stesso, ossia anche qualora venga detto in prosa, allora ne rimaniamo affascinati. Ricordo che nella mia prima infanzia mi sono diletato per un certo tempo del bel suono dei versi, prima di scoprire che essi contenevano sempre anche senso e pensieri. In modo conforme si dà anche, e certamente in tutte le lingue, una poesia costituita da meri suoni e quasi del tutto mancante di senso. Il sinologo Davis, nella prefazione alla sua traduzione del *Lao Seng-urb*, ovvero, *An heir in old age* (London 1817)<sup>10</sup>, osserva che i drammi cinesi sono in parte costituiti da ver-

490

<sup>10</sup> [John Francis Davis, autore di *The Chinese: a General Description of the Empire of China and Its Inhabitants*, 2 voll., Charles Knight, London 1836, poi ripubblicato in tre volumi in una nuova edizione riveduta e ampliata. L'edizione in due volumi era presente nella biblioteca di Schopenhauer (cfr. HN, V, n. 1112, p. 325). L'opera citata dal filosofo risale all'epoca della dinastia Yuan (1279-1368); l'edizione alla quale si riferisce è la seguente: *Laou-seng-ubr, or «An heir in his old age». A Chinese drama*, di Wu Han-ch'en, trad. di J. F. Davis, J. Murray, London 1817.]

si che vengono cantati, e aggiunge: «Il loro senso è spesso oscuro e, stando a quel che dicono i cinesi stessi, lo scopo di questi versi è principalmente quello di accarezzare l'orecchio, ragion per cui il senso viene trascurato, e magari anche del tutto sacrificato all'armonia». A chi non vengono in mente i cori, spesso di così difficile interpretazione, di certe tragedie greche?

Il segno dal quale si riconosce immediatamente un poeta autentico, sia di genere superiore che di genere inferiore, è la spontaneità delle sue rime: esse si presentano da sé, come fossero mandate dal cielo; i pensieri gli vengono già in rima. Chi è segretamente prosastico cerca invece la rima per il pensiero; lo scribacchino cerca il pensiero per la rima. Molto spesso da una coppia di versi in rima si riesce a capire quale dei due ha come padre il pensiero e quale dei due la rima. L'arte consiste nell'occultare quest'ultima eventualità, in modo tale che versi del genere non appaiano come quasi solo dei riempitivi, dei *bouts-rimés*<sup>11</sup>.

La mia sensazione (qui non si danno dimostrazioni) è che la rima, per sua natura, è soltanto binaria: la sua efficacia è circoscritta a una singola ripetizione dello stesso suono e non si rafforza se lo si ripete più spesso. Non appena quindi una sillaba finale ha sentito quella che suona allo stesso modo, il suo effetto è esaurito; una terza ripetizione dello stesso tono agisce soltanto come una nuova rima che casualmente suoni nel medesimo modo, senza però accrescerne l'effetto: si accoda alla rima precedente, senza tuttavia unirsi ad essa per produrre un'impressione più forte. Giacché il primo tono non risuona attraverso il secondo fino al terzo: quest'ultimo è dunque un pleonasma che ha finalità estetiche, un doppio *courage* che non serve a nulla. Accumuli di rime di questo genere non meritano perciò minimamente i pesanti sacrifici che costano nelle ottave, nelle terzine e nei sonetti, e che sono la causa di quei supplizi mentali cui siamo alle volte sottoposti nel leggere produzioni di tal fatta: giacché non è possibile gustare una poesia se essa si presenta come un rompicapo. Che uno spirito poetico elevato possa alle volte superare anche queste forme e le loro difficoltà, e muoversi in mezzo ad esse con leggerezza e con grazia, non basta a raccomandarle, giacché esse sono in sé tanto inefficaci quanto gravose. E anche nei buoni poeti, quando utilizzano queste forme, si vede spesso quella lotta tra la rima e il pensiero che si conclude con la vittoria ora dell'una, ora dell'altro: vale a dire che o il pensiero si immiserisce a causa della

<sup>11</sup> [Rime obbligate.]

rima, oppure quest'ultima si deve accontentare di un debole *à peu près*<sup>12</sup>. Così stando le cose, non credo che sia una prova di ignoranza, ma di buon gusto, il fatto che Shakespeare, nei suoi sonetti, abbia proposto rime diverse per ogni quartina. Il loro effetto acustico, in ogni caso, non risulta per questo affatto diminuito, e il pensiero viene espresso molto più liberamente di quanto avrebbe potuto qualora fosse stato costretto entro i tradizionali stivaletti spagnoli.

È uno svantaggio, per la poesia di una lingua, avere molte parole che non si usano in prosa e, dall'altro lato, non poter utilizzare certe parole della prosa. La prima circostanza si verifica senz'altro maggiormente nel latino e nell'italiano, la seconda nel francese, dove la si è di recente indicata, in modo breve ed efficace, come «la bégeulerie de la langue française»<sup>13</sup>. Le due circostanze si verificano di meno nell'inglese, pochissimo nel tedesco. Queste parole che appartengono in modo esclusivo alla poesia restano cioè estranee al nostro cuore, non ci parlano in modo diretto, ci lasciano dunque freddi. Esse costituiscono un linguaggio poetico convenzionale e sono, per dir così, dei sentimenti meramente dipinti, anziché reali: escludono l'intimità profonda.

Mi sembra che la distinzione tra poesia classica e poesia romantica, della quale si fa un gran parlare ai giorni nostri<sup>14</sup>, si basi in fondo sul fatto che la prima non conosce altri motivi che non siano quelli puramente umani, reali e naturali, mentre la seconda fa valere invece anche motivi artificiosi, convenzionali e immaginari; rientrano fra questi anche quei motivi che derivano dalla mitologia cristiana, nonché quelli del principio, esagerato e fantastico, dell'onore cavalleresco, e inoltre quelli dell'insulsa e ridicola adorazione cristiano-germanica nei confronti della donna,

<sup>12</sup> [Pressappoco.]

<sup>13</sup> [La sofisticeria della lingua francese.]

<sup>14</sup> [Cfr. quello che può essere considerato come il manifesto della poetica romantica, ossia lo scritto di Madame de Staël (1766-1817) *De l'Allemagne* (1810); trad. it. *La Germania*, De Silva, Torino 1943. Per quel che riguarda l'osservazione di Schopenhauer è da vedere in particolare il cap. XI di quell'opera: *Sulla poesia classica e la poesia romantica*. In proposito vale la pena rammentare anche la celebre dichiarazione di Goethe, riferita da Eckermann: «Di qui siamo venuti a parlare dei poeti francesi contemporanei e del significato di *classico* e *romantico*. "Mi è venuta in mente una nuova definizione abbastanza appropriata del loro rapporto, - ha detto Goethe. - Definisco classico ciò che è sano e romantico ciò che è malato. In questo senso *I Nibelunghi* sono classici come Omero, perché entrambi sono sani e forti. La maggior parte della letteratura dei nostri giorni è romantica non perché è moderna, ma perché è debole, fragile e malata, mentre quella antica è classica non perché è vecchia, ma perché è forte, fresca, lieta e sana. Se distinguiamo classico e romantico sulla base di queste caratteristiche verremo facilmente in chiaro della questione» (ECKERMANN, *Conversazioni con Goethe* cit., p. 256).]

e infine quelli del vaneggiante e sonnambolico amore iperfisico. A quale grottesca deformazione dei rapporti umani e della natura umana conducano però questi motivi si può notare persino nei migliori poeti del genere romantico, per esempio in Calderón. Per non parlare degli *Autos*<sup>15</sup>, mi richiamo solo a opere come *No siempre el peor es cierto* («Non sempre il peggio è certo») e *El postrero duelo en España* («L'ultimo duello in Spagna»), e ad altre analoghe commedie *en capa y espada*<sup>16</sup>: a quegli elementi si aggiunge qui inoltre la sottigliezza scolastica che spesso caratterizza i dialoghi e che all'epoca faceva parte della formazione spirituale delle classi superiori. Com'è invece nettamente in vantaggio su di essa la poesia degli antichi, che rimane sempre fedele alla natura! E questo fa sì che la poesia classica possieda una verità e una correttezza incondizionate, quella romantica | una verità e una correttezza solo condizionate; le cose vanno in modo analogo per quel che concerne il rapporto tra l'architettura greca e quella gotica. Dall'altro lato, tuttavia, bisogna qui notare che tutte le opere drammatiche o narrative la cui azione si svolge nella Grecia antica o nell'antica Roma hanno per ciò stesso il difetto che la nostra conoscenza dell'antichità, soprattutto per quel che riguarda i dettagli della vita, è insufficiente, frammentaria e non viene ricavata dall'intuizione. Questo costringe dunque il poeta a evitare molte cose e ad aiutarsi con considerazioni generali, e questo lo porta a cadere nell'astrazione e fa perdere alla sua opera quel carattere intuitivo e quella capacità di individualizzare che sono essenziali alla poesia. È questo ciò che dà a tutte le opere di questo genere quella caratteristica tonalità di vuotezza e di noia. Solo nel caso di Shakespeare le rappresentazioni di questo genere ne sono libere, poiché egli, senza esitazioni, sotto il nome di Greci e di Romani ha messo in scena gli Inglesi del suo tempo.

A molti capolavori della poesia lirica, soprattutto ad alcune odi di Orazio (si veda per esempio la seconda del terzo libro)<sup>17</sup> e a parecchie canzoni di Goethe (per esempio *Il lamento del pastore*)<sup>18</sup>, sono stati rimproverati la mancanza di una corretta connessione e il

<sup>15</sup> [Gli *autos sacramentales* sono drammi religiosi caratteristici del teatro barocco spagnolo. Calderón de la Barca, per esempio, ne scrisse una settantina.]

<sup>16</sup> [Di cappa e spada. Per le due opere citate da Schopenhauer cfr. P. CALDERÓN DE LA BARCA, *No siempre lo peor es cierto*, Francisco Suria y Brugada, Barcelona 1765; ID., *El postrer duelo de España*, *ibid.*, s.d. Entrambe si leggono ora in ID., *Obras completas*, a cura di A. Valbuena Biones, tomo 2. *Comedias*, Aguilar, Madrid 1973.]

<sup>17</sup> [Cfr. ORAZIO, *Epodi*, III, 2; trad. it. in *Opere cit.*, pp. 666-69.]

<sup>18</sup> [Cfr. J. W. GÖTTE, *Schäfers Klage lied*, trad. it. in *Sämtliche Werke cit.*, vol. II, p. 56.]

continuo saltare da un pensiero all'altro. Solamente che qui la connessione logica viene trascurata intenzionalmente, allo scopo di sostituirla con l'unità del sentimento profondo e dello stato d'animo che in esse si esprimono; unità che risalta molto di più nella misura in cui si presenta come un filo che passa attraverso le singole perle disperse e trasmette così il rapido alternarsi degli oggetti considerati, come nella musica il passaggio da una tonalità all'altra è mediato dall'accordo di settima, grazie al quale il tono fondamentale, che continua a risuonare in esso, diventa la dominante della nuova tonalità. La proprietà che qui abbiamo descritto si ritrova nel modo più chiaro, spinta cioè sino all'esagerazione, nella canzone del Petrarca che comincia con le parole «Mai non vo' più cantar, com'io soleva»<sup>19</sup>.

Come dunque nella poesia lirica predomina l'elemento soggettivo, così nel dramma si trova invece solamente ed esclusivamente quello oggettivo. Tra l'una e l'altro c'è un largo spazio intermedio occupato dalla poesia epica in tutte le sue forme e in tutte le sue variazioni, dalla romanza narrativa sino all'*epos* vero e proprio. Giacché, sebbene sia per l'essenziale oggettiva, essa contiene | ciononostante un elemento soggettivo più o meno accentuato che trova la propria espressione nel tono, nella forma dell'esposizione, come anche nelle riflessioni che sono sparse in essa. Qui non perdiamo del tutto di vista il poeta, come accade invece nel dramma.

Lo scopo del dramma è in genere quello di mostrarci con un esempio che cosa siano l'essenza e l'esistenza dell'uomo. Esso ce ne può poi mostrare il lato triste o quello lieto, oppure anche i momenti di passaggio dall'uno all'altro. Già però l'espressione «essenza ed esistenza dell'uomo» racchiude il germe della controversia, se la cosa fondamentale sia l'essenza, vale a dire il carattere, oppure l'esistenza, vale a dire il destino, l'avvenimento, l'azione. Le due cose sono del resto così strettamente congiunte l'una all'altra che se ne può al più separare il concetto, ma non la rappresentazione. Giacché sono solo le circostanze, i destini, gli avvenimenti a condurre i caratteri a esprimere la loro essenza, ed è solo dai caratteri che scaturisce l'azione dalla quale derivano gli avvenimenti. A ogni modo, nella rappresentazione può essere messa maggiormente in risalto ora una cosa, ora un'altra; da questo punto di vista i due estremi sono costituiti dal dramma di carattere e dal dramma di intrigo.

Lo scopo che accomuna il dramma e l'*epos*, che è quello di rappresentare, utilizzando caratteri significativi in situazioni signifi-

<sup>19</sup> [Cfr. F. PETRARCA, *Canzoniere*, CV, v. 1.]

cative, le azioni straordinarie che ne derivano, verrà raggiunto dal poeta nel modo piú compiuto ove egli ci mostri dapprima i caratteri nello stato di quiete, nel quale si rende visibile soltanto la loro coloritura generale, e faccia però poi intervenire un motivo che produca un'azione, dalla quale nasca un nuovo motivo piú forte, il quale a sua volta provoca un'azione piú importante, la quale generi a sua volta nuovi motivi sempre piú forti: in questo modo, nell'intervallo di tempo che è richiesto dalla forma dell'opera, alla calma originaria subentra un'eccitazione appassionata, ed è appunto qui che si verificano le azioni importanti, quelle nelle quali le qualità che prima sonnechiavano nei caratteri vengono in piena luce insieme al corso del mondo.

I grandi poeti si trasformano completamente in ciascuno dei personaggi che debbono rappresentare e parlano in ciascuno di essi come dei ventriloqui, ora nell'eroe e subito dopo nella giovane fanciulla | innocente, con la stessa verità e la stessa naturalezza: 495 così accade a Shakespeare e a Goethe. I poeti di rango piú basso tramutano invece il personaggio principale che devono rappresentare in se stessi: così fa Byron; ragion per cui in questo caso i personaggi secondari rimangono spesso privi di vita, come privo di vita rimane, nelle opere dei poeti mediocri, lo stesso personaggio principale.

Il piacere che ci dà la rappresentazione tragica non appartiene al sentimento del bello, bensí a quello del sublime; anzi, è il grado piú elevato di quel sentimento. Giacché, come noi alla vista del sublime nella natura ci distogliamo dall'interesse della volontà per assumere un atteggiamento puramente contemplativo, 496 così di fronte alla catastrofe tragica ci distogliamo dalla volontà di vivere come tale. Nella rappresentazione tragica ci vengono infatti presentati il lato terribile della vita, la miseria dell'umanità, il dominio del caso e dell'errore, la caduta del giusto, il trionfo del malvagio: ci vengono dunque messi davanti agli occhi quegli aspetti del mondo che sono in diretto contrasto con la nostra volontà. A questa vista ci sentiamo spinti a distogliere la nostra volontà dalla vita, a non volerla piú, a non amarla piú. Proprio per questo, però, ci rendiamo conto che rimane tuttavia in noi ancora qualcos'altro, qualcosa che non possiamo in alcun modo conoscere positivamente, bensí solo negativamente, come ciò che non vuole la vita. Come l'accordo di settima richiede l'accordo fondamentale, come il colore rosso richiede e addirittura produce nell'occhio il verde, così ogni rappresentazione tragica richiede un'esistenza di natura del

tutto diversa, un altro mondo, la cui conoscenza può essere data sempre e solo indirettamente, come appunto accade qui attraverso una richiesta di questo genere. Nell'istante della catastrofe tragica si produce in noi, piú chiara che mai, la convinzione che la vita è un brutto sogno dal quale ci dobbiamo svegliare. Pertanto l'effetto prodotto dalla rappresentazione tragica è analogo a quello prodotto dal sublime dinamico<sup>20</sup>, in quanto essa, come quest'ultimo, ci eleva al di sopra della volontà e del suo interesse e ci dispone in modo tale da far sí che proviamo piacere alla vista di ciò che si pone in diretto contrasto con essa. Quel che a tutto ciò che è tragico, in qualunque forma si presenti, dà il suo particolare slancio verso il sublime è il cominciare a riconoscere che il mondo, la vita, non sono in grado di dare alcun appagamento autentico, e che quindi non meritano il nostro attaccamento: lo spirito tragico consiste in questo, ed è per questo che esso conduce alla rassegnazione.

| Ammetto che nelle rappresentazioni tragiche degli antichi questo spirito di rassegnazione si presenta solo di rado e solo di rado viene espresso direttamente. Edipo a Colono, è vero, muore rassegnato e di sua volontà; e tuttavia lo consola la vendetta contro la sua patria<sup>21</sup>. Ifigenia in Aulide è prontissima a morire; tuttavia c'è il pensiero del bene della Grecia a consolarla e a trasformare il suo modo di sentire, ragion per cui accetta volentieri quella morte alla quale prima voleva in tutti i modi sfuggire<sup>22</sup>. Cassandra, nell'*Agamemnone* del grande Eschilo, accetta di morire: «ἀρχαίω βίος»<sup>23</sup>; anche lei, però, è consolata dal pensiero della vendetta<sup>24</sup>. Ercole, nelle *Trachinie*,

<sup>20</sup> [Per la nozione di «sublime dinamico» si veda il § 24 della *Critica del giudizio*, dove Kant distingue il «sublime matematico» dal «sublime dinamico»: «Il sublime è riferito, mediante l'immaginazione, o alla facoltà conoscitiva o a quella appetitiva, ma in entrambi i casi la finalità della rappresentazione data sarà giudicata solo riguardo a questa facoltà (senza scopo né interesse); e allora nel primo caso la finalità è attribuita all'oggetto, come disposizione matematica dell'immaginazione, nel secondo come disposizione dinamica, e pertanto l'oggetto è rappresentato come sublime in questo duplice modo» (*Critica del giudizio*, p. 222). Al «sublime dinamico» Kant dedica poi specificamente i §§ 28 e 29 (pp. 234-40).]

<sup>21</sup> [Schopenhauer si riferisce qui all'*Edipo a Colono* di Sofocle; cfr. in particolare il quarto episodio (trad. it. in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, a cura di C. Diano, Sansoni, Firenze 1975, pp. 375-77).]

<sup>22</sup> [Qui il riferimento è a *Ifigenia in Aulide* di Euripide; si cfr. in particolare il quarto episodio (trad. it. in *Il teatro greco. Tutte le tragedie* cit., pp. 1085-88). Sulle valenze anche filosofiche dell'opera di Euripide cfr. D. SUSANETTI, *Euripide. Fra tragedia, mito e filosofia*, Carocci, Roma 2007.]

<sup>23</sup> [«Basta vivere!»]

<sup>24</sup> [Cfr. ESCHILO, *Agamemnone*, dialogo lirico (trad. it. in *Il teatro greco. Tutte le tragedie* cit., pp. 129-31). Sulle valenze filosofiche dell'opera di Eschilo cfr. E. SEVERINO, *Il gioco. Alle origini della ragione*: Eschilo, Adelphi, Milano 1989.]

cede<sup>25</sup> alla necessità, muore tranquillo, ma non rassegnato<sup>26</sup>. Lo stesso capita all'*Ippolito* di Euripide<sup>27</sup>, nel quale ci colpisce il fatto che Artemide, apparsa per consolarlo, gli prometta un tempio e una gloria postuma, ma non faccia alcun cenno a un'esistenza che si prolunghi al di là della vita; e che lo lasci da solo a morire, come fanno tutti gli dèi, i quali si allontanano dal morente; nel cristianesimo, invece, essi gli si avvicinano, e lo stesso fanno anche nel brahmanesimo e nel buddhismo, sebbene in quest'ultimo gli dèi, propriamente, abbiano una provenienza esotica. Ippolito dunque, come quasi tutti gli eroi tragici dell'antichità, si mostra rassegnato all'ineluttabilità del destino e all'inflessibilità della volontà degli dèi, ma non rinuncia alla volontà di vivere come tale. Come l'impassibilità stoica si distingue radicalmente dalla rassegnazione cristiana per il fatto che insegna solo a sopportare serenamente e ad attendere con rassegnazione il male inevitabile e necessario, mentre il cristianesimo insegna a rinunciare e ad abbandonare il volere, allo stesso modo gli eroi tragici dell'antichità si mostrano costantemente sottomessi ai colpi inevitabili del destino, mentre la tragedia cristiana mostra una rinuncia alla volontà di vivere nella sua interezza, un abbandono gioioso del mondo, nella consapevolezza della sua vanità e della sua nullità. Ma io sono anche pienamente convinto che la rappresentazione tragica moderna stia più in alto di quella antica. Shakespeare è molto più grande di Sofocle; a confronto della *Ifigenia* di Goethe si potrebbe trovare quella di Euripide quasi rozza e volgare. Le *Baccanti* di Euripide sono un pasticcio indegno a favore dei sacerdoti pagani. Diversi testi teatrali dell'antichità non hanno affatto una tendenza tragica, come l'*Alceste* e l'*Ifigenia in Tauride* di Euripide; alcuni hanno dei motivi repellenti o addirittura

497

ripugnanti, come l'*Antigone* e il *Filottete*. Quasi tutti mostrano il genere umano sotto il dominio orribile del caso e dell'errore, ma non la rassegnazione che esso produce e che da esso redime. Tutto questo perché gli antichi non erano ancora giunti al vertice e al fine della rappresentazione tragica, anzi, nemmeno della concezione della vita in generale.

Se dunque gli antichi rappresentano poco lo spirito di rasse-

<sup>25</sup> [Non «cade», come si legge, certamente a causa d'un refuso, in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 450.]

<sup>26</sup> [Cfr. SOFOCLE, *Trachinie*, in particolare i vv. 1017-277 (trad. it. in *Il teatro greco* cit., pp. 279-86).]

<sup>27</sup> [Cfr. EURIPIDE, *Ippolito*, trad. it., con testo originale a fronte, a cura di D. Susannetti, Feltrinelli, Milano 2005.]

gnazione, l'abbandono della volontà di vivere, come disposizione d'animo dei loro eroi tragici, tuttavia la tendenza e l'effetto peculiari della rappresentazione tragica restano sempre quelli di ridestare quello spirito nello spettatore e di suscitare in lui, anche se solo temporaneamente, quella disposizione d'animo. Gli orrori che vengono rappresentati sulla scena lo mettono di fronte all'amarrezza e alla vanità della vita, ossia alla nullità di tutte le sue aspirazioni: l'effetto di questa impressione deve essere tale da far sì che egli si renda conto, anche se solo percependolo confusamente, che è meglio distaccare il proprio cuore dalla vita, distogliere da essa la propria volontà, non amare il mondo e la vita; proprio in questo modo viene poi suscitata nella sua interiorità più profonda la coscienza che, per un'altra specie di volere, si debba dare anche una diversa modalità di esistenza. Giacché se così non fosse, se la tendenza della rappresentazione tragica non fosse questa elevazione al di sopra di tutti i fini e di tutti i beni della vita; se non fosse questo distogliere da essa e dalle sue seduzioni e quell'indirizzare, che ne consegue, verso un'esistenza di tutt'altro genere, sebbene quest'ultima sia per noi totalmente inconcepibile; se così non fosse, ripeto, come sarebbe allora in generale possibile che la rappresentazione del lato terribile della vita, che ci viene messo davanti agli occhi sotto la luce più viva, possa produrre in noi un effetto benefico e procurarci un godimento elevato? Paura e compassione, suscitare le quali costituisce per Aristotele il fine ultimo della rappresentazione tragica<sup>28</sup>, in se stesse non appartengono veramente alle sensazioni piacevoli: non possono perciò essere scopo, bensì solo mezzo. L'invito a rinunciare alla volontà di vivere resta dunque ciò a cui la rappresentazione tragica tende davvero, il fine ultimo della messa in scena intenzionale dei dolori dell'umanità, e si ritrova dunque anche là dove questa sublimazione rassegnata dello spirito non viene mostrata nell'eroe stesso, ma viene semplicemente suscitata nello spettatore attraverso la vista di una grande sofferenza subita senza colpa, oppure anche colpevolmente. Come gli antichi, così anche molti dei moderni si contentano | di mettere

498

<sup>28</sup> [«Ebbene, la tragedia è mimesi di un'azione elevata e compiuta in se stessa, dotata di grandezza, con un linguaggio che dà piacere con ciascuna specie di abbellimenti separatamente nelle parti, di persone che agiscono e non con una narrazione, la quale, tramite pietà e terrore, porta a compimento la purificazione delle passioni proprie di questo genere di azioni» (ARISTOTELE, *Poetica*, VI, 1449b25 sgg.; trad. it. in *Retorica e Poetica*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 2004, p. 600).]

mezzo della rappresentazione oggettiva e generale dell'infelicità umana; altri invece rappresentano nell'eroe stesso questa trasformazione del modo di sentire che viene provocata dalla sofferenza: i primi danno quasi solo le premesse, e lasciano che lo spettatore tragga le conclusioni, mentre i secondi forniscono anche la conclusione, la morale della favola, nella trasformazione del modo di sentire dell'eroe, o anche come considerazione che viene messa in bocca al coro, come per esempio fa Schiller nella *Fidanzata di Messina*: «La vita non è il bene supremo»<sup>29</sup>. Si ricordi qui che raramente l'effetto veramente tragico della catastrofe, ossia la rassegnazione e l'elevazione spirituale dell'eroe che attraverso di essa si produce, risulta motivata in modo così puro ed espressa con tanta chiarezza come nell'opera *Norma*, nella quale tale effetto si presenta nel duetto *Qual cor tradisti, qual cor perdesti*<sup>30</sup>, nel quale il capovolgimento della volontà viene chiaramente indicato dall'improvviso acquietarsi della musica. In generale quest'opera, prescindendo del tutto dalla sua musica, che è eccellente, come anche d'altra parte dalla dizione, che può essere solo quella di un libretto d'opera, e considerandola solamente per i suoi motivi e la sua economia interna, è una rappresentazione tragica sommamente perfetta, un vero modello di disposizione tragica dei motivi, di progressione tragica dell'azione e di svolgimento tragico, insieme alla loro efficacia nel disporre l'animo degli eroi a elevarsi al di sopra del mondo, efficacia che si riversa poi anche sullo spettatore; anzi, l'effetto che qui viene a prodursi è tanto più indicativo della vera essenza della rappresentazione tragica in quanto in quell'opera non figurano né alcun personaggio cristiano né alcun sentimento cristiano.

L'inosservanza dell'unità di tempo e di luogo che viene tanto spesso rimproverata ai moderni diventa un difetto solo quando si spinge tanto oltre da far venir meno l'unità dell'azione; in questo modo non resta dunque altro che l'unità del protagonista, come per esempio nell'*Enrico VIII* di Shakespeare. L'unità dell'azione non ha bisogno però di arrivare al punto che si parli sempre della stessa cosa, come nelle rappresentazioni tragiche francesi le quali, in

<sup>29</sup> [«Das Leben ist der Güter höchstes nicht» (F. SCHILLER, *Die Braut von Messina*, atto IV, scena ultima, in *Werke und Briefe*, a cura di M. Luserke, Dkv, Frankfurt am Main 1996. Se ne veda la trad. it. in ID., *Teatro*, a cura di B. Allason e M. D. Ponti, Einaudi, Torino 1969).]

<sup>30</sup> [Si tratta, com'è chiaro, della *Norma* di Vincenzo Bellini. Il duetto citato da Schopenhauer si trova nell'ultima scena del secondo atto. Bellini fu, insieme a Mozart, uno dei compositori preferiti da Schopenhauer. Cfr. A. FAUCONNET, *La «Norma» de Bellini commentée par Schopenhauer et Wagner*, in SJ, XXX (1943), pp. 82-109.]

generale, la mantengono in modo così rigido che lo sviluppo drammatico somiglia a una linea geometrica priva di spessore; in esse si dice sempre: «Solo avanti! *Pensez à votre affaire!*»<sup>31</sup>, e la faccenda la si sbriga telegraficamente in modo meccanico, | senza soffermarsi su sciocchezze che esulano da essa e senza volgere lo sguardo né a destra né a manca. La rappresentazione tragica shakespeariana è invece come una linea che sia dotata anche di spessore: si prende il tempo necessario, *expatiatur*<sup>32</sup>; contiene discorsi, addirittura scene intere che non portano avanti l'azione, che addirittura propriamente non la riguardano affatto, ma attraverso i quali veniamo a conoscere meglio i personaggi che agiscono o le circostanze nelle quali agiscono, con il che abbiamo poi modo di comprendere più a fondo anche l'azione. Quest'ultima rimane in effetti la cosa principale, non così esclusivamente però da farci dimenticare che ciò a cui qui si mira è, in ultima istanza, la rappresentazione dell'essenza e dell'esistenza umane in generale.

Il poeta drammatico o il poeta epico devono sapere di essere il destino e debbono perciò essere inesorabili com'è inesorabile quest'ultimo; e devono anche sapere di essere, nello stesso tempo, lo specchio del genere umano, e perciò di dover presentare moltissimi caratteri cattivi, a volte scellerati, come anche molti caratteri stolti, teste bislacche e matti; ma poi dovrà presentare qua e là, di contro, un personaggio ragionevole, uno saggio, uno onesto, uno buono e, solo come eccezione rarissima, un uomo di animo nobile. In tutto O m e r o, a mio modo di vedere, non è rappresentato alcun carattere autenticamente nobile, sebbene ve ne siano parecchi di buoni e di onesti; in tutto S h a k e s p e a r e si potranno trovare, bene che vada, un paio di caratteri nobili – Cordelia, Coriolano<sup>33</sup>, forse; difficilmente se ne troveranno di più; le sue opere brulcano invece dei caratteri della specie che ho descritto prima. Le opere di I f f l a n d<sup>34</sup> e di K o t z e b u e<sup>35</sup> hanno invece molti caratteri nobili, mentre G o l d o n i si è attenuto a ciò che sopra ho raccomandato anch'io, dimostrando in questo modo di essere superiore

<sup>31</sup> [«Pensate agli affari vostri!»]

<sup>32</sup> [Propone digressioni.]

<sup>33</sup> [Cordelia è un personaggio del *Re Lear*, Coriolano il protagonista della tragedia omonima.]

<sup>34</sup> [L'attore e drammaturgo August Wilhelm Iffland (1759-1814), uno dei più celebri attori tedeschi dell'epoca, fu anche direttore generale del Teatro nazionale di Berlino.]

<sup>35</sup> [Il drammaturgo tedesco August Friedrich Ferdinand von Kotzebue (1761-1819), le cui *Sämtliche Werke* furono pubblicate in 44 volumi tra il 1827 e il 1829.]

agli altri. Per contro, la *Minna di Barnhelm* di Lessing<sup>36</sup> soffre parecchio per la presenza di un'eccessiva e generalizzata nobiltà d'animo; tanta nobiltà d'animo, però, quanta ne mostra da sé solo il Marchese di Posa<sup>37</sup> non la si riesce a trovare nemmeno in tutte le opere di Goethe messe assieme; c'è ben invece una commediola tedesca, *Dovere per dovere* (un titolo che sembra tratto dalla *Critica della ragione pratica*), che ha solamente tre personaggi, tutti e tre però dotati di una nobiltà d'animo sovrabbondante<sup>38</sup>.

I Greci prendevano sempre, come eroi delle rappresentazioni tragiche, delle persone regali; anche i moderni fanno per lo più la stessa cosa. Certo, non perché il rango conferisca a chi agisce o a chi patisce una dignità maggiore; e dato che quello che conta è soltanto che si mettano in gioco delle passioni | umane, il valore relativo degli oggetti in virtù dei quali questo si verifica è indifferente, e le masserie si prestano allo scopo tanto quanto i reami. Nemmeno la tragedia borghese deve essere respinta incondizionatamente. I personaggi che hanno grande potere e grande autorità, tuttavia, nella rappresentazione tragica sono quelli più adatti, poiché l'infelicità, nella quale dobbiamo riconoscere il destino della vita umana, deve avere una grandezza sufficiente a consentirle di apparire terribile allo spettatore, chiunque egli possa essere. Euripide stesso dice: «φῆϋ, φῆϋ, τὰ μεγάλα, μεγάλα καὶ πάσχει κακά» (*Stobaei Florilegium*, vol. II, p. 299)<sup>39</sup>. Ora però, le circostanze che gettano una famiglia borghese nella miseria e nella disperazione, agli occhi dei grandi o dei ricchi, sono per lo più pochissimo significative e possono essere allontanate con un aiuto umano, anzi, alle volte, con una piccolezza: spettatori di questo genere non ne possono dunque venire scossi tragicamente. Le sventure dei grandi e dei potenti sono invece terribili in modo incondizionato, e non possono nemmeno trovare rimedio dall'esterno, dato che i re debbono trovare un aiuto nel loro stesso potere, oppure soccombere. A ciò si aggiunge che quanto più si è in alto, tanto più si cade in basso. Ai personaggi borghesi manca, di conseguenza, l'altezza dalla quale cadere.

<sup>36</sup> [Cfr. G. E. LESSING, *Minna von Barnhelm, ovvero la fortuna del soldato*, trad. it. di I. A. Chiusano, Marsilio, Venezia 2004<sup>6</sup>.]

<sup>37</sup> [Il Marchese di Posa, nel *Don Carlos* schilleriano, sacrifica la propria vita per salvare quella dell'amico Carlos, figlio di Filippo II di Spagna.]

<sup>38</sup> [Si tratta di *Pflicht um Pflicht* di Pins Alexander Wolff (1782-1828). Cfr. P. A. WOLFF, *Dramatische Spiele*, Duncker und Humblot, Berlin 1823 (Mikrofiche-Ausgabe, Belser Wiss. Dienst, Wildberg 1989-90).]

<sup>39</sup> [«Ahimè! Ahimè! Ciò che è grande subisce sventure anche più grandi».]

Ora, se la tendenza e l'intenzione ultima della rappresentazione tragica sono quelle di rivolgerci alla rassegnazione, alla negazione della volontà di vivere, allora ci sarà facile riconoscere nel suo opposto, la commedia, l'invito a continuare ad affermare questa volontà. È vero che anche la commedia, come accade inevitabilmente a ogni rappresentazione della vita umana, deve portarci davanti agli occhi sofferenze e contrarietà; solamente che essa ce le presenta come qualcosa di passeggero, come qualcosa che si risolve in gioia, e in generale le mescola a successi, vittorie e speranze che da ultimo finiscono per prevalere; mentre fa questo, la commedia mette in risalto l'inesauribile materia di riso di cui la vita è piena, e anzi, le sue stesse contrarietà, il che dovrebbe mantenerci di buonumore in tutte le circostanze. Dice dunque, in conclusione, che la vita nel suo insieme è davvero buona e, soprattutto, sempre divertente<sup>40</sup>. Certamente però essa deve affrettarsi a far calare il sipario nel momento della gioia, affinché non vediamo quel che accade dopo; la tragedia si conclude invece di regola in modo tale che dopo non possa accadere più nulla. E inoltre, | se per una volta prendiamo seriamente in considerazione quel lato burlesco della vita così come si manifesta nelle espressioni ingenuie e negli atteggiamenti che l'imbarazzo meschino, il timore per la propria persona, la collera momentanea, l'invidia segreta e molti altri affetti simili imprmono alle figure della realtà che qui viene rispecchiata, figure che si discostano notevolmente dal tipo della bellezza; ecco che anche per questo lato, e dunque in modo inaspettato, nello spettatore riflessivo prende forma la convinzione che l'esistenza e il darsi da fare di tali esseri non possono essere scopo in se stessi e che, al contrario, essi hanno potuto giungere all'esistenza solo per una via sbagliata, e che ciò che in questo modo si rappresenta è qualcosa che in realtà meglio sarebbe stato che non fosse.

<sup>40</sup> [Non «breve», come traduce *Supplementi* 1930, tomo II, p. 454, verosimilmente scambiando *kurzweilig* per *kurz*.]



Capitolo 38<sup>1</sup>

## La storia

quanto essa è il sapere piú generale e perciò piú importante, che promette quelle spiegazioni conclusive nei confronti delle quali le altre scienze svolgono solo una funzione preparatoria. Soltanto la storia non può entrare propriamente a far parte di quella serie, dal momento che non può vantare la stessa prerogativa che è comune a tutte le altre: le manca infatti il carattere fondamentale della scienza, la subordinazione delle conoscenze, in luogo della quale può esibire solo la loro mera coordinazione. È per questo che un sistema della storia non esiste, mentre c'è un sistema di ogni altra scienza. La storia, di conseguenza, è certamente un sapere, e tuttavia non è affatto una scienza. Giacché non conosce mai il particolare per mezzo dell'universale, bensí deve comprendere immediatamente il particolare e perciò continuare a strisciare, per dir cosí, sul terreno dell'esperienza, laddove le scienze vere e proprie si librano al di sopra di esso, avendo acquisito concetti comprensivi per mezzo dei quali dominano il particolare e, almeno entro certi limiti, prevedono la possibilità delle cose che appartengono al loro ambito, cosí che possono essere tranquille anche a proposito di ciò che può ancora sopraggiungere. Le scienze, dato che sono sistemi di concetti, parlano sempre di generi, la storia di individui. Essa dovrebbe essere di conseguenza una scienza degli individui, il che suona però come una contraddizione. Da quel che s'è detto segue anche che le scienze parlano tutte quante di ciò che è sempre; la storia, viceversa, di ciò che è una sola volta e poi non è piú. Inoltre, dato che la storia ha a che fare con l'ambito di ciò che è assolutamente particolare e individuale, il quale è per sua natura inesauribile, tutto quello che sa, lo sa solo imperfettamente e a metà. Allo stesso tempo essa si deve inoltre far insegnare da ogni nuovo giorno, nella sua quotidianità, | ciò che ancora non sapeva affatto. Se però si volesse obiettare che anche nella storia ha luogo la subordinazione di ciò che è specifico a ciò che è generale, in quanto i periodi di tempo, i governi e gli altri mutamenti politici fondamentali, in breve, tutto quello che trova posto nelle tabelle della storia, sarebbero l'universale al quale si subordinerebbe ciò che è specifico, questo dipenderebbe da una scorretta comprensione del concetto di universale. Giacché l'universale di cui qui si parla nella storia è un universale meramente *s o g g e t t i v o*, vale a dire tale che la sua universalità scaturisce solamente dall'insufficienza della *c o n o s c e n z a* individuale delle cose, e non invece un universale *o g g e t t i v o*, vale a dire un concetto nel quale le cose siano già effettivamente pensate insieme. Persino quel che

Nel luogo del primo volume indicato in nota ho mostrato diffusamente come e perché la poesia faccia molto di piú della storia per quel che concerne la conoscenza dell'essenza dell'umanità; in questo senso ci dovremmo aspettare un insegnamento piú autentico dalla prima che dalla seconda. Lo ha compreso anche A r i s t o t e l e , il quale infatti dice: «καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν» (*et res magis philosophica, et melior poësis est, quam historia*)<sup>2</sup> (*Poetica*, cap. IX)<sup>3</sup>. Tuttavia, per non dare adito a malintesi a proposito del valore della storia, esporrò qui di seguito le mie idee in proposito.

In ogni specie e in ogni genere di cose i fatti sono innumerevoli, i singoli esseri infinitamente numerosi, la varietà delle loro differenze incalcolabile. Anche un solo sguardo | fa venire le vertigini a uno spirito avido di sapere: per quanto lontano possa estendere la sua ricerca, egli si vede condannato all'ignoranza. – Ma ecco che arriva la *s c i e n z a*: essa vaglia l'innumerevole molteplicità, la raccoglie sotto concetti di genere, e questi a loro volta li raccoglie sotto concetti di specie, aprendo in questo modo la via a una conoscenza del generale e del particolare che abbraccia anche le innumerevoli realtà individuali, in quanto vale per tutto, senza che si debba ogni volta considerare ciascuna singola cosa. In questo modo essa promette tranquillità alla mente che indaga. Tutte le scienze si collocano poi l'una accanto all'altra e al di sopra del mondo reale delle singole cose particolari, che esse si sono ripartite tra loro. Al di sopra di tutte le scienze sta però la filosofia, in

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 51 del primo volume.

<sup>2</sup> Notiamo incidentalmente che da questa contrapposizione di ποίησις e ἱστορία risulta con estrema chiarezza quale sia l'origine, e con essa il vero senso, della prima parola: essa significa infatti ciò che è stato fatto, ciò che è stato inventato, in contrapposizione a ciò che si è ottenuto indagando.

<sup>3</sup> [«La poesia è affare piú filosofico e piú serio della storia» (ARISTOTELE, *Poetica*, cap. IX, 1451b; trad. it. in *Retorica e Poetica* cit., p. 607).]

nella storia vi è di piú generale è in se stesso solo qualcosa di particolare e di individuale, per esempio un lungo periodo di tempo, oppure un avvenimento fondamentale: ciò che è specifico sta dunque ad esso come la parte sta al tutto, ma non come il caso sta alla regola, che è ciò che invece ha luogo in tutte le scienze propriamente dette, poiché queste ultime forniscono concetti, non meri fatti. Proprio per questo nelle scienze, ove si abbia una conoscenza corretta dell'universale, è possibile determinare con sicurezza l'evento specifico che accadrà. Se per esempio conosco le leggi del triangolo in generale, sono anche in grado di dire, in base ad esse, quali proprietà debbano competere al singolo triangolo che mi si presenta; e quello che vale per tutti i mammiferi – per esempio il fatto che hanno un cuore con due ventricoli, né piú né meno che sette vertebre cervicali, polmoni, diaframma, vescica, cinque sensi, e così via – lo posso affermare anche dello sconosciuto pipistrello che ho appena catturato, senza bisogno di sezionarlo. Nella storia però le cose non vanno in questo modo: qui l'universale non è l'universale oggettivo dei concetti, bensí il mero universale soggettivo della mia conoscenza, la quale può essere detta universale solo in quanto è superficiale; perciò, per quanto io possa sapere benissimo, a proposito della guerra dei Trent'anni in generale, che essa è stata una guerra di religione combattuta nel XVII secolo, questa cognizione generale non mi mette in condizione di dire qualche cosa di piú preciso a proposito del suo svolgimento. Il medesimo contrasto si conferma anche osservando che nelle scienze vere e proprie ciò che è specifico e particolare è l'elemento piú certo, dato che deriva dalla percezione immediata; le verità generali sono invece solo ricavate da esso per astrazione, ed è per questo che |

504 qualcosa può essere assunto erroneamente. Nella storia però il piú certo è viceversa il piú generale, per esempio i periodi di tempo, la successione dei re, le rivoluzioni, le guerre e i trattati di pace; i particolari degli avvenimenti e della loro concatenazione sono invece piú incerti, e lo diventano sempre di piú quanto piú ci si addentra nei particolari. Perciò la storia è effettivamente tanto piú interessante quanto piú è particolareggiata, ma in questo modo diventa anche tanto piú inattendibile, e si avvicina in questo caso da ogni punto di vista a una narrazione romanzesca. In che cosa poi consista il famoso pragmatismo della storia, lo potrà valutare nel modo migliore chi si ricordi di avere a volte compreso gli avvenimenti della propria stessa vita secondo la loro vera concatenazione solo vent'anni dopo, sebbene i dati per poterlo fare fossero

già tutti a sua disposizione: tanto difficile è la combinazione dell'effetto dei motivi, mentre il caso continua a intromettersi e le intenzioni vengono dissimulate. In quanto dunque la storia ha propriamente come oggetto sempre e solo il particolare, il fatto individuale, e ritiene reale esclusivamente quest'ultimo, essa è l'esatto contrario, l'esatto opposto della filosofia, la quale considera le cose dal punto di vista piú generale e ha esplicitamente come oggetto quell'universale che rimane identico in ogni determinazione particolare; essa perciò in quest'ultima vede sempre e solo quello, e reputa che il mutamento nella manifestazione fenomenica dell'universale sia un che di inessenziale: «φιλοκαθόλου γὰρ ὁ φιλόσοφος» (*generalium amator philosophus*)<sup>4</sup>. Mentre la storia ci insegna che in ogni tempo è accaduto qualcosa di diverso, la filosofia si sforza di farci capire che in tutti i tempi c'è stata, c'è e ci sarà sempre esattamente la stessa cosa. In verità, l'essenza della vita umana, come quella della natura in generale, è presente in ogni momento nella sua interezza e richiede perciò, per poter venire riconosciuta in modo esauriente, solo una comprensione profonda. La storia però spera di supplire alla profondità con la lunghezza e la larghezza: ogni presente è per essa solo un frammento che deve essere completato con il passato, la cui lunghezza è però infinita e alla quale peraltro si allaccia un futuro a sua volta infinito. Dipende da questo la contrapposizione tra menti filosofiche e menti storiche: le prime vogliono conoscere in profondità, le seconde raccontare fino alla fine. La storia mostra a ogni pagina | solo la stessa cosa sotto forme diverse: chi però non riconosce questa stessa cosa in una o in poche forme, sarà difficile che, anche passandole tutte in rassegna, riesca ad averne una conoscenza autentica. I capitoli della storia dei popoli, in fondo, sono diversi solo per quel che concerne i nomi e le date: il contenuto essenziale vero e proprio è dappertutto il medesimo.

505

Ora, in quanto dunque il materiale dell'arte è l' i d e a e il materiale della scienza è il c o n c e t t o , vediamo che entrambe si occupano di ciò che esiste sempre e sempre nello stesso modo, non però di ciò che ora è e ora non è, che ora è così e ora altrimenti: è appunto per questo che entrambe hanno a che fare con ciò che P l a t o n e ha stabilito essere l'oggetto esclusivo del vero sapere. Il materiale della storia è invece il particolare nella sua particola-

<sup>4</sup> [«Il filosofo è infatti amico dell'universale». Cfr. *Olympiodori in Platonis Alcibiadem Priorem Commentarii*, a cura di F. Creuzer, Off. Broemmeriana, Frankfurt am Main 1820, p. 160.]

rità e nella sua accidentalità, ciò che una volta è, e poi per sempre non è piú, gli intrecci transitori di un mondo umano che è mobile come sono mobili le nubi nel vento, che spesso vengono trasformate interamente dal piú piccolo caso. Considerata da questo punto di vista, la materia di cui è fatta la storia ci appare come un oggetto a malapena ancora degno della considerazione seria e faticosa della mente umana; di quella mente umana che, proprio perché è così effimera, dovrebbe scegliere come oggetto della propria considerazione l'imperituro.

Per ciò che concerne infine la tendenza, cresciuta soprattutto a opera della pseudofilosofia hegeliana, la quale è dappertutto così istupidente e dannosa per la mente, a concepire la storia universale come un tutto prestabilito, o, come essi dicono, «a costruirla organicamente», va detto che alla base di essa si trova propriamente un *realismo* rozzo e piatto che scambia il *fenomeno* per l'*essere in sé* del mondo e crede che tutto si riduca alle figure e alle vicende del fenomeno; in questo essa viene peraltro segretamente sostenuta da certe concezioni mitologiche fondamentali che essa presuppone tacitamente; altrimenti ci si dovrebbe chiedere per quale spettatore venga allora propriamente rappresentata una commedia di tal fatta. Giacché, dato che è solo l'individuo, e non invece il genere umano, a possedere un'effettiva, immediata unità di coscienza, l'unità del corso della vita di quest'ultimo è una mera finzione. In aggiunta, come nella natura solo la specie è reale, mentre i *genera* sono mere astrazioni, così nel genere umano | sono reali solo gli individui e il corso delle loro vite, mentre i popoli e la loro vita sono mere astrazioni. Infine, le storie costruttive, guidate come sono da un piatto ottimismo, conducono sempre da ultimo a uno Stato comodo, distributore di cibo, opulento, regolato da una buona costituzione, da una buona giustizia e da una buona polizia, dotato di tecnica e di industrie, e, tutt'al piú, a un perfezionamento intellettuale, poiché di fatto questo è in realtà l'unico perfezionamento possibile, dato che l'aspetto morale rimane per l'essenziale immutato. L'aspetto morale è però, stando alla testimonianza della nostra coscienza piú profonda, quello che conta piú di ogni altro, ed esso si trova solamente nell'individuo come indirizzo della sua volontà. In verità solo il corso della vita di ogni singolo individuo possiede unità, connessione e vero significato: va considerato come un insegnamento e il senso di questo insegnamento è morale. Solo gli avvenimenti *interiori*, in quanto riguardano la *volontà*, hanno una vera realtà e sono

effettivamente degli accadimenti, poiché la volontà solamente è la cosa in sé. In ogni microcosmo si trova l'intero macrocosmo, e quest'ultimo non contiene nulla piú di ciò che contiene quello. La molteplicità è apparenza fenomenica, e gli eventi del mondo esterno sono mere configurazioni del mondo fenomenico e non hanno perciò né realtà né significato immediati, bensí solo mediati, in forza della loro relazione con la volontà del singolo. La tendenza a volerli spiegare e interpretare immediatamente somiglia pertanto a quella che induce a vedere gruppi di uomini e di animali nelle forme delle nuvole. Quel che la storia racconta è di fatto solo il lungo, pesante e confuso sogno dell'umanità.

Gli hegeliani, i quali ritengono che la filosofia della storia costituisca addirittura lo scopo principale di ogni filosofia, vanno rinviiati a Platone, il quale ripete instancabilmente che l'oggetto della filosofia è l'immutabile, ciò che permane eternamente, e non invece ciò che ora è così, ora invece altrimenti. Tutti coloro che edificano questo genere di costruzioni del corso del mondo, o, come lo chiamano loro, della storia, non hanno compreso la verità fondamentale di ogni filosofia, ossia che in ogni tempo c'è sempre la medesima cosa, che ogni divenire e ogni prodursi è solo apparente, che solamente le idee sono permanenti, che il tempo è ideale. È questo che vuole Platone, è questo che vuole Kant. Bisogna pertanto cercare di capire ciò che *esiste*, ciò che è *effettivamente*, oggi e sempre, vale a dire di conoscere le *idee* (nel senso | platonico). Gli sciocchi ritengono invece che qualcosa debba ancora divenire o sopraggiungere. È per questo che riservano alla storia un ruolo fondamentale nella loro filosofia e che la costruiscono secondo un presunto progetto universale, in conformità del quale tutto viene orientato verso il meglio, che *finaliter*<sup>5</sup> si dovrà dunque realizzare e che sarà costituito da una grande magnificenza. Essi assumono pertanto il mondo come un che di perfettamente reale e ne collocano il fine nella miserabile felicità terrena la quale, anche quando riceve dagli uomini tutte le cure possibili ed è favorita dalla sorte, rimane pur sempre una cosa vana, illusoria, caduca e triste, della quale né le costituzioni e le legislazioni né le macchine a vapore e i telegrafi possono fare qualcosa di essenzialmente migliore. I suddetti filosofi della storia, i magnificatori della storia, sono pertanto degli stupidi realisti, e sono per di piú ottimisti ed eudaimonisti, e dunque sono dei tipi piatti e dei filistei incarnati; e, in aggiunta,

<sup>5</sup> [Da ultimo.]

sono anche propriamente dei cattivi cristiani, dato che il vero spirito e il nocciolo del cristianesimo, esattamente come del brahmanesimo e del buddhismo, è la conoscenza della nullità della felicità terrena, il suo completo disprezzo, il rivolgersi verso un'esistenza del tutto diversa, anzi, opposta: questo, dico io, è lo spirito e lo scopo del cristianesimo, il vero «*humor* della questione»<sup>6</sup>, e non invece, come essi credono, il monoteismo; proprio per questo il buddhismo ateistico è parente molto più stretto del cristianesimo di quanto lo siano il giudaismo ottimistico e quella sua variazione che è costituita dall'Islam.

Una vera e propria filosofia della storia non dovrebbe dunque occuparsi, come fanno tutti quanti loro, di ciò che (per dirla nella lingua di Platone) *diviene sempre e mai*, prendendolo per l'essenza autentica delle cose; deve invece tener fisso lo sguardo su ciò che sempre è e mai *diviene né perisce*. Essa non consiste dunque nell'elevare i fini temporali dell'uomo a fini eterni e assoluti e nel costruire poi per di più, in modo artificioso e immaginario, attraverso difficoltà di ogni sorta, il loro progresso; consiste piuttosto nel rendersi conto che la storia *mente non solo nel suo svolgimento, bensì già nella sua essenza, in quanto, parlando di puri individui e di singoli accadimenti, pretende di raccontare ogni volta qualcosa di diverso, mentre, dal principio alla fine, non fa che ripetere sempre solo la stessa cosa, sotto altri nomi e con altra veste.*

508 La vera filosofia della storia | consiste cioè nel rendersi conto che, in tutte queste infinite trasformazioni e in tutto questo loro guazzabuglio, tuttavia davanti a sé ha sempre e solo la stessa, identica e immodificabile essenza, la quale agisce oggi nello stesso modo in cui ha agito in passato e agirà sempre: deve dunque riconoscere l'identico in tutti gli accadimenti, quelli antichi come quelli dei tempi moderni, quelli d'Oriente e quelli d'Occidente; e, a dispetto di ogni diversità delle circostanze specifiche, dei costumi e delle usanze, deve scorgere dappertutto la medesima umanità. Questo qualcosa di identico, che persiste al di sotto di tutti i mutamenti, consiste nelle qualità fondamentali – molte cattive, poche buone – del cuore e della mente dell'uomo. Il motto della storia in generale dovrebbe suonare in questo modo: *eadem, sed aliter*<sup>7</sup>. Uno che abbia letto Erodoto ha già studiato abbastanza la storia, almeno da

<sup>6</sup> [Cfr. W. SHAKESPEARE, *Enrico V*, atto II, scena I, dove l'espressione «that's the humour of it» compare più di una volta.]

<sup>7</sup> [Lo stesso, ma altrimenti.]

un punto di vista filosofico. Giacché in Erodoto si trova già tutto quello che costituisce la successiva storia del mondo: il darsi da fare, l'agire, il soffrire e il destino del genere umano, come risultano dalle qualità suddette e dalla sorte fisica della terra.

Nelle considerazioni che abbiamo svolto sino a qui abbiamo riconosciuto che la storia, considerata come mezzo per conoscere l'essenza dell'umanità, rimane indietro rispetto all'arte poetica; poi che essa non è propriamente una scienza; infine che la tendenza a costruirla come un tutto che ha un inizio, un centro e una fine, nonché dotata di senso e di coerenza logica, è una tendenza vana che si fonda su un fraintendimento. Potrebbe sembrare, così stando le cose, che la nostra intenzione sia quella di negare ad essa ogni valore, a meno che non dimostriamo in che cosa esso consiste. In effetti le rimane invece, una volta che è stata superata dall'arte e rifiutata dalla scienza, un ambito particolare, diverso da quello dell'una e dell'altra, nel quale essa occupa una posizione onorevolissima.

Ciò che la ragione è per l'individuo, la storia lo è per il genere umano. Grazie alla ragione, infatti, l'uomo non è limitato al ristretto presente dell'intuizione, come accade all'animale, ma riconosce invece anche il passato, incomparabilmente più esteso, con il quale il presente è collegato e dal quale è scaturito; è però solo grazie a questo che può avere una comprensione autentica del presente e può addirittura trarre delle conclusioni che riguardano il futuro. Invece l'animale, la cui conoscenza priva della capacità di riflettere è limitata all'intuizione e perciò circoscritta al presente, vaga tra gli uomini, anche una volta che sia stato addomesticato, in una condizione di ignoranza, di 509  
ottusità, di inettitudine, di debolezza e di dipendenza. Un popolo che non conosca la propria storia e che sia perciò limitato al presente della generazione attualmente vivente somiglia a quell'animale: perciò non comprende se stesso e il proprio stesso presente, poiché non è in grado di collegarlo a un passato e di spiegarlo per mezzo di esso; meno ancora è in grado di anticipare il futuro. Solo grazie alla storia un popolo può diventare pienamente consapevole di se stesso. Pertanto la storia va considerata come l'autocoscienza razionale del genere umano, ed è per questo che essa è ciò che per il singolo individuo è la coscienza condizionata dalla ragione, riflessiva e capace di coerenza, la mancanza della quale rende l'animale prigioniero del ristretto presente dell'intuizione. Perciò ogni lacuna nella storia è come una lacuna nell'autocoscienza capace di memoria di un uomo; e dinanzi a un monumento del passato più

lontano, che sia sopravvissuto al proprio tempo, come per esempio le piramidi, i templi e i palazzi dello Yucatán, rimaniamo sconcertati e stupiti al pari di un animale davanti a un'azione umana nella quale egli stesso sia coinvolto, o al pari di un uomo di fronte alla sua propria vecchia scrittura cifrata, della quale abbia dimenticato la chiave; anzi, al pari del sonnambulo che al mattino si renda conto di quel che ha fatto durante il sonno. In questo senso, dunque, la storia va considerata come la ragione o la coscienza riflessa del genere umano, e occupa il posto di un'autocoscienza immediatamente comune all'intero genere umano, così che solo grazie ad essa il genere umano diventa realmente un intero unitario: l'umanità. È questo il vero valore della storia; e, di conseguenza, l'interesse così generalizzato e preponderante nei suoi confronti dipende principalmente dal fatto che essa è una faccenda personale del genere umano. Ciò che poi è il *linguaggio* per la ragione degli individui, ossia la condizione indispensabile affinché essa possa essere usata, la *scrittura* lo è per quella che qui abbiamo dimostrato essere la ragione della specie nella sua interezza; giacché è solo con la scrittura che essa incomincia a esistere realmente, come la ragione individuale comincia a esistere realmente solo con il linguaggio. La scrittura serve infatti a ricomporre in unità la coscienza del genere umano, la quale viene incessantemente interrotta dalla morte e risulta quindi frammentaria; in modo tale che il pensiero, che era stato | abbozzato dall'antenato, venga portato a compimento dal pronipote: la scrittura pone rimedio alla decomposizione del genere umano e della sua coscienza in un numero sterminato di individui effimeri, e in questo modo sfida il tempo che, con il suo corso incessante, procede di pari passo con l'oblio. Come tentativi di giungere a questo risultato devono essere considerati non solo i monumenti scritti, ma anche quelli di *pietra*, i quali sono in parte più antichi dei primi. Giacché chi mai potrà credere che coloro i quali, con costi immensi, hanno messo in moto per molti anni le forze di molte migliaia di uomini allo scopo di costruire piramidi, monoliti, sepolcri rupestri, obelischi, templi e palazzi che resistono già da millenni, possano aver avuto in mente, a quel tempo, solo se stessi, il breve tratto della loro vita, che non era sufficiente nemmeno a vedere la fine della costruzione, oppure anche lo scopo ostensibile che è richiesto dalla volgarità della folla? È evidente che il loro scopo effettivo era quello di parlare ai discendenti più remoti, di entrare in relazione con loro e di portare in questo modo a unità la coscienza dell'umanità. Le costruzioni de-

510

gli Indú, degli Egizi, degli stessi Greci e Romani erano calcolate per poter durare millenni, e questo perché il loro orizzonte, grazie alla loro cultura superiore, era più vasto; mentre le costruzioni del Medioevo e dell'epoca moderna hanno avuto di mira al più solo alcuni secoli; il che dipende comunque anche dal fatto che ci si è affidati in misura maggiore alla scrittura, una volta che il suo uso si è generalizzato, e ancora di più una volta che dal suo grembo è nata l'arte della stampa. Tuttavia anche negli edifici delle epoche successive si vede l'impulso a parlare alla posterità: è perciò una vergogna che li si distrugga o li si deturpi per renderli utili a scopi meschini, meramente utilitaristici. I monumenti scritti hanno, rispetto a quelli di pietra, meno da temere dagli elementi e di più dalla barbarie. Gli Egizi, ricoprendo i secondi di geroglifici, hanno voluto riunire le due specie di monumento; anzi, vi aggiunsero pure delle pitture, nell'eventualità che i geroglifici finissero per non essere più compresi.

questo regno e gli esseri organici si trovano il confine piú netto e l'abisso piú profondo che esistano in tutta la natura. – Che la voce alta che canta la | melodia sia allo stesso tempo anche parte integrante dell'armonia e stia in essa in rapporto persino con il basso fondamentale piú profondo, lo si può considerare come analogo al fatto che la stessa materia che in un organismo umano è il sostegno dell'idea dell'uomo debba allo stesso tempo rappresentare e sostenere anche le idee della gravità e delle proprietà chimiche, ossia dei gradi piú bassi dell'oggettivazione della volontà.

Poiché la musica non rappresenta, come fanno invece tutte le altre arti, le idee, o i gradi di oggettivazione della volontà, bensí la volontà stessa, ecco che si spiega anche il fatto che essa abbia un'influenza diretta sulla volontà, vale a dire sui sentimenti, sulle passioni e sugli affetti dell'ascoltatore, in modo tale da accrescerli, o anche da trasformarli, rapidamente.

Come è certo che la musica, ben lungi dall'essere un mero ausilio della poesia, è un'arte indipendente, anzi, la piú potente di tutte, e perciò raggiunge i propri scopi utilizzando esclusivamente i suoi propri mezzi, è altrettanto certo che essa non ha bisogno delle parole del canto o dell'azione di un'opera. La musica come tale conosce solamente i suoni e non invece le cause che li producono. Di conseguenza per essa anche la *vox humana* è originariamente ed essenzialmente nient'altro che un suono modulato, proprio come quello di uno strumento; e, come ogni altro suono, ha i suoi vantaggi e svantaggi peculiari, che sono una conseguenza dello strumento che lo produce. Che poi, in questo caso, questo stesso strumento serva, se utilizzato in altro modo, come organo del linguaggio, che serva anche a comunicare i concetti, è una circostanza accidentale, che la musica può effettivamente utilizzare, di passaggio, per stabilire un collegamento con la poesia; essa non potrà tuttavia mai farne il proprio carattere principale e badare solo e soltanto all'espressione dei versi, i quali anzi (come lascia intendere Diderot nel *Nipote di Rameau*) sono essenzialmente stupidi<sup>2</sup>. Le parole sono e restano per la musica un'aggiunta estranea, il cui valore è subordinato, dato che l'effetto dei suoni è incomparabilmente piú potente, infallibile e rapido di quello delle parole: queste ultime, quando vengono incorporate nella musica, debbono dunque occupare un posto del tutto

<sup>2</sup> [Cfr. D. DIDEROT, *Le neveu de Rameau*, a cura di M. Delon, Gallimard, Paris 2006; trad. it. *Il nipote di Rameau*, in *Dialoghi filosofici* a cura di M. Brini Savorelli, Le lettere, Firenze 1990, pp. 200 sgg.]

Dall'esposizione del significato autentico di quest'arte meravigliosa, che ho fornito nel luogo del primo volume indicato in nota e qui presente al lettore, era risultato che tra le sue opere e il mondo come rappresentazione, vale a dire la natura, non deve in effetti sussistere alcuna somiglianza, quanto piuttosto un ben definito parallelismo, il quale è stato in seguito anche dimostrato. Al riguardo devo aggiungere qui ancora alcune precisazioni importanti. – Le quattro voci di ogni armonia, ossia basso, tenore, contralto e soprano, oppure tonalità principale, terza, quinta e ottava, corrispondono ai quattro gradi nella serie degli esseri, ossia al regno minerale, al regno vegetale, al regno animale e all'uomo. Questo parallelismo trova in aggiunta una conferma nella fondamentale regola musicale, la quale prevede che il basso debba rimanere, rispetto alle tre voci musicali, a una distanza molto maggiore di quella che queste ultime hanno l'una rispetto all'altra, in modo tale da potersi avvicinare a loro al massimo di un'ottava, sebbene il piú delle volte rimanga molto al di sotto, il che fa sí poi che la triade regolare trovi posto nella terza ottava a partire dal suono fondamentale. In modo corrispondente, l'effetto dell'armonia larga, nella quale il basso rimane lontano, è molto piú potente e piú bello di quello dell'armonia stretta, nella quale il basso si è fatto piú vicino, e che viene introdotta solo a causa dell'estensione limitata degli strumenti. Tutta questa regola, però, non è affatto arbitraria, e trova piuttosto la propria radice nell'origine naturale del sistema tonale, in quanto i gradi armonici piú prossimi, che risuonano grazie alle vibrazioni concomitanti, sono infatti l'ottava e la sua quinta. In questa regola riconosciamo dunque l'analogo musicale della conformazione fondamentale della natura, in forza della quale gli esseri organici risultano molto piú affini tra loro che non rispetto alla massa inerte, inorganica, del regno minerale: tra

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 52 del primo volume.

subordinato e adattarsi completamente ad essa. In modo opposto si configura invece questa relazione quando si considera una poesia già data, ossia una canzone, o un libretto d'opera cui venga aggiunta  
 513 | una musica. Giacché in questi casi l'arte dei suoni mostra subito la propria potenza e la propria superiore capacità, in quanto fornisce la spiegazione ultima, piú profonda e piú segreta del sentimento espresso dalle parole o dell'azione rappresentata nell'opera, ne esprime l'autentica e vera essenza e ci fa conoscere l'anima piú profonda degli accadimenti e delle situazioni di cui la scena mostra soltanto la veste e il corpo. Considerata questa supremazia della musica, come anche il fatto che essa sta al testo e all'azione nella relazione in cui l'universale sta al particolare, in cui la regola sta all'esempio, potrebbe forse sembrare piú opportuno che il testo venisse composto per la musica invece che la musica per il testo. Intanto però, con il metodo consueto, le parole e le azioni del testo guidano il compositore alle affezioni della volontà che ne stanno alla base, e suscitano anche in lui i sentimenti da esprimere, vale a dire che agiscono come stimoli della sua fantasia musicale. Del resto, che l'aggiunta della poesia alla musica ci risulti così gradita, e che un canto con parole comprensibili ci emozioni in modo così profondo, dipende dal fatto che in questo caso vengono stimolate contemporaneamente e insieme la nostra modalità di conoscenza piú immediata e la nostra conoscenza piú mediata: quella piú immediata è infatti quella per cui la musica esprime gli slanci della volontà stessa, quella piú mediata è invece quella dei concetti designati dalle parole. Nel linguaggio dei sentimenti alla ragione non piace starsene completamente in ozio. La musica può in effetti esprimere con i suoi propri mezzi ogni moto della volontà, ogni sentimento; con l'aggiunta delle parole, però, otteniamo poi in aggiunta anche gli oggetti di quei moti e di quei sentimenti, i motivi che li determinano. La musica di un'opera, come si presenta nella partitura, ha un'esistenza di per sé, completamente indipendente, separata, quasi astratta, alla quale le vicende e i personaggi dell'opera restano estranei e che segue le sue proprie regole imm modificabili; perciò essa risulta pienamente efficace anche senza il testo. Questa musica però, dato che è stata composta in vista dell'azione drammatica, ne costituisce in certo qual modo l'anima, in quanto, combinandosi con le vicende, con i personaggi e con le parole, diventa l'espressione del significato profondo e della necessità ultima e segreta, che da esso dipende, | di tutte quelle vicende. È  
 514 da un sentimento indistinto di tutto questo che deriva propriamente il godimento dello spettatore, a meno che egli non stia lí per me-

ra curiosità. Allo stesso tempo, tuttavia, la musica mostra nell'opera la sua natura eterogenea e la sua essenza superiore attraverso la totale indifferenza nei confronti di tutti gli aspetti materiali delle vicende, in conseguenza della quale essa esprime dappertutto nella stessa maniera e accompagna con la medesima pomposità dei suoni le passioni e il *pathos* dei sentimenti, siano quelli di Agamennone o di Achille oppure gli alterchi di una famiglia borghese a fornire la materia dell'opera. Giacché per la musica esistono soltanto le passioni, i moti della volontà, ed essa, come Dio, guarda solo dentro ai cuori. Essa non si assimila mai alla materia: persino dunque quando accompagna le piú ridicole e stravaganti burle dell'opera comica, essa mantiene tuttavia la sua essenziale bellezza, purezza e sublimità, e il fatto che si mescoli con quelle vicende non riesce a farla scendere dalla sua altezza, alla quale propriamente tutto ciò che è ridicolo rimane estraneo. Così, sulla farsa e sulle miserie senza fine della vita umana si libra il significato profondo e serio della nostra esistenza e non l'abbandona mai, nemmeno per un istante.

Se ora gettiamo uno sguardo sulla musica puramente strumentale, ecco che una sinfonia di Beethoven ci presenta la piú grande confusione, al fondo della quale sta tuttavia l'ordine piú perfetto, la lotta piú violenta che dopo un istante si trasforma nella concordia piú bella: è una «rerum concordia discors»<sup>3</sup>, un'immagine fedele e completa dell'essenza del mondo, il quale ruota in un groviglio sterminato di forme innumerevoli e conserva se stesso grazie a una continua distruzione. Ora però, allo stesso tempo, da questa sinfonia parlano tutte le passioni e le emozioni umane: gioia, tristezza, amore, odio, paura, speranza, eccetera, in innumerevoli sfumature e tuttavia quasi tutte solo *in abstracto* e senza alcuna specificazione: è la loro mera forma senza sostanza, una sorta di mondo di puri spiriti privo di materia. È vero che noi abbiamo comunque la tendenza, mentre l'ascoltiamo, a realizzarla, a rivestirla di carne e ossa nella fantasia e a vedere in essa scene della vita e della natura di ogni genere. Ciò tuttavia, considerato nel suo insieme, non ne favorisce né la comprensione né la fruizione, e le conferisce piuttosto un'aggiunta estranea e | arbitraria: meglio perciò comprenderla nella sua immediatezza e nella sua purezza.  
 515

Ora che, in quel che ho detto sin qui e anche nel testo, ho preso in considerazione la musica solamente dal lato metafisico, ossia dal punto di vista del significato profondo dei suoi prodotti, è oppor-

<sup>3</sup> [«La concordia discorde delle cose» (ORAZIO, *Epistulae*, Libro I, ep. XII, v. 19).]

tuno sottoporre a un esame generale anche i mezzi con i quali essa, agendo sul nostro spirito, li realizza, dimostrando in questo modo il collegamento di quel lato metafisico della musica con quello fisico, che è stato studiato ed è conosciuto a sufficienza. Prendo le mosse dalla teoria, universalmente nota e che non è stata in alcun modo scossa dalle obiezioni recenti, secondo la quale ogni armonia dei suoni dipende dalla coincidenza delle vibrazioni, che, quando due note risuonano contemporaneamente, si verifica pressappoco a ogni seconda, o a ogni terza, o a ogni quarta vibrazione, ragion per cui esse diventano poi l'ottava, la quinta, o la quarta l'una dell'altra, e così via. Sino a quando cioè le vibrazioni di due suoni hanno l'una con l'altra un rapporto razionale ed esprimibile con numeri piccoli, esse si lasciano abbracciare insieme nella nostra apprensione in forza della loro coincidenza frequentemente ripetuta: i suoni si fondono l'uno nell'altro e stanno perciò in accordo. Se invece quel rapporto è un rapporto irrazionale, o se lo si può esprimere solo con numeri grandi, non si presenta alcuna coincidenza delle vibrazioni che possa essere percepita, ma esse *obstrepunto sibi perpetuo*<sup>4</sup>, ragion per cui rifiutano di venire abbracciate insieme nella nostra percezione e vengono a costituire di conseguenza una dissonanza. Ora, secondo questa teoria, la musica è un mezzo per rendere comprensibili i rapporti numerici razionali e irrazionali, magari non con l'aiuto del concetto, come nell'aritmetica, bensì portando quei rapporti a una conoscenza sensibile immediata e simultanea. Il collegamento del significato metafisico della musica con questa sua base fisica e aritmetica dipende poi dal fatto che ciò che contrasta con la nostra apprensione, ossia l'irrazionale, o la dissonanza, diventa l'immagine naturale di ciò che contrasta la nostra volontà; e, per converso, la consonanza, ossia il razionale, in quanto si adegua facilmente alla nostra comprensione, diventa l'immagine della soddisfazione della volontà. Dato poi, in aggiunta, che quella razionalità e irrazionalità nei rapporti numerici delle vibrazioni ammettono innumerevoli gradi, sfumature, sequenze e variazioni, | ecco che la musica, tramite loro, diventa  
 516 la materia in cui tutti i moti del cuore umano – vale a dire della volontà, la cui realtà sostanziale sfocia sempre, sebbene in gradi innumerevoli, nella soddisfazione e nell'insoddisfazione – vengono fedelmente raffigurati e riprodotti in tutte le loro più sottili ombreggiature e modificazioni, il che si verifica con l'invenzione

<sup>4</sup> [Stridono di continuo l'una rispetto all'altra.]

della melodia<sup>5</sup>. Qui vediamo dunque i moti della volontà trasportati nel campo della semplice rappresentazione, la quale è la scena esclusiva delle produzioni di tutte le belle arti, dato che queste ultime richiedono sempre che la volontà stessa si mantenga al di fuori del gioco e che noi ci si comporti sempre come esseri puramente conoscenti. A venire suscitate non debbono perciò essere le affezioni della volontà stessa, ossia il dolore vero e proprio e il piacere vero e proprio, bensì solo i loro sostituti: ciò che è conforme all'intelletto, quale immagine della soddisfazione della volontà, e ciò che gli si contrappone in misura maggiore o minore, quale immagine di un dolore più o meno grande. Solo così la musica non produce in noi alcuna sofferenza reale, bensì rimane pur sempre gradevole anche nei suoi accordi più dolorosi, e noi siamo lieti di apprendere dal suo linguaggio la storia segreta della nostra volontà e di tutti i suoi moti e di tutte le sue aspirazioni, con le loro svariate esitazioni, con i loro svariatissimi ostacoli, con i loro svariatissimi tormenti, persino quando sono espressi dalle melodie più malinconiche. Quando invece, nella realtà con tutti i suoi orrori<sup>6</sup>, è la nostra volontà stessa a essere sollecitata e tormentata in questo modo, allora non abbiamo più a che fare con i suoni e con i loro rapporti numerici, ma siamo piuttosto noi stessi la corda tesa che viene pizzicata e fatta vibrare.

Poiché inoltre, in conseguenza della teoria fisica sulla quale ci basiamo, ciò che vi è di propriamente musicale nei suoni si trova nella proporzione della rapidità delle loro vibrazioni, e non invece nella loro forza relativa, ne segue che l'orecchio musicale nell'armonia preferisce sempre seguire il suono più alto e non quello più forte: è per questo che, anche in presenza del più forte accompagnamento orchestrale, il soprano spicca e acquista in questo modo un diritto naturale a eseguire la melodia, il che viene contemporaneamente favorito dalla grande agilità del soprano, dovuta alla rapidità stessa delle vibrazioni, che si rivela nel fraseggio e in forza della quale il soprano diventa l'espressione più consona di una sensibilità elevata, capace di cogliere la più piccola impressione e di esserne | determinata, e conseguentemente anche il rappresentante della coscienza elevata al grado più alto della scala degli esseri  
 517 e giunta al massimo del suo sviluppo. Il suo opposto è costituito, per le ragioni inverse, dal basso, che si muove con difficoltà, che

<sup>5</sup> [Incompleto in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 468, che sopprime «l'invenzione».]

<sup>6</sup> [Non «errori», come tradotto (un refuso?) *ibid.*]



sale e scende solo per ampi intervalli di terza, di quarta e di quinta, e che, in ciascuno dei suoi passaggi, è guidato da regole fisse e diventa perciò il rappresentante naturale del regno della natura inorganica, la quale non ha sentimento, è refrattaria nei confronti delle impressioni più lievi e può essere determinata solo secondo leggi universali. Il basso non può salire nemmeno di una sola tonalità, per esempio dalla quarta alla quinta, dato che questo produrrebbe nelle voci più alte la sequenza difettosa di quinta e di ottava; perciò, originariamente e per sua stessa natura, esso non può mai eseguire la melodia. Se essa ciononostante gli viene assegnata, questo si verifica per mezzo del contrappunto, vale a dire che si tratta di un basso *traspunto*, il che significa che una delle voci superiori è stata abbassata e camuffata da basso; in questo caso c'è bisogno però di un secondo basso fondamentale che faccia da accompagnamento. Questo carattere innaturale di una melodia eseguita dal basso fa sì che le arie di basso con accompagnamento completo non ci procurino mai quel godimento puro e sereno che ci dà invece l'aria di soprano, la quale, in connessione con l'armonia, è la sola a essere naturale. Osserviamo incidentalmente che un basso melodico di tal fatta, forzato per trasposizione, potrebbe essere paragonato, nel senso della nostra metafisica della musica, a un blocco di marmo al quale sia stata impressa una figura umana; appunto per questo esso è assolutamente appropriato al convitato di pietra nel *Don Juan*<sup>7</sup>.

Ora, però, cerchiamo di capire un po' più a fondo la *genesi* della melodia; lo possiamo fare scomponendo quest'ultima negli elementi che la costituiscono, il che ci procurerà in ogni caso il piacere che scaturisce dal fatto di conseguire per una volta anche una conoscenza astratta e chiara delle cose di cui tutti sono consapevoli *in concreto*, con il che esse acquistano l'apparenza della novità.

La melodia è costituita da due elementi, uno ritmico e uno armonico: quello ritmico può anche essere indicato come l'elemento quantitativo, quello armonico come quello qualitativo, dato che il primo concerne la durata dei suoni, il secondo la loro altezza e profondità. Nella notazione musicale il primo è agganciato alle linee verticali, il secondo a quelle orizzontali. Alla base di entrambi si trovano delle relazioni puramente aritmetiche, | ossia relazioni temporali: per l'uno si tratta della durata relativa dei suoni, per

<sup>7</sup> [Il riferimento, s'intende, è alla statua del Commendatore, invitata a cena da Don Giovanni. Cfr., per una ricognizione filosofica di questa figura drammatica, U. CURT, *Filosofia del Don Giovanni. Alle origini di un mito moderno*, Bruno Mondadori, Milano 2002.]

l'altro della rapidità relativa delle loro vibrazioni. L'elemento ritmico è quello più essenziale, dato che è in grado di produrre una sorta di melodia anche solamente per sé e senza l'altro, come accade per esempio nel caso del tamburo; la melodia compiuta richiede comunque la presenza di entrambi. Essa consiste infatti in un loro alterno separarsi e riunirsi, come mostrerò subito; prima però, dato che dell'elemento armonico ho già parlato in precedenza, voglio considerare un po' più da vicino l'elemento ritmico.

Il *ritmo* è nel tempo ciò che nello spazio è la *simmetria*: suddivisione in parti uguali e tra loro corrispondenti, e precisamente una suddivisione dapprima in parti maggiori, le quali si scompongono a loro volta in parti minori che risultano loro subordinate. Nella classificazione delle arti che ho proposto l'*architettura* e la *musica* costituiscono i due estremi opposti. Sono anche, per la loro intima essenza, per la loro forza, per l'estensione della loro sfera e per il loro significato, quelle più eterogenee, anzi, stanno agli antipodi; questa contrapposizione si estende persino alla forma nella quale si manifestano, in quanto l'architettura esiste solamente nello *spazio*, senza alcun rapporto con il tempo, mentre la musica esiste solamente nel *tempo*, senza alcun rapporto con lo spazio<sup>8</sup>. Scaturisce ora da qui la loro unica analogia, ossia il fatto che, come nell'architettura la *simmetria* è l'elemento che ordina e tiene insieme, così nella musica è il *ritmo* a svolgere questo compito, con il che resta confermato anche in questo caso che *les extrêmes se touchent*<sup>9</sup>. Come gli elementi ultimi che costituiscono un edificio sono delle pietre perfettamente uguali, così quelli che costituiscono una composizione musicale sono delle battute perfettamente uguali; queste ultime, per mezzo del levare e del battere o, in generale, per mezzo della frazione numerica che indica il tipo di battuta, vengono tuttavia a loro volta suddivise in parti uguali che possono forse essere paragonare alle dimensioni della pietra. Più battute costituiscono il periodo musicale, che ha parimenti due metà uguali, una che sale, | si slancia, va per lo più alla dominante, e una che scende, si acquieta, ritro-

<sup>8</sup> Sarebbe uno sbaglio obiettare che anche la scultura e la pittura esistono soltanto nello spazio, giacché le loro opere hanno una connessione con il tempo; non immediata, certo, ma una connessione mediata ce l'hanno senz'altro, in quanto rappresentano vita, movimento, azione. Altrettanto sbagliato sarebbe dire che anche la poesia, in quanto discorso, appartiene solamente al tempo: questo vale, proprio allo stesso modo, solo immediatamente per le parole, ma la materia di cui sono costituite è tutto l'esistente, ossia ciò che è nello spazio.

<sup>9</sup> [Gli estremi si toccano. L'espressione compare per esempio in J. DE LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, Lefèvre, Paris 1824, p. 394; e in B. PASCAL, *Pensées*, 83.]

va la tonalità fondamentale. Due o anche ben più di due periodi costituiscono una parte, la quale allo stesso modo viene per lo più simmetricamente raddoppiata con il segno di ripetizione; due parti vanno a formare una brano musicale più piccolo, oppure anche solo un movimento di una composizione più ampia; così anche un concerto o una sonata sono costituiti di solito da tre movimenti, una sinfonia da quattro, una messa da cinque. Vediamo dunque che la composizione musicale, attraverso la ripartizione simmetrica e le ulteriori suddivisioni, via via sino alle battute e alle frazioni che le costituiscono, subordinando, sovraordinando e coordinando costantemente tutte le sue parti, viene legata e racchiusa in un tutto unitario, esattamente come l'opera architettonica consegue la propria unità grazie alla simmetria; solo che, in questo caso, si trova esclusivamente nello spazio ciò che nell'altro caso si trova esclusivamente nel tempo. Il semplice senso di questa analogia è ciò da cui è nato il motto ardito e spiritoso, che è stato ripetuto spesso negli ultimi trent'anni, secondo il quale l'architettura sarebbe musica congelata. La sua origine va ricondotta a Goethe, dato che costui, secondo i *Colloqui* di Eckermann, vol. II, p. 88, avrebbe detto: «Ho ritrovato tra le mie carte un foglio nel quale definisco l'architettura come una musica irrigidita; ed effettivamente in essa c'è qualcosa del genere: l'impressione che scaturisce dall'architettura si avvicina all'effetto prodotto dalla musica»<sup>10</sup>. È verosimile che Goethe abbia lasciato cadere molto prima quel motto in una delle sue conversazioni, alle quali, come è noto, non mancavano mai persone che raccogliessero ciò che egli lasciava cadere in questo modo, per potersene vantare più tardi. Qualsiasi cosa comunque Goethe possa aver detto, l'analogia tra la musica e l'architettura, che io ho ricondotto al suo unico fondamento, ossia all'analogia tra il ritmo e la simmetria, si applica di conseguenza solamente alla forma esterna, e in nessun modo invece all'essenza profonda delle due arti, che è immensamente diversa;

<sup>10</sup> «Fra le mie carte ho trovato un foglio – ha detto oggi Goethe, – in cui definisco l'architettura musica irrigidita. E c'è del vero in questa definizione: lo stato d'animo nel quale ci veniamo a trovare davanti a un'opera di architettura è simile all'effetto della musica» (ECKERMANN, *Conversazioni con Goethe* cit., p. 254). Cfr. J. W. GOETHE, *Massime e riflessioni*, n. 1133; «Un nobile filosofo parlava dell'architettura come di una *musica irrigidita*, e doveva rendersi conto che a quelle parole molti scuotevano la testa. Crediamo di non poter reintrodurre meglio questo bel pensiero, se non chiamando l'architettura una *musica ammutolita*» (trad. it. di M. Bignami, con una introduzione di P. Chiarini, Edizioni Theoria, Napoli 1983). Il «nobile filosofo» in questione è Friedrich Schelling che, nel § 107 della sua *Filosofia dell'arte*, parla dell'architettura come di una «musica irrigidita» (cfr., in traduzione italiana, il volume F. SCHELLING, *Filosofia e architettura*, La Città del Sole, Napoli 2002).]

sarebbe addirittura ridicolo voler mettere sullo stesso piano per quel che concerne l'essenziale la più limitata e la più debole di tutte le arti con quella più estesa e più efficace di tutte. A voler amplificare l'analogia che abbiamo dimostrato, si potrebbe aggiungere ancora che quando la musica, in una sorta di accesso di desiderio di indipendenza, approfitta di un punto coronato per abbandonarsi, libera dai vincoli del ritmo, alla libera fantasia di una cadenza figurata, una composizione di questo genere, spogliata del | ritmo, è analoga a delle rovine spogliate della simmetria; rovine che, con il linguaggio ardito del motto sopra citato, possono quindi essere definite come cadenze congelate.

Dopo questa riflessione a proposito del ritmo, debbo adesso mostrare come l'essenza della melodia consista nel sempre nuovo separarsi e riunirsi del suo elemento ritmico con l'elemento armonico. Il suo elemento armonico ha infatti come presupposto la tonalità fondamentale, così come l'elemento ritmico ha come presupposto il tipo di battuta, e consiste nell'allontanarsi da esso passando per tutte le note della scala, sino a raggiungere, dopo un giro più o meno lungo, un grado armonico, di solito la dominante o la sottodominante, che gli consente di acquietarsi solo imperfettamente; a questo poi però fa seguito, lungo un cammino della stessa lunghezza, il suo ritorno alla tonalità fondamentale, con il che esso si acquieta definitivamente. Ora, però, entrambe le cose devono avvenire in modo tale che il raggiungere il grado armonico suddetto, come anche il ritrovamento della tonalità fondamentale, coincidano con certi momenti ritmici privilegiati, dato che diversamente l'effetto sarebbe nullo. Come dunque la successione armonica dei suoni esige certe note, specialmente la tonica e, subito dopo di essa, la dominante, e così via, così da parte sua il ritmo esige certi momenti, certe battute numerate e certe parti di queste battute, che vengono chiamate tempi forti o buoni, o parti di battuta accentate, in contrapposizione ai temi deboli o cattivi, o parti di battuta non accentate. Ora, il separarsi di questi due elementi fondamentali consiste nel fatto che quando viene soddisfatta l'esigenza dell'uno non viene soddisfatta quella dell'altro; e il loro riunirsi consiste invece nel fatto che entrambi vengono soddisfatti simultaneamente e in una sola volta. Vale a dire che quel vagabondare della melodia sino al raggiungimento di un grado più o meno armonico deve trovare quest'ultimo solo dopo un determinato numero di battute, e inoltre su un tempo buono della battuta, in modo che quel grado costituisca

per la melodia una sorta di momento di riposo; e, allo stesso modo, il ritorno alla tonica deve ritrovare quest'ultima dopo un egual numero di battute e anche in questo caso su un tempo buono, ragion per cui si produce una soddisfazione completa. Sino a che non si raggiunge questa richiesta coincidenza della soddisfazione di entrambi gli elementi, anche se il ritmo, per parte sua, prosegue il suo corso regolare; e per quanto spesso dall'altra parte possano ricorrere le note richieste, esse rimarranno | del tutto prive di quell'effetto da cui scaturisce la melodia. A illustrarlo basti il seguente, semplicissimo esempio:

521



Qui la successione armonica dei suoni incontra la tonica già alla fine della prima battuta; in questo modo, però, non trova alcun appagamento, perché il ritmo è compreso nella parte più debole della battuta. Subito dopo, nella seconda battuta, il ritmo è sulla parte buona della battuta, ma la successione tonica è arrivata alla settima. Qui dunque i due elementi della melodia sono del tutto separati, e noi ci sentiamo inquieti. Nella seconda metà del periodo va tutto a rovescio, e i due elementi si riuniscono nell'ultima nota. La presenza di questo andamento si può dimostrare in ogni melodia, sebbene per lo più con un'estensione assai maggiore. Ora, il continuo separarsi e riunirsi dei due elementi che qui si verifica è, considerato metafisicamente, l'immagine del sorgere di nuovi desideri e quindi del loro soddisfacimento. È appunto per questo che la musica si insinua così profondamente nel nostro cuore, perché gli dà sempre di nuovo l'illusione che i suoi desideri possano essere soddisfatti completamente. A ben vedere, in questo andamento della melodia vediamo che una condizione in certo qual modo interna (quella armonica) viene a coincidere con una esterna (quella ritmica) come per un caso – caso che certamente è creato dal compositore e che pertanto può essere paragonato alla rima nella poesia: ma, per l'appunto, questa è l'immagine della coincidenza dei nostri desideri con le circostanze esterne favorevoli e indipendenti da essi, ossia l'immagine della felicità. – Merita di essere ricordato qui ancora l'effetto della

cadenza sospesa. Si tratta di una dissonanza che ritarda la consonanza conclusiva, della quale si attende fiduciosamente l'arrivo, ragion per cui il desiderio di essa viene a rafforzarsi e il suo sopraggiungere risulta ancora più soddisfacente; un fatto che è manifestamente analogo all'appagamento della volontà, che viene accresciuto dall'indugio. La cadenza perfetta esige di essere preceduta dall'accordo di settima sulla dominante, poiché la soddisfazione più profonda e l'appagamento più completo possono seguire solo al desiderio più acuto. La musica consiste dunque sempre in un'alternanza continua di accordi più o meno inquietanti, vale a dire più o meno capaci di suscitare il nostro desiderio, e di accordi che destano in noi un senso di pace e di appagamento, proprio come la vita del cuore (la volontà) è un'alternanza continua di un'inquietudine più o meno profonda, evocata dal desiderio o dalla paura, e di una ritrovata e proporzionale tranquillità. Conseguentemente, la progressione armonica consiste nella sapiente alternanza di dissonanza e consonanza. Una successione di accordi che siano soltanto consonanti sarebbe stucchevole, stancherebbe e sarebbe vuota, come il *languor* che si produce una volta che tutti i desideri siano appagati. È necessario perciò che si introducano delle dissonanze, sebbene esse provochino inquietudine e siano quasi penose, solo però affinché siano nuovamente risolte, con la debita preparazione, in consonanze. Anzi, in tutta la musica si danno solo due accordi fondamentali: l'accordo di settima dissonante e la triade armonica, ai quali vanno ricondotti tutti gli altri accordi. Ciò corrisponde appunto al fatto che per la volontà esistono in fondo solo la soddisfazione e l'insoddisfazione, qualsiasi sia la forma nella quale esse si presentano. E come ci sono due disposizioni fondamentali dell'animo – allegria, o quanto meno vivacità, e tristezza o afflizione –, così anche la musica ha due tonalità generali che corrispondono loro, quella maggiore e quella minore, e si deve sempre trovare in una delle due. In realtà però è davvero stupefacente che vi sia un segno del dolore che non è né fisicamente né convenzionalmente doloroso, e che tuttavia parla subito al cuore in modo inconfondibile: la tonalità minore. Dal che si può misurare quanto profondamente la musica si radichi nell'essenza delle cose e dell'uomo. Nei popoli nordici, la cui vita è sottoposta a condizioni molto dure, e soprattutto nei Russi, la tonalità minore predomina persino nella musica sacra. L'allegro in minore è assai frequente nella musica francese e la caratterizza: è come uno che balla con le scarpe strette.

522

523 Aggiungo ancora un paio di osservazioni marginali. Per ciò che concerne il cambiamento della tonica, e, con essa, del valore di tutti i gradi, per cui lo stesso suono figura come seconda, terza, quarta, eccetera, le note della scala sono analoghe a degli attori i quali debbono sostenere ora questa, ora quella parte, mentre la loro persona rimane sempre la stessa. Il fatto che questa persona spesso non sia perfettamente | adeguata alla parte si può paragonare all'inevitabile impurità di ogni sistema armonico (l'ho menzionata alla fine del § 52 del primo volume), impurità che ha reso necessario il temperamento equabile.

Forse qualcuno si potrebbe scandalizzare vedendo che la musica, la quale in verità ha su di noi un tale effetto di elevazione da farci pensare che parli di altri mondi, migliori del nostro, finisca, secondo la presente metafisica della musica, per lusingare in effetti la volontà di vivere, in quanto ne rappresenta l'essenza, ne dipinge l'esito felice e ne esprime da ultimo la soddisfazione e l'appagamento. Per mettere a tacere questi scrupoli può essere utile il passo seguente dei *Veda*: « Et *Anand sroup*, quod forma gaudii est, *rov pram Atma* ex hoc dicunt, quo quocumque loco gaudium est, particula e gaudium ejus est» (*Oupnek'hat*, vol. I, p. 405, *et iterum*, vol. II, p. 215)<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> [«E chiamano *anandsroup*, che è una forma di godimento, il *pran Atma*, dato che ovunque c'è godimento esso è una particella del suo godimento». Schopenhauer fonde qui un passo della *Brhadarayaka Upaniṣad* (IV, 3) e uno della *Taittiriya Upaniṣad* (II, 8).]

Tous les hommes désirent uniquement  
de se délivrer de la mort:  
ils ne savent pas se délivrer de la vie.

LAO-TSE, *Tao-te-king*, ed. Stanislas  
Julien, p. 184.

I supplementi a questo quarto libro avrebbero dovuto essere molto ampi, se non fosse che le due questioni fondamentali che avevano maggiormente bisogno di integrazioni – vale a dire la libertà del volere e il fondamento della morale – sono state da me ampiamente discusse in forma monografica in occasione dei due concorsi banditi dall'Accademia scandinava i quali avevano come tema precisamente quelle due questioni, e sono state proposte al pubblico nell'anno 1841 con il titolo *I due problemi fondamentali dell'etica*<sup>1</sup>. Di conseguenza assumo qui che i miei lettori abbiano una qualche familiarità con lo scritto appena citato, proprio come, nel caso dei supplementi al secondo libro, ho espressamente assunto che l'avessero con il mio scritto *La volontà nella natura*. Più in generale, la richiesta che faccio è che chiunque intenda conoscere davvero la mia filosofia si legga ogni riga che ho scritto. Giacché io non sono uno scribacchino, un autore di manuali, un benemerito *ad honorem*, uno che con i propri scritti vada in cerca dell'approvazione di qualche ministro; in una parola, non sono uno la cui penna venga influenzata dalla rincorsa di scopi personali: non aspiro ad altro che alla verità e scrivo, come scrissero gli antichi, con l'unica intenzione di mettere al sicuro i miei pensieri, così che possano un giorno essere utili a coloro i quali comprenderanno che cosa significa meditare su di essi e apprezzarli. È precisamente per questo che ho scritto solo poche cose, ma questo poco l'ho scritto riflettendo attentamente e con lunghi intervalli di tempo; ed è ancora per questo che ho confinato nel minore spazio possibile quelle ripetizioni che negli scritti filosofici | sono talora inevitabili per via della concatenazione argomentativa e dalle quali non c'è un solo filosofo che sia davvero immune, così che la maggior parte di quel che avevo da dire può essere trovato in un unico luogo dei

528

[In occhiello: «Tutti gli uomini desiderano soltanto liberarsi dalla morte: non sanno liberarsi dalla vita» (Lao-Tse, *Tao-te-king*). Del *Tao – Il libro della verità e della virtù*, composto nel VI secolo a.C. da Lao-Tse – Schopenhauer leggeva l'opera nella traduzione francese di Stanislaus Julien, *Tao te King. La livre de la voie et de la vertu, composé dans le VI siècle avant l'ère chrétienne*, Imprimerie royale, Paris 1842; il passo citato in esergo si trova a p. 184; non si tratta però del testo di Lao-Tse, ma di un commento del Julien (cfr. HN, V, p. 335).]

<sup>1</sup> [Il volume comprende i saggi *La libertà del volere* e *Il fondamento della morale*. Per il riferimento ai concorsi si veda, in questo volume, la *Nota biografica*.]

miei scritti. Ragion per cui, chiunque voglia apprendere da me e comprendermi non potrà trascurare di leggere nulla di quel che ho scritto. Che mi si sia potuto giudicare e criticare anche senza averlo fatto, tuttavia, è cosa che è stata provata dall'esperienza; mi auguro con molto piacere che si continui a farlo anche per l'avvenire.

Comunque sia, che, grazie alla annunciata soppressione delle due questioni fondamentali, in questo quarto libro di supplementi sia rimasto libero dello spazio non mi dispiace di certo. Dato infatti che le spiegazioni che all'uomo stanno a cuore più di tutte le altre e che perciò, in ogni sistema filosofico, in quanto risultate ultime, formano come la sommità della sua piramide, anche nel mio si trovano concentrate nell'ultimo libro, concedo volentieri uno spazio più ampio a qualsivoglia loro più solida fondazione o alla loro più accurata illustrazione. Come se non bastasse, è stato possibile presentare qui anche una questione che fa parte della dottrina dell'«affermazione della volontà di vivere» e che persino nel nostro quarto libro era rimasta elusa, così come era stata del tutto trascurata dai filosofi che mi hanno preceduto: si tratta del significato profondo e dell'essenza in sé dell'amore sessuale, che talvolta aumenta sino alla passione più violenta; un oggetto la cui trattazione nell'ambito della sezione etica della filosofia non apparirà paradossale una volta che ne venga riconosciuta l'effettiva rilevanza<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> [I curatori della traduzione Gallimard sottolineano opportunamente come, nel contesto del Libro quarto dei *Supplementi*, Schopenhauer isoli i primi quattro capitoli (Paris 2009, p. 2256, nota 2). Sarà peraltro l'autore stesso a informarne il lettore quando, all'inizio del cap. 44, ne parlerà come di «un tutto organico».]

## Capitolo 41<sup>1</sup>

La morte e la sua relazione con l'indistruttibilità del nostro essere in sé

La morte è l'autentico genio ispiratore, il segnavia<sup>2</sup> della filosofia, ed è per questo che Socrate ha definito quest'ultima anche come «θανάτου μελέτη»<sup>3</sup>. Sarebbe stato difficile, perciò, che senza la morte | si producesse il filosofare. Sarà perciò del tutto nell'ordine delle cose riservare a questo argomento una considerazione particolare proprio qui, all'inizio dell'ultimo, quello più serio e più importante, dei nostri libri.

529

L'animale vive senza conoscere davvero la morte, ed è per questo che il singolo animale gode in modo immediato dell'intera immortalità della specie, dato che ha coscienza di sé come di un essere non destinato alla fine. Nell'uomo, invece, con la ragione si presenta necessariamente la coscienza spaventosa della morte. Tuttavia, dato che dovunque in natura per ogni male è predisposto un rimedio, o, quanto meno, una sorta di compensazione, anche qui quella stessa riflessione con la quale si produce la conoscenza della morte fa anche in modo di elevarci a un punto di vista metafisico, il quale riesce a consolarci dal pensiero della morte e del quale l'animale o non ha bisogno o non è capace. Tutte le religioni e i sistemi filosofici sono diretti fondamentalmente a questo scopo e costituiscono dunque anzitutto l'antidoto contro quella certezza della morte che la ragione, nella propria opera di riflessione, produce con i suoi propri mezzi. Molto diverso, a ogni modo, è il grado con il quale si riesce a conseguire questo scopo, e non

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 54 del primo volume.

<sup>2</sup> [Schopenhauer scrive «der Musaget der Philosophie», il Musagete della filosofia. Il riferimento è ad Apollo Musagete, ossia nel suo ruolo di capo e guida delle Muse.]

<sup>3</sup> [«Esercizio di morte». Cfr. PLATONE, *Fedone*, 80e-81a: «Se l'anima prende congedo dal corpo in condizioni di purezza, senza portare con sé nulla di quello, perché, durante la sua vita, essa, per ciò che dipendeva da lei, non ha avuto nulla da spartire con il corpo, ma anzi lo ha fuggito ed è rimasta raccolta in se stessa, mantenendo costantemente questa condotta (in fondo, il fare filosofia come si deve e l'esercitarsi per davvero a morire serenamente non sono nient'altro che questo), allora, una tale preparazione non è forse esercizio di morte?» (*ibid.*, trad. it. con testo greco a fronte di E. Tetamo, Feltrinelli, Milano 1994, p. 127).]

c'è dubbio che una sola religione o una sola filosofia renderanno l'uomo capace di guardare in faccia la morte con occhio tranquillo ben più di quanto possano le altre. Il brahmanesimo e il buddismo, che insegnano all'uomo a considerare se stesso come il Brahman, come lo stesso essere originario, al quale ogni nascita e perire sono essenzialmente estranei, si prestano a questo scopo assai più di quanto si prestino quelle dottrine che considerano l'uomo come un essere prodotto dal nulla e che fanno iniziare la sua esistenza effettiva, ricevuta da un altro, con la nascita. Conformemente a questo, troviamo in India una sicurezza e un disprezzo nei confronti della morte di cui in Europa non abbiamo la minima idea. In effetti è intollerabile vedere come, a proposito di una questione di tale importanza, si introducano a forza nell'uomo, inculcandoglieli precocemente, pensieri falsi e inconsistenti, tali da renderlo incapace per sempre di acquisirne di più corretti e più stabili. Per esempio, insegnargli che solo da breve tempo egli è scaturito dal nulla e che, di conseguenza, per tutta un'eternità è stato nulla, e che tuttavia per il futuro dovrà essere immortale, è precisamente come insegnargli che, sebbene egli sia in tutto e per tutto l'opera di un altro, ciononostante dovrà essere responsabile per tutta l'eternità delle proprie azioni e omissioni. Così che poi, una volta che il suo spirito è maturato e ha fatto la sua comparsa la capacità di riflessione, l'insostenibilità di dottrine di tal fatta gli s'impone | a forza, ed egli non ha nulla di meglio da collocare al loro posto, anzi, non è nemmeno più capace di concepire nulla di meglio, e in questo modo viene privato della consolazione che la natura stessa ha predisposto per lui per compensare la certezza della morte. È in conseguenza di un'evoluzione di questo tipo che ancora oggi (1844) vediamo in Inghilterra i socialisti tra i lavoratori corrotti delle fabbriche e in Germania i giovani hegeliani tra gli studenti corrotti decadere a un punto di vista in tutto e per tutto fisico, che conduce a questo risultato: «Edite, bibite, post mortem nulla voluptas»<sup>4</sup>, che può per questo essere descritto come una forma di bestialità.

A ogni modo, stando a quanto abbiamo appreso a proposito della morte, non possiamo negare che, quanto meno in Europa, l'opinione degli uomini, anzi, spesso quella del medesimo individuo,

<sup>4</sup> [«Mangiate e bevete: dopo la morte non c'è alcun piacere». Schopenhauer si riferisce, con qualche libertà, a un passo della *Lettera prima ai Corinzi*, 15, 32: «Se i morti non risorgono, allora mangiamo e beviamo, perché domani morremo» (trad. it. in *La Bibbia concordata. Nuovo Testamento*, Mondadori, Milano 1982, p. 452).]

si trova non di rado a oscillare tra una nozione della morte come assoluto annientamento e l'ipotesi che noi, in carne e ossa, siamo immortali. Entrambe le concezioni sono egualmente false, solo che ci mettiamo molto meno a trovare un giusto mezzo tra di loro che a elevarci a quel superiore punto di vista dal quale convinzioni di tal fatta svaniscono da sé.

Con queste considerazioni io voglio prima di tutto prendere le mosse da un punto di vista puramente empirico. – Ci si presenta per prima cosa un fatto incontestabile: stando alla coscienza naturale, non è solo in relazione alla propria persona che l'uomo teme la morte più di ogni altra cosa, ma piange disperatamente anche la morte dei propri cari; ed è evidente che questo non accade perché egli sia egoisticamente afflitto dalla perdita di se stesso, ma in ragione della compassione che ciascuno prova dinanzi alla disgrazia così grave che li ha colpiti; ragion per cui costui biasima quanti in circostanze di questo genere non piangono e non manifestano alcuna tristezza, accusandoli di essere duri di cuore e insensibili. Paralelo a questo è il fatto che la sete di vendetta, ai livelli più estremi, cerca la morte dell'avversario come il male peggiore che gli possa essere inflitto. – Le opinioni mutano a seconda del tempo e del luogo, ma la voce della natura rimane sempre e dovunque la stessa, ed è perciò quella alla quale dobbiamo prestare ascolto prima che a ogni altra. Ebbene, essa sembra dirci con chiarezza che la morte è un grande male. Nel linguaggio della natura, morte significa annientamento. E che la morte sia una faccenda seria, lo si può già ricavare dalla circostanza che, come ognuno sa, la vita non è uno scherzo. Senza dubbio non ci meritiamo niente di meglio di esse.

| La paura della morte è di fatto indipendente da qualsiasi conoscenza, come dimostra il fatto che anche l'animale la prova, sebbene non sappia che cosa sia la morte. Tutto ciò che è nato la porta già con sé nel mondo. Questa paura della morte, tuttavia, è *a priori* solo l'altra faccia di quella volontà di vivere che tutti noi siamo. È per questo che in ogni animale tanto la cura per la propria conservazione quanto la paura per la propria distruzione sono qualcosa di innato; ed è appunto quest'ultima, non la mera tendenza a evitare il dolore, che si manifesta nella cautela inquieta con la quale l'animale cerca di proteggere se stesso e ancor di più i suoi piccoli da chiunque possa rappresentare un pericolo. Perché l'animale si dà alla fuga, trema e cerca di nascondersi? Perché è pura volontà di vivere, ma in quanto tale è preda della morte e vorrebbe guadagnare del tempo. Nella sua natura l'uomo non è niente di diverso.



Il peggiore dei mali, la cosa piú grave che lo possa minacciare, è la morte: la sua paura piú grande è la paura della morte. Non c'è nulla che ci trascini in modo cosí irresistibile sino alla piú viva partecipazione quanto il vedere qualcun altro in pericolo di vita; nulla è cosí orribile quanto un'esecuzione capitale. Ora, l'attaccamento illimitato alla vita che si mostra in queste circostanze non può però essersi originato dalla conoscenza e dalla riflessione; a queste ultime, al contrario, esso sembra sciocco, dato che il valore obiettivo della vita risulta molto precario e che resta quanto meno dubbio se essa sia o meno preferibile al non-essere; anzi, se l'esperienza e la riflessione potessero parlare, il non-essere dovrebbe senz'altro risultare vincente. Se bussassimo alle tombe e chiedessimo ai defunti se vogliono risorgere, costoro scuoterebbero la testa in segno di diniego. Viene di qui anche l'opinione espressa da Socrate nell'*Apologia* platonica<sup>5</sup>, e persino l'amabile e allegro Voltaire non può trattenersi dal dire: «On aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon»<sup>6</sup>; e ancora: «Je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie»<sup>7</sup>. In aggiunta, la vita deve in ogni caso aver presto fine, cosí che i pochi anni che presumibilmente sono ancora concessi alla nostra esistenza svaniscono del tutto dinanzi al tempo infinito durante il quale non esisteremo piú. Di conseguenza, agli occhi della riflessione non può che apparire ridicolo che noi ci si preoccupi cosí tanto per questo breve lasso di tempo, che si tremi cosí tanto quando la nostra o l'altrui vita vengono messe in pericolo, che si compongano tragedie nelle quali il dramma ricava la propria forza unicamente dalla paura della morte. Questo | vigoroso attaccamento alla vita è dunque cieco e contrario alla ragione: lo si può spiegare

532

<sup>5</sup> «Ma è ormai venuta l'ora di andare io a morire, e voi, invece, a vivere. Ma chi di noi vada verso ciò che è meglio, è oscuro a tutti, tranne che al dio» (PLATONE, *Apologia di Socrate*, 42a; trad. it. in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 46).]

<sup>6</sup> «Amiamo la vita, ma il nulla non cessa di avere qualcosa di buono» (VOLTAIRE, *Lettre à Madame la Marquise du Deffand*, 1<sup>o</sup> novembre 1769, in *Correspondance*, Gallimard, Paris 1985, vol. I, p. 31). La marchesa di Deffand (1697-1780) fu amica di Voltaire, di d'Alembert, di Fontenelle e di numerosi altri esponenti della cultura illuministica e libertina francese. Cfr. M. DU DEFFAND, *Correspondance complète*, Plon, Paris 1865 (riprod. in facsimile, 2 voll., Slatkine, Genève 1989); ID., *Cher Voltaire. La correspondance de madame du Deffand avec Voltaire*, a cura di I. e J.-L. Visiere, Des Femmes, Paris 1987. In italiano cfr. MADAME DU DEFFAND, *Lettere*, trad. it. a cura di B. Craveri, Adelphi, Milano 1982; ID., *Lettere a Voltaire*, Bompiani, Milano 1980. Su di lei cfr. B. CRAVERI, *Madame du Deffand e il suo mondo*, Adelphi, Milano 1982.]

<sup>7</sup> «Io non so che cosa sia la vita eterna, ma questa qui è un giuoco malvagio» (VOLTAIRE, *Lettre à M. le Comte d'Argental*, 27 luglio 1768, in *Correspondance* cit., p. 568). Charles-Augustin de Ferriol, conte d'Argental (1700-88), fu amico di Voltaire.)]

solo con la circostanza che il nostro essere in sé è per intero e senza alcun dubbio volontà di vivere, per la quale la vita, per quanto amara, breve e incerta possa essere, non può perciò che valere come il bene sommo, e che questa volontà è in sé e originariamente cieca ed estranea alla conoscenza. La conoscenza, viceversa, ben lungi dall'essere l'origine di questo attaccamento alla vita, agisce in contrapposizione ad esso, in quanto scopre la mancanza di valore della vita e, in questo modo, combatte la paura della morte. Quando riesce a vincere, e l'uomo, conseguentemente, fronteggia la morte con coraggio e tranquillità, ecco che questa condotta viene onorata come grande e nobile: celebriamo allora il trionfo della conoscenza sulla cecità della volontà di vivere, la quale costituisce nondimeno il nocciolo del nostro proprio essere. Analogamente, disprezziamo la persona nella quale, in questo conflitto, la conoscenza venga sopraffatta, la persona che perciò si aggrappi incondizionatamente alla vita, che si opponga strenuamente alla morte che si approssima e si disperi quando è sul punto di riceverla<sup>8</sup>; ciò che parla in lui è appunto solo l'essenza originaria del nostro sé e della natura. Potremmo chiederci, di passaggio: com'è che l'amore illimitato della vita e gli sforzi messi in atto in tutti i modi per conservarla il piú a lungo possibile possono essere considerati bassi, spregevoli, indegni della loro fede da parte di chi aderisce a una qualunque religione, se la vita è il dono di un dio buono che dev'essere accolto con gratitudine? E come potranno mai apparire grandi e nobili coloro i quali la trattano con disprezzo? – Intanto queste considerazioni ci confermano: 1) che la volontà di vivere è l'essenza profonda dell'uomo; 2) che essa è, in se stessa, cieca ed estranea alla conoscenza; 3) che la conoscenza è un principio aggiuntivo, estraneo all'originario; 4) che volontà e conoscenza sono in antagonismo e che il nostro giudizio plaude alla vittoria della conoscenza sulla volontà.

Se quel che rende la morte cosí terribile ai nostri occhi è il pensiero dell'essere-niente, allora dovremmo pensare con il medesimo orrore al tempo durante il quale non esistevamo ancora. Giacché è incontestabilmente certo che l'essere-niente dopo la morte non può | essere diverso da quello che ha preceduto la nascita,

533

<sup>8</sup> «In gladiatoris pugnibus timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus» [«Nei combattimenti dei gladiatori detestiamo i codardi che supplicano e scongiurano che si risparmi loro la vita, mentre desideriamo salvarla a coloro i quali, forti e coraggiosi, si offrono volontariamente alla morte»], CICERONE, *Pro Milone*, c. 34 [92].]

e che conseguentemente non può nemmeno essere più spiacevole di esso. Un'eternità intera ha fatto il suo corso quando noi non esistevamo ancora; questo pensiero però non ci disturba in alcun modo. Viceversa troviamo duro, addirittura insopportabile che al momentaneo *intermezzo*<sup>9</sup> di un'esistenza effimera debba seguire una seconda infinità nella quale noi non esisteremo più. Ora, può essere che questa sete di esistenza si sia prodotta per il fatto che noi adesso l'abbiamo assaggiata e l'abbiamo trovata così piacevole? L'abbiamo già spiegato brevemente poc' anzi: certamente no; l'esperienza fatta avrebbe dovuto piuttosto ridestare in noi un desiderio infinito di quel paradiso perduto che è il non-essere. Aggiungiamo anche che alla speranza di un'anima immortale si è sempre accompagnata quella in un «mondo migliore» – segno che quello presente non deve valere granché. – Malgrado tutto questo, la questione della nostra condizione dopo la morte è stata certamente sollevata decine di migliaia di volte più spesso, nei libri e oralmente, di quella relativa alla nostra condizione prima della nascita. Dal punto di vista teoretico, a ogni modo, questo è un problema immediato e legittimo tanto quanto il precedente, così che colui il quale riuscisse a dare una risposta all'uno avrebbe parimenti fatto piena luce anche sull'altro. Che belle declamazioni possediamo su quanto sconvolgente possa essere il pensiero che la mente umana, la quale abbraccia il mondo intero ed è capace di così tanti pensieri assolutamente eccellenti, debba essere calata nella tomba insieme al corpo; ma non si sente una parola a proposito del tempo infinito che questa stessa mente deve aver trascorso prima di nascere con queste sue caratteristiche, e di come il mondo abbia dovuto arrangiarsi così a lungo anche in sua assenza. E tuttavia alla conoscenza che non sia corrotta dalla volontà non c'è domanda che si presenti in modo più naturale di questa: un tempo infinito è trascorso prima della mia nascita; cos'ero io durante tutto questo tempo? – Sul piano metafisico, la risposta potrebbe forse essere: «Io ero sempre io; vale a dire che tutto ciò che durante quel tempo ha detto “io”, quello ero appunto io». Spostiamoci però da quest'ordine di considerazioni al nostro punto di vista presente, che è assolutamente empirico, e ipotizziamo che io non esista affatto. Ma in questo caso mi posso consolare per il tempo infinito che trascorrerà dopo la mia morte, durante il quale io non esisterò, con il tempo infinito durante il quale io non esistev

<sup>9</sup> [In italiano nel testo.]

ancora, una condizione con la quale ho piena familiarità e in verità molto gradevole. L'infinità *a parte post* senza di me, infatti, non può essere più spaventosa della infinità *a parte ante*<sup>10</sup> senza di me, stante che non c'è null'altro che le distingue se non l'interposizione tra l'una e l'altra di un effimero sogno di vita. Inoltre tutte le prove a sostegno di una continuazione al di là della morte possono essere rivolte altrettanto bene anche *in partem ante*, nel qual caso esse dimostrano l'esistenza prima della vita, assumendo la quale Indù e buddisti si dimostrano perciò assai consequenziali. Solamente l'idealità kantiana del tempo scioglie tutti questi enigmi, ma non è di questo che ci stiamo occupando al momento. C'è comunque qualcosa che segue da quel che s'è detto: che affliggersi per il tempo nel quale non esisteremo più è tanto assurdo quanto affliggersi per quello nel quale non esistevamo ancora: che il tempo che non è riempito dalla nostra esistenza sia, rispetto al tempo che essa riempie, un futuro o un passato, non fa davvero nessuna differenza.

Ma anche prescindendo da queste considerazioni relative al tempo, è in sé e per sé assurdo ritenere che il non-essere sia un male, dato che ogni male, come ogni bene, ha come presupposto l'esistenza, anzi, di più: la coscienza; quest'ultima però cessa con il cessare della vita, come anche nel sonno e nello svenimento; la sua assenza ci è familiare, e ci è ben noto che non include alcun male, e che in ogni caso il suo prodursi è questione di un istante. Epicuro considera la morte da questo punto di vista e dice perciò, del tutto correttamente: «ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμᾶς» (la morte non ci riguarda); con la spiegazione che quando ci siamo noi, la morte non è, e quando la morte c'è, noi non ci siamo (Diogene Laerzio, X, 27)<sup>11</sup>. L'aver perduto qualcosa della cui mancanza non possiamo accorgerci non è evidentemente un male; ragion per cui il diventar-niente ci dovrebbe tormentare tanto poco quanto l'esser-stati-niente. Dal punto di vista della conoscenza appare dunque che il timore della morte non ha assolutamente alcun fondamento: la coscienza consiste nel sapere, e perciò per essa la morte non è in alcun modo un male. Inoltre questa parte *conoscente* del

<sup>10</sup> [Rispettivamente: «dopo» e «prima» della vita.]

<sup>11</sup> [Si tratta del passo celebre della *Lettera a Meneceo*: «Il più rabbrividente dei mali, la morte, nulla è per noi, perché, quando noi siamo, la morte non è presente, e quando è presente la morte, allora noi non siamo. Nulla è dunque la morte per i vivi, nulla è per i morti perché negli uni essa non è, gli altri non sono più» (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, X, 125, trad. it. a cura di M. Gigante, Tea, Milano 1991, p. 441).]

nostro io non è in effetti quella stessa che teme la morte; la *fuga mortis* scaturisce piuttosto dalla volontà cieca, della quale tutte le cose che vivono sono riempite. La *fuga mortis* però – come già sopra si è osservato – appartiene essenzialmente alla volontà proprio perché quest’ultima è volontà di vivere: tutta quanta la sua essenza consiste in un impulso imperioso verso la vita e l’esistenza, e la conoscenza non abita insieme ad essa originariamente, bensì solo a seguito del suo oggettivarsi in individui animali. Ora, quando, per suo tramite, la volontà riconosce | nella morte la fine del fenomeno con il quale si era identificata e nel quale dunque si era rinchiusa, tutta la sua natura combatterà contro di essa con tutte le forze. Indagheremo più avanti se essa abbia effettivamente qualcosa da temere dalla morte, e allora ci dovremo rammentare di quale sia la vera fonte della paura della morte, che qui è stata indicata con l’opportuna distinzione tra la parte volitiva e la parte conoscitiva del nostro essere.

Corrisponde a quel che s’è detto anche il fatto che a rendere la morte così spaventosa ai nostri occhi non è tanto la fine di una vita che nessuno può ritenere particolarmente degna di essere rimpianta, quanto piuttosto la distruzione dell’organismo, propriamente perché quest’ultimo è la volontà stessa che si manifesta come corpo. Tuttavia noi percepiamo realmente questa distruzione solo nel male della malattia o della vecchiaia; viceversa, la morte stessa consiste, per il soggetto, solo nell’istante in cui la coscienza svanisce, nel quale cessa l’attività del cervello. Il successivo diffondersi di questa cessazione alle altre parti dell’organismo è già, propriamente, un avvenimento che si verifica dopo la morte. La morte, dal punto di vista soggettivo, riguarda dunque solamente la coscienza. Ora, in che cosa consista lo svanire della coscienza, ciascuno lo può in certo qual modo giudicare andando a dormire; ma lo comprenderà meglio chiunque abbia avuto uno svenimento vero e proprio, in quanto in questo caso il passaggio non è così graduale né accompagnato da sogni: dapprima, invece, mentre siamo ancora pienamente coscienti, la capacità di vedere svanisce, e subito dopo sopraggiunge immediatamente l’incoscienza più profonda; mentre la sensazione svanisce non proviamo nulla di spiacevole, e non c’è dubbio che come il sonno è il fratello della morte, così lo svenimento è il suo gemello<sup>12</sup>. Nemmeno la morte violenta

<sup>12</sup> [Cfr., tra le molte ascendenze possibili all’idea che la morte sia sorella del sonno, *Iliade*, XI, 241: «Così cadde e ivi dormì un sonno di bronzo»; e soprattutto *ibid.*, XIV,

può essere qualcosa di doloroso dato che, di regola, persino le ferite più gravi non vengono avvertite se non qualche tempo dopo che le si è subite e spesso ci si accorge di esse solo per i loro segni esteriori; quando esse conducono rapidamente alla morte, la coscienza svanisce prima che ci possa rendere conto di esse; quando conducono alla morte più lentamente, è lo stesso che essere afflitti da un’altra malattia. Anche tutti coloro i quali hanno perso conoscenza nell’acqua, oppure a causa dei vapori di carbone, o per soffocamento, affermano, come è ben noto, che la perdita di coscienza non è accompagnata da alcuna sofferenza. E, infine, persino la morte dovuta a cause propriamente naturali, la morte dovuta all’età avanzata, l’eutanasia | sono un dissolversi graduale e un uscire dall’esistenza in modo impercettibile<sup>13</sup>. Nella vecchiaia le passioni e i desideri a poco a poco si estinguono, insieme alla sensibilità nei confronti degli oggetti che li suscitano, le emozioni non vengono più stimolate, giacché la forza rappresentativa si fa sempre più debole, le sue immagini più offuscate, le impressioni non hanno più presa su di noi e passano senza lasciare traccia, i giorni rotolano via sempre più velocemente, gli eventi smarriscono il loro significato, tutto diventa privo di senso. La persona molto vecchia va qua e là con passo incerto, oppure se ne sta tranquilla in un angolo: è davvero solo un’ombra, un fantasma di quel che è stato un tempo. Che cosa resta ancora alla morte da distruggere? Arriva un giorno in cui quella persona s’addormenta per l’ultima volta, e i suoi sogni sono... Sono i sogni a proposito dei quali già Amleto si interroga nel celebre monologo<sup>14</sup>. Sono convinto che li stiamo già sognando.

Debbo qui ancora osservare che la conservazione del processo vitale, sebbene abbia un fondamento metafisico, non si impone senza resistenze, e conseguentemente non senza sforzo. È a questo sforzo che l’organismo soccombe ogni sera, ragion per cui sospende le funzioni cerebrali e riduce talune secrezioni, la respirazione,

231: «Qui al Sonno si fece incontro, fratello della Morte» (trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1972, rispettivamente pp. 373 e 491).]

<sup>13</sup> [Schopenhauer scrive «Verschwinden und Verschweben aus dem Dasein»; è possibile sia un’eco del verso di Goethe: «Wil verschweben, wir verschwinden» («sverremo, svaniremo») che si trova nel «Libro del paradiso» del *Divano occidentale-orientale* (trad. it. con testo originale a fronte, a cura di L. Koch. I. Porena e F. Borio, Rizzoli, Milano 1990, pp. 480-81).]

<sup>14</sup> [Cfr. W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto III, scena I: «Perché in quel sonno | di morte quali sogni possono | venire liberati | di questo groviglio mortale, è cosa | che deve farci meditare. E questo il pensiero | che dà alla sofferenza una vita così lunga» (trad. it. di A. Lombardo, Feltrinelli, Milano 1995, p. 125).]

il battito cardiaco e la produzione di calore. Da ciò siamo indotti a concludere che la cessazione completa del processo vitale deve essere un meraviglioso alleggerimento per la forza motrice stessa; e a questo forse è parzialmente da ascrivere l'espressione di dolce soddisfazione che vediamo sul volto della maggior parte dei defunti. In generale, l'istante della morte potrebbe essere paragonabile a quello del risveglio da un incubo angosciante.

Sin qui abbiamo acquisito che la morte, per quanto possa essere temuta, non può essere propriamente un male. Essa appare invece spesso proprio come un bene, come qualcosa di desiderabile, come una vera amica. Tutti coloro che si sono imbattuti in ostacoli insormontabili per la loro esistenza o per i loro sforzi, che soffrono di malattie incurabili o di struggimenti inconsolabili, trovano quasi sempre spalancata dinanzi a loro, come ultima via di scampo, la possibilità di far ritorno nel grembo della natura, dal quale essi, come ogni altra cosa, sono emersi per un breve lasso di tempo, allettati dalla speranza di condizioni di esistenza più favorevoli di quelle nelle quali si sono imbattuti, e al quale possono far ritorno percorrendo la stessa via che rimane sempre aperta dinanzi a loro. Questo ritorno è la *cessio bonorum*<sup>15</sup> del vivente. Anche qui, | tuttavia, il ritorno è possibile solo dopo un conflitto fisico o un conflitto morale: tanto forte è la resistenza che ciascuno oppone al ritornare nella condizione che ha prontamente abbandonato con tanta facilità per un'esistenza che ha avuto da offrire così tante sofferenze e così poche gioie. – Gli Indú danno a Y a m a, il dio della morte, due facce: l'una assai spaventosa e terribile, l'altra assai amabile e benevolente<sup>16</sup>. Il che è già spiegato in parte dalle considerazioni che abbiamo appena svolto.

Dal punto di vista empirico, al quale ancora ci stiamo attenendo, si presenta spontanea anche la considerazione che segue, la quale perciò merita di essere precisata in modo accurato con dei chiarimenti e, così, ricondotta entro i propri limiti. La vista di un cadavere mi mostra che la sensibilità, l'irritabilità, la circolazione sanguigna, la riproduzione, eccetera, sono cessate. Ne concludo con sicurezza che ciò che precedentemente le attivava – qualcosa che comunque mi restava sempre sconosciuto – ora non le attiva più, e dunque le ha abbandonate. – Ora, però, se volessi aggiun-

<sup>15</sup> [Cessione dei beni. L'espressione latina appartiene al lessico del diritto romano.]

<sup>16</sup> [Nella religione induista Yama è il *deva* (ossia la divinità) che sorveglia il passaggio delle anime da un mondo all'altro. Cfr. K. P. MERH, *Yama. The Glorious Lord of the Other World*, D. K. Printworld, New Delhi 1996.]

gere che si doveva trattare proprio di ciò che ho conosciuto solo come coscienza, e dunque come intelligenza (l'anima), trarrei una conclusione non solo ingiustificata, ma manifestamente falsa. La coscienza infatti mi si è sempre mostrata non come la causa, bensì come il prodotto e il risultato della vita organica, in quanto si è accresciuta ed è diminuita come conseguenza di essa, vale a dire seguendo l'andamento delle diverse età della vita, della salute e della malattia, del sonno, dello svenimento, del risveglio, e via dicendo: essa dunque è apparsa sempre come effetto, non come causa della vita organica, e si è sempre mostrata come qualcosa che emerge e svanisce ed emerge nuovamente, fintanto che ve ne sono ancora le condizioni, ma non senza di esse. Anzi, io posso anche aver visto che il completo disfacimento della coscienza – la follia – ben lungi dal trascinare con sé e dall'indebolire le altre forze, o addirittura dal mettere a rischio la vita, le accresce notevolmente, in modo particolare l'irritabilità o l'energia muscolare, e aumenta, assai più che abbreviarla, la durata della vita, ove non siano presenti altre cause concomitanti. – Di più: io conosco l'individualità come una qualità di tutto ciò che è organico, e perciò, ove si tratti di un organismo autocosciente, anche della coscienza. Non c'è ragione che ci porti a concludere ora che quella individualità inerisce a quel principio scomparso, a me del tutto sconosciuto, che distribuisce | la vita, e ancora meno ce ne sono ove io constati che ovunque in natura ogni singolo fenomeno è l'opera di una forza universale la quale esercita la sua azione in migliaia di fenomeni simili. D'altra parte, però, abbiamo altrettanto poco ragione di concludere che, poiché qui la vita organica è cessata, per questo anche la forza che sinora era attiva in esso sia diventata niente; tanto poco quanto ne abbiamo nel derivare dall'immobilità del filatoio la morte della filatrice. Se un pendolo, avendo ritrovato il proprio centro di gravità, alla fine si arresta perdendo perciò la sua apparente vita individuale, nessuno avanzerà l'ipotesi che la gravità sia stata annientata, ma ciascuno constaterà facilmente che essa è tuttora all'opera in innumerevoli fenomeni. Certo, si potrebbe obiettare contro questa similitudine che nemmeno in questo pendolo la gravitazione ha cessato di essere attiva, e che ha solamente cessato di manifestare in modo visibile la propria attività; chi voglia sostenere questo, può pensare invece a un corpo carico elettricamente nel quale, una volta che si sia scaricato, l'elettricità ha effettivamente cessato di essere attiva. Con questo volevo solo mostrare che noi attribuiamo immediatamente un'eter-

nità e un'ubiquità persino alle forze naturali piú basse, senza lasciarci indurre in errore anche per un solo istante dal carattere transitorio delle loro effimere manifestazioni fenomeniche. Tanto meno dunque ci potrà venire in mente di considerare la cessazione della vita come l'annientamento del principio vitale, ossia la morte come la completa distruzione dell'essere umano. Dal fatto che il braccio possente che tremila anni fa tese l'arco di Odisseo non è piú, nessuno che possieda un intelletto opportunamente regolato e capace di riflettere riterrà che la forza che agiva in esso in modo cosí energico si sia annientata completamente, né di qui, continuando a riflettere, assumerà che la forza che oggi tende l'arco abbia cominciato a esistere per la prima volta con questo braccio<sup>17</sup>. Assai piú vicina a noi è l'idea che la forza che un tempo è stata attiva in una vita che si andava sviluppando sia la stessa che agisce ora in una vita che fiorisce; anzi, si tratta di un pensiero quasi inevitabile. Noi però sappiamo certamente, come è stato mostrato nel secondo libro, che solo ciò che è perituro è incluso nella catena causale; ma questa caratteristica ce l'hanno solamente gli stati e le forme. Non vengono invece toccate dai mutamenti che si sono prodotti in forza delle cause da un lato la materia e dall'altro le forze naturali: l'una e le altre | sono infatti il presupposto di tutte quelle trasformazioni. Il principio che ci dà vita, tuttavia, lo dobbiamo pensare per il momento come una forza naturale, sino a che un'indagine piú approfondita non ci consenta magari di riconoscere che cosa esso sia in se stesso. Già come forza naturale, a ogni modo, la forza vitale non viene in alcun modo intaccata dal mutamento delle forme e degli stati che si producono e si dissolvono in forza della catena delle cause e che soli sono soggetti al processo del comparire e dello scomparire, come ci viene attestato dall'esperienza. Quel che s'è detto sin qui permette già di dimostrare il carattere imperituro della nostra autentica essenza. Ma sicuramente non soddisferà le richieste che usualmente vengono avanzate in materia di prove del nostro continuare a sussistere dopo la morte, né sarà in grado di procurare la consolazione che ci si aspetta da prove di tal fatta. Pure qualcosa c'è sempre, e colui il quale teme che la morte sia il proprio assoluto annientamento non potrà disdegnare la piena certezza che il principio profondo della sua vita non viene intaccato da essa. – Di piú, si potrà prospettare il paradosso che anche quella seconda realtà, la quale, proprio come le

<sup>17</sup> [Cfr. HN, IV, 1, § 103, pp. 63-64.]

forze della natura, non viene intaccata dal continuo mutamento degli stati guidato dalla causalità, vale a dire la materia, ci assicuri in forza della propria assoluta permanenza un'indistruttibilità in virtù della quale colui che sia incapace di afferrarne un'altra possa già confidare in una certa immortalità. «Ma come? – si dirà, – la permanenza della mera polvere, della materia bruta, dovrà essere considerata come la continuazione della nostra essenza?» – Oh! Ma conoscete questa polvere? Sapete che cosa essa è e che cosa è in grado di fare? Imparate a conoscerla, prima di disprezzarla. Questa materia, che ora sta qui come polvere e cenere, comincerà presto, una volta che venga disciolta nell'acqua, a cristallizzarsi, risplenderà come un metallo, emetterà poi scintille d'elettricità, rivelerà, per mezzo della sua tensione galvanica, una forza che, disgregando le connessioni piú resistenti, sarà in grado di trasformare la terra in metallo; anzi, prenderà da sé la forma di piante e di animali, e dal suo grembo misterioso svilupperà quella vita per la perdita della quale voi, nella vostra limitatezza, siete cosí ansiosamente preoccupati. È davvero dunque cosí assolutamente niente continuare a sopravvivere come una materia di tal fatta? Anzi, io asserisco sul serio che la stessa permanenza della materia depone a favore dell'indistruttibilità del nostro vero essere, sebbene solo con | un'immagine e una similitudine, o piuttosto solo come una silhouette. Per rendercene conto, abbiamo bisogno soltanto di richiamare alla memoria l'indagine sulla materia che abbiamo condotto nel capitolo 24, la quale ci ha condotto alla conclusione che la pura materia informe – la quale, inaccessibile per sé sola alla percezione, è sempre presupposta come la base permanente del mondo dell'esperienza – è il riflesso immediato, la visibilità in generale della cosa in sé, vale a dire della volontà; perciò anche per essa, sotto le condizioni dell'esperienza, vale quel che conviene semplicemente alla volontà in sé, ed essa riproduce la vera eternità sotto l'immagine della inesauribilità temporale. Poiché, come abbiamo già detto, la natura non mente, nessuna visione che sia scaturita da una concezione puramente oggettiva di essa e sia stata sviluppata in modo consequenziale può essere in tutto e per tutto falsa; nel peggiore dei casi potrà essere unilaterale e incompleta. Di questo tipo, tuttavia, sono incontestabilmente anche il materialismo coerente, per esempio quello di Epicuro, tanto quanto l'idealismo assoluto che, come quello di Berkeley, gli si contrappone, e in generale ogni dottrina filosofica fondamentale che sia scaturita da un *aperçu* corretto e sia stata sviluppata con

539

540

onestà. Solo che sono tutte concezioni estremamente unilaterali e perciò, a dispetto delle contrapposizioni che le dividono, sono tutte *s i m u l t a n e a m e n t e* vere, ognuna dal proprio specifico punto di vista, s'intende; tuttavia, non appena ci si solleva al di sopra di esso, appaiono vere solo in senso relativo e condizionato. Il punto di vista piú elevato dal quale le possiamo abbracciare tutte quante e riconoscerle nella loro verità meramente relativa – e dunque, al di là di essa, anche nella loro falsità – può essere quello della verità assoluta, nella misura in cui una verità di tal fatta sia in generale conseguibile. Conformemente a questo, vediamo, come è già stato mostrato sopra, che persino dal punto di vista davvero molto rozzo e perciò molto vecchio del materialismo, l'indistruttibilità del nostro vero essere in sé viene rappresentata in certo qual modo tramite l'ombra di se stessa, vale a dire tramite l'eternità della materia; così come, nell'ambito già piú elevato di un naturalismo fisico assoluto, la vediamo rappresentata tramite l'ubiquità e l'eternità delle forze naturali, tra le quali non c'è dubbio che dobbiamo annoverare quanto meno la forza vitale. Dunque persino questi rozzi punti di vista contengono l'affermazione che l'essere vivente non subisce a opera della morte alcun annientamento assoluto, ma continua invece a sussistere nel e con il tutto della natura.

541

Le considerazioni che ci hanno condotto sino a questo punto e alle quali sono collegate le delucidazioni che seguono, hanno preso le mosse dalla notevole paura della morte che tormenta tutti gli esseri viventi. Ora però intendiamo modificare il nostro punto di vista e considerare per una volta come l'*i n t e r o* della natura, in contrasto con le singole esistenze, si comporti per quel che concerne la morte; nel farlo noi continueremo comunque sempre a stare sul solido terreno dell'esperienza.

Senza dubbio non conosciamo una partita a dadi piú seria di quella nella quale sono in gioco la vita e la morte; tutte le decisioni che le riguardano le consideriamo con la massima tensione, con il massimo interesse, la massima paura, giacché ai nostri occhi, alla fine dei conti, ne va di noi stessi. – Viceversa la *n a t u r a*, che non mente mai ma che è sempre schietta e aperta, ci parla di questo tema in modo affatto diverso, come fa Krishna nella *Bhagavad-Gītā*. Dice che la morte o la vita dell'individuo non hanno alcuna importanza. E lo esprime lasciando la vita di ogni animale e quella dell'uomo stesso in balia dei casi piú insignificanti, senza farsi carico della loro salvezza. – Considerate l'insetto che si trovi sul vostro cammino: un piccolo, inconsapevole movimento del vostro

piede può decidere della sua vita o della sua morte. Osservate la lumaca di bosco, che non ha mezzo alcuno per volare, per difendersi, per depistare, per occultarsi: una preda a disposizione di chiunque. Osservate il pesce che gioca spensierato nella rete che sta per richiudersi; la rana che, per la sua pigrizia, si tiene lontana dalla via di fuga che potrebbe darle la salvezza; l'uccello che non si avvede del falco che si libra minaccioso su di lui; la pecora sulla quale, celato da un cespuglio, il lupo ha fissato i suoi occhi attenti. Tutti questi esseri, armati di poca prudenza, se ne vanno in giro senza alcuna malizia in mezzo ai pericoli che a ogni istante ne minacciano l'esistenza. Ora, abbandonando senza alcun sostegno gli organismi che essa stessa ha prodotto con un'arte così straordinaria non solo all'istinto predatorio dei piú forti, ma anche alla casualità piú cieca, ai grilli di un folle qualsiasi, al capriccio di un qualsiasi bambino, la natura ci dice che l'annientamento di questi individui le è del tutto indifferente, che non le arreca alcun danno, non ha per essa alcun significato, e che in tutti questi casi l'effetto ha tanto poco valore quanto la causa. Lo dichiara con estrema chiarezza, e non mente mai: solo non commenta le proprie sentenze, e le esprime piuttosto nello stile | laconico degli oracoli. Ebbene, se la madre di tutte le cose si preoccupa così poco di esporre i propri figli, senza alcuna protezione, alla minaccia di migliaia di pericoli, questo può significare soltanto che essa sa che quando muoiono fanno ritorno al suo grembo, nel quale sono al sicuro, e che perciò la loro morte non è che uno scherzo. Con l'uomo essa non si comporta diversamente che con gli animali. Il suo dire si estende dunque anche ad esso: la morte o la vita dell'individuo le sono indifferenti. Conseguentemente esse dovrebbero, in un certo senso, esserlo anche per noi, giacché noi stessi siamo appunto natura. Se solo fossimo in grado di guardare abbastanza a fondo, ci troveremmo certamente d'accordo con la natura e considereremmo la morte o la vita con la stessa indifferenza con la quale le considera lei. Intanto, per mezzo della riflessione, dobbiamo attribuire la noncuranza e l'indifferenza della natura nei confronti della vita degli individui al fatto che la distruzione di questo genere di fenomeni non mette minimamente in questione le sua vera e autentica essenza.

542

Consideriamo ora, oltre a ciò, che non solo, come già abbiamo avuto modo di osservare, vita e morte dipendono dai casi piú insignificanti, ma che l'esistenza stessa degli esseri organici è in generale effimera, che animali e piante oggi nascono e domani muoiono e che nascita e morte si susseguono in rapida successione, mentre

alle realtà inorganiche, che occupano un gradino assai piú basso, è assicurata una durata incomparabilmente piú lunga; una durata infinita, a ogni modo, tocca soltanto alla materia assolutamente priva di forma, alla quale noi infatti la attribuiamo *a priori*; – io penso che già alla comprensione meramente empirica, ma obiettiva e imparziale, di un siffatto ordine delle cose deve seguire da sé il pensiero che quest'ordine stesso è solo un fenomeno superficiale, che questo continuo nascere e morire non pregiudica in alcun modo la radice delle cose, ma che possono essere solo un che di relativo; anzi, una mera apparenza che non tocca affatto l'autentica essenza profonda di quelle cose, la quale comunque si sottrae al nostro sguardo e rimane assolutamente misteriosa, e continua invece piuttosto a permanere indisturbata; certo, noi non siamo in grado né di percepire né di comprendere il modo in cui ciò accade, e dobbiamo perciò pensarlo solo in generale, come una specie di *tour de passe-passe*<sup>18</sup> che si ripete. Infatti, che l'essere piú imperfetto, piú misero, inorganico, perduri senza incontrare ostacoli, e che siano invece proprio gli esseri piú perfetti, i viventi, infinitamente | complessi come sono e predisposti con un'arte inconcepibilmente ingegnosa, a dover risorgere continuamente dalle profondità per ritornare, dopo un breve lasso di tempo, al nulla assoluto per far posto ad altri esseri simili a loro che debbono a loro volta entrare nuovamente dal nulla nell'esistenza; tutto questo è qualcosa di così evidentemente assurdo che non può in alcun modo essere il vero ordine delle cose, ma piuttosto solamente un velo che le occulta o, piú correttamente, un fenomeno condizionato dalla conformazione del nostro intelletto. Anzi, di piú, tutto l'essere e il non-essere di questi esseri individuali, in relazione ai quali morte e vita sono contrapposte, possono essere solo un che di relativo: il linguaggio della natura, nel quale ci è dato come qualcosa di assoluto, non può dunque essere l'espressione vera e ultima della conformazione delle cose e dell'ordine del mondo, ma può essere in verità solo un *patois du pays*<sup>19</sup>, vale a dire un vero meramente relativo, un che di presunto, qualcosa da prendere *cum grano salis*<sup>20</sup>; o, per dirla nel modo piú appropriato, qualcosa di condizionato dal nostro intel-

<sup>18</sup> [Gioco di prestigio.]

<sup>19</sup> [Un dialetto provinciale.]

<sup>20</sup> [Alla lettera: «con un granello di sale»; ma in senso figurato: «con un pizzico di buon senso». L'espressione deriva dalla *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio (Libro XIII, cap. LXXVII, 3), dove si parla dell'antidoto di un veleno che risultava efficace solo «addito salis cum grano», ossia con l'aggiunta di un granello di sale.]

letto. – Io dico che una convinzione immediata, intuitiva, del tipo di quella che ho cercato di descrivere a parole, si imporrà a chiunque; o per meglio dire, in effetti, solo a coloro che non possiedano una mente di quel genere affatto volgare che, capace com'è di riconoscere assolutamente solo il particolare esclusivamente come tale, rimane chiusa entro i limiti della conoscenza delle realtà individuali, così come accade all'intelletto animale. Chi, viceversa, grazie a una capacità solo un poco piú sviluppata, comincia anche soltanto a scorgere nei singoli esseri il loro universale, le loro idee, costui diventa anche in una certa misura partecipe di quella convinzione, che si presenta in effetti come un che di immediato e, perciò, di certo. In effetti, a temere sul serio che la morte costituisca il loro annientamento sono proprio le teste piccole, limitate; ma le menti che sono decisamente privilegiate restano lontanissime da timori di questo genere. Platone ha correttamente fondato tutta la filosofia sulla conoscenza della dottrina delle idee, vale a dire sulla capacità di scorgere l'universale nel particolare. Ma la convinzione che qui è stata descritta e che è scaturita immediatamente dalla comprensione della natura deve essere stata estremamente viva in quei sublimi autori delle *Upaniṣad* dei *Veda*, che si fatica a ritenere dei semplici esseri umani: essa infatti qui ci parla da innumerevoli delle loro massime con così tanta energia che noi dobbiamo ascrivere questa illuminazione immediata dei loro spiriti | al fatto che quei sapienti, trovandosi piú vicini nel tempo all'origine del genere umano, comprendevano l'essenza delle cose piú chiaramente e profondamente di quanto la possa comprendere un genere umano già indebolito, οἱοι ὑὺν βροτοῖ ἐῖσιν<sup>21</sup>. Non vi è dubbio, comunque, che alla loro comprensione sia venuta incontro anche la natura, che è in India assai piú viva di quanto non lo sia nel nostro Nord. – A ogni modo, anche una riflessione compiuta, come quella che venne perseguita dalla mente superiore di Kant, conduce per un diverso sentiero proprio al medesimo risultato, dato che insegna che il nostro intelletto, nel quale si rappresenta quel mondo fenomenico così rapidamente mutevole, non coglie la vera essenza ultima delle cose, ma la sua mera manifestazione fenomenica; e questo in effetti, aggiungo io, perché l'intelletto è originariamente destinato a presentare i motivi alla nostra volontà, vale a dire a servire quest'ultima nel perseguimento dei suoi miseri scopi.

Ma proseguiamo intanto con la nostra considerazione oggettiva

<sup>21</sup> [«Quali son ora i mortali» (OMERO, *Iliade*, V, v. 304; trad. it. cit., p. 163).]

va e priva di pregiudizi della natura. Se uccido un animale (sia esso un cane, un uccello, una rana, o anche solamente un insetto) è sicuramente impensabile che questo essere, o piuttosto la forza originaria in virtù della quale un fenomeno così meraviglioso solo un istante prima si presentava in tutta la sua energia e in tutta la sua gioia di vivere, abbia potuto essere annientato dal mio gesto malvagio o sbadato. E d'altra parte, aggiungiamo, i milioni di animali di ogni specie che a ogni istante, pieni di forza e di operosità, giungono all'esistenza nella loro infinita varietà, non possono in alcun modo essere stati assolutamente niente prima dell'atto con il quale si sono generati, né possono in alcun modo essere giunti dal nulla a un inizio assoluto. – Ora, se vedo uno di questi esseri sottrarsi in questo modo alla mia vista senza riuscire a sapere dove vada; e se ne vedo un altro apparire senza riuscire a sapere da dove provenga; se, per di più, essi hanno entrambi la stessa forma, la stessa essenza, le stesse caratteristiche, e sono diversi solo per la materia, della quale peraltro si sbarazzano e che rinnovano continuamente anche durante la loro esistenza; allora si fa tangibilmente strada l'ipotesi secondo la quale ciò che scompare e ciò che compare al suo posto sono un solo e medesimo essere, il quale ha subito solo una piccola trasformazione, un rinnovamento della forma della sua esistenza, e che di conseguenza la morte è per la specie quello che il sonno è per l'individuo; – questa ipotesi, | io sostengo, è così a portata di mano che è impossibile che non incappiamo in essa, a meno che la testa, guastata nella più giovane età dai falsi principî che sono stati impressi in essa, non se ne tenga bene alla larga con un timore superstizioso. Ma l'ipotesi opposta, secondo la quale la nascita di un animale sarebbe uno scaturire dal nulla e, in modo corrispondente, la sua morte sarebbe il suo annientamento assoluto, con l'aggiunta poi che l'uomo, pur essendosi anch'egli generato dal nulla, godrebbe tuttavia di una sopravvivenza individuale infinita, e per di più accompagnata da coscienza, mentre il cane, la scimmia e l'elefante verrebbero annientati dalla morte, è davvero qualcosa contro cui il buon senso dovrebbe rivoltarsi e che dovrebbe dichiarare assurda. – Se, come ho ripetuto a sufficienza, il confronto dei risultati di un sistema con gli enunciati di un intelletto umano sano deve essere la pietra di paragone della sua verità, allora mi auguro che i seguaci di quella concezione fondamentale che si è tramandata da Cartesio sino agli eclettici prekantiani e che ancora oggi predomina presso la gran parte degli uomini di cultura europei vogliano una buona volta utilizzare qui questa pietra di paragone.

545

Sempre e dovunque<sup>22</sup> il simbolo autentico della natura è il circolo, poiché esso è lo schema del ritorno: quella del ritorno è difatti in natura la forma più universale, e la natura la realizza in tutte le cose, dal cammino degli astri sino alla morte e alla nascita degli esseri organici: è soltanto grazie ad essa che, nell'incessante fluire del tempo e del suo contenuto, diventa possibile pure un'esistenza stabile, vale a dire una natura.

Se in autunno osserviamo il piccolo mondo degli insetti e vediamo come l'uno si prepara il letto nel quale dormirà durante il lungo e rigido periodo del letargo; come l'altro si rinchiude nel bozzolo per svernare in esso sotto forma di crisalide e risvegliarsi, a primavera, ringiovanito e compiutamente formato; come infine i più, che intendono trovare riposo tra le braccia della morte, altro non fanno che allestire con cura il giaciglio adatto al loro uovo, per uscire un giorno da esso rinnovati; se osserviamo tutto questo, – capiamo che è questa la grande dottrina dell'immortalità della natura, la quale ci potrebbe insegnare che tra il sonno e la morte non vi è alcuna differenza radicale, ma che invece l'una è tanto poco una minaccia per l'esistenza quanto lo è l'altro. La cura con la quale l'insetto prepara una cella, una fossa, un | nido e vi depone il suo uovo insieme al cibo per la larva che dovrà uscirne la primavera successiva, e poi tranquillamente muore, è del tutto simile alla cura con la quale un uomo la sera prepara il proprio abito e la propria colazione per il mattino seguente, e poi tranquillamente se ne va a dormire, e potrebbe in fondo non aver luogo affatto se l'insetto che in autunno muore non fosse in se stesso e secondo la sua vera essenza proprio così identico a quello che in primavera esce dall'uovo come l'uomo che si addormenta la sera lo è con quello che si rialza l'indomani.

546

Se ora, dopo queste considerazioni, torniamo a noi e alla nostra specie; e se poi gettiamo uno sguardo in avanti, ben lontano nell'avvenire e cerchiamo di figurarci le generazioni future con i milioni di individui che ne fanno parte, nella forma sconosciuta dei loro usi e dei loro costumi. Se poi però ci interrompiamo ponendoci questa domanda: da dove verranno tutti costoro? Dove si trovano in questo momento? Dov'è il grempo opulento del nulla gravido di mondi che cela ancora dentro di sé le generazioni a venire? Ebbene, non sarebbe questa la risposta vera che daremmo sorridendo: dove altro dovrebbero essere, se non là dove soltanto il reale è sempre stato e sempre sarà, nel presente e in ciò che esso

<sup>22</sup> [Manca in *Mondo* 1989, p. 1360.]



contiene, e dunque in te, che poni domande alla cieca? In te che, misconoscendo la tua vera essenza, sei come una foglia appesa a un albero che in autunno, quando appassisce e sta per cadere, si duole della propria fine e non si vuole lasciar consolare dalla previsione del verde fresco che in primavera ricoprirà l'albero, e invece si lamenta dicendo: «Io però non sono questo! Quelle sono foglie del tutto diverse!»? Oh, sciocca foglia! Dove credi di andare? E da dove dovrebbero venire tutte le altre foglie? Dov'è il Nulla, del quale tu temi il baratro? Riconosci dunque l'essenza che ti è propria, ossia proprio ciò che è così pieno della sete di esistere; riconoscila ancora una volta nella forza profonda e misteriosa che fa crescere l'albero, la quale, essendo sempre una sola e la medesima in tutte le generazioni di foglie, non viene toccata dal sorgere e trapassare. Sí che

οἷη περ φύλλων γενεῆ, τοιη δὲ καὶ ἀνδρῶν

(*Qualis foliorum generatio, talis et hominum*)<sup>23</sup>.

Che la mosca che adesso mi ronza intorno questa sera s'addormenti e si rimetta a ronzare domattina, o che essa questa sera muoia e in | primavera un'altra mosca, nata dall'uovo deposto dalla prima, si metta a ronzare, in sé è la stessa cosa; ma allora la conoscenza che ce le presenta come due cose fondamentalmente diverse non è incondizionata, bensì relativa: è una conoscenza del fenomeno, non della cosa in sé. La mosca sarà nuovamente qui domattina e sarà nuovamente qui anche a primavera. Che cosa distingue, dal suo punto di vista, l'inverno dalla notte? – Nella *Fisiologia* del Burdach (vol. I, § 275)<sup>24</sup> leggiamo: «Sino alle dieci del mattino non si vede ancora nell'infusione alcuna *Cercaria ephemera* (un infusorio), e alle dodici tutta l'acqua brulica di esse. La sera muoiono, e il mattino seguente ne nascono di nuove. Il fenomeno è stato osservato da Nitzsch<sup>25</sup> per sei giorni di seguito».

Così tutto si trattiene qui solo per un istante e si precipita verso la morte. La pianta e l'insetto muoiono quando finisce l'estate, l'animale e l'uomo dopo pochi anni: la morte, infaticabile, miete.

<sup>23</sup> [«Come stirpi di foglie, così le stirpi degli uomini» (OMERO, *Iliade* VI, v. 146, trad. it. cit., p. 205).]

<sup>24</sup> [Cfr. K. F. BURDACH, *Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft*, 6 voll., Leopold Voss, Leipzig 1826-30.]

<sup>25</sup> [Si tratta dello zoologo tedesco Christian Ludwig Nitzsch (1782-1837), autore dei *Beiträge zur Infusorien-Kunde* (1817), non, ovviamente, di Friedrich Nietzsche, come si legge invece in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 495.]

A dispetto di ciò, tuttavia, anzi, come se le cose non andassero affatto in questo modo, c'è sempre tutto e tutto è al proprio posto, proprio come se tutto fosse immortale. La pianta continua sempre a mettere le foglie e a fiorire, l'insetto a ronzare, l'animale e l'uomo continuano a mantenersi nella loro solidissima giovinezza, e a ogni estate ci troviamo di nuovo di fronte le ciliegie che abbiamo già gustato mille volte. Anche i popoli esistono come individui immortali, sebbene talvolta cambino nome; persino il loro agire, ciò di cui si occupano e ciò di cui soffrono, è in ogni tempo lo stesso, sebbene la storia abbia la pretesa di narrare ogni volta qualcosa di diverso: essa è infatti come il caleidoscopio, che a ogni giro mostra una nuova configurazione, mentre quel che abbiamo dinanzi agli occhi è sempre la stessa cosa. Non c'è dunque nulla che ci si imponga in modo più irresistibile del pensiero che quel sorgere e trapassare non riguardano l'essenza autentica delle cose: quest'ultima non viene toccata da esse ed è dunque imperitura, sí che tutte le cose e ogni singola cosa che vogliono esistere esistono effettivamente in modo continuativo e senza fine. Conseguentemente, in ogni determinato momento tutte le specie animali, dal moscerino all'elefante, coesistono al completo. Si sono già rinnovate molte migliaia di volte, e tuttavia sono rimaste le stesse. Non sanno nulla di altri loro simili che sono vissuti prima di loro o che vivranno dopo: è la specie quella che vive sempre, ed è nella coscienza dell'immortalità di quest'ultima | e della propria identità con essa che gli individui esistono e godono. La volontà di vivere si manifesta a se stessa in un presente senza fine, poiché è questa la forma della vita della specie, la quale perciò non invecchia e rimane invece sempre giovane. La morte è per la specie quel che il sogno è per l'individuo, o quel che è per l'occhio il batter di ciglia, dalla cui assenza si riconoscono gli dèi indiani quando si manifestano in sembianze umane. Così come al calar della notte il mondo svanisce, ma non per questo cessa di esistere anche solo per un istante, allo stesso modo l'uomo e l'animale, quando muoiono, scompaiono solo in apparenza, mentre la loro vera essenza continua a esistere indisturbata. Immaginatoci ora quell'alternarsi di morte e nascita come se fosse un succedersi di vibrazioni infinitamente rapide e avremo dinanzi a noi, ferme come l'arcobaleno sopra la cascata, l'oggettivazione immobile della volontà, le idee permanenti degli esseri. È questa l'immortalità nel tempo. Grazie ad essa, a dispetto di millenni di morte e di putrefazione, nulla è andato perduto, nemmeno un atomo di materia, né, a maggior ragione, alcunché

di quell'essenza profonda che manifesta se stessa come Natura. Di conseguenza noi possiamo in ogni momento lietamente esclamare: «A dispetto del tempo, della morte e della putrefazione, noi siamo ancora tutti insieme!»

Tutt'al più si potrebbe fare un'eccezione per chi di questo gioco una volta abbia detto, dal profondo del cuore: «Non ne posso più». Ma non è ancora il momento di parlarne.

Vale la pena comunque richiamare l'attenzione sul fatto che le doglie del parto e l'amarezza della morte sono le due condizioni costanti sotto le quali la volontà di vivere conserva se stessa nella sua oggettivazione, vale a dire che il nostro essere in sé, che non viene intaccato dallo scorrere del tempo e dal trapasso delle generazioni, esiste in un perpetuo presente e gode il frutto dell'affermazione della volontà di vivere. Il che è analogo al fatto che noi siamo in grado di rimanere svegli di giorno solo a condizione di dormire ogni notte; quest'ultima circostanza è anzi il commento che la natura ci offre per comprendere quel difficile passo: la sospensione delle funzioni animali, infatti, è il sonno, quella delle funzioni organiche è la morte.

549 Il sostrato, o ciò che riempie, il πλήρωμα, o la | materia di cui è costituito il presente, è propriamente lo stesso in ogni tempo. L'impossibilità di riconoscere immediatamente questa identità è appunto il tempo, una forma e un limite del nostro intelletto. Il fatto che, a causa di esso, per esempio il futuro non ci sia ancora dipende da un'illusione della quale ci rendiamo conto una volta che esso sia sopraggiunto. Che la forma essenziale del nostro intelletto produca un'illusione di tal fatta si spiega e si giustifica con il fatto che l'intelletto non è stato in alcun modo prodotto dalle mani della natura per comprendere l'essenza delle cose, ma piuttosto solamente per comprendere i motivi, ed è dunque destinato

\* Si dà un solo presente, ed esso è sempre, giacché è l'unica forma dell'esistenza reale. Si deve arrivare a comprendere che il passato è diverso dal presente non in sé, ma solo in quella nostra apprensione che ha come forma il tempo: solamente in forza di essa il presente si mostra come qualcosa di diverso dal passato. Per comprendere meglio la questione, pensiamo a tutti quegli episodi ed eventi della vita umana, cattivi e buoni, fortunati e sfortunati, gradevoli e terribili, che ci si presentano nella più variegata diversità l'uno dopo l'altro nel corso del tempo e nella varietà dei luoghi; pensiamoli, quegli eventi, come presenti tutti insieme, simultaneamente ed eternamente nel Nunc stans

a servire un fenomeno individuale e temporale della volontà\*.

Se riassumiamo le considerazioni che ci hanno qui impegnati comprenderemo anche il vero significato della paradossale dottrina degli Eleati, secondo la quale non si dà alcun nascere e alcun morire, ma il tutto permane immobile: «Παρουένιδες καὶ Μέλισσος ἀνήρουν γένεσις καὶ φθονη-

σκειν καὶ ραν, δια το νομιζειν τὸ πᾶν ἀξινητον» (*Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant. Stobaeo, Eclogae ethicae, I, 21*)<sup>26</sup>. Allo stesso modo ne risulta illuminato anche il bel passo di Empedocle, che ci è stato conservato da Plutarco nel libro *Adversus Coloten*, al capitolo 12:

Νήπιοι οὐ γὰρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μερμιαι,  
Οἱ δὴ γίνεσθαι πάρος οὐκ ἔδον ἐλπίζουσι,  
| Ἥ τι καταθνήσκειν καὶ ἐξόλλυσθαι ἅπαντη.  
Οὐκ ἂν ἀνήρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιο,  
Ως ὄφρα μὲν τε βίωσι (τὸ δὴ βίοντον καλέουσι),  
Τόφρα μὲν οὖν εἰσιν, καὶ σφιν πάρα δεινὰ καὶ ἐσθλά,  
Πρὶν δὲ πάγην τε βροτοί, καὶ ἐπει λύθην, οὐδὲν ἄρ' εἰσίν.

550

(*Stulta, et prolixas non admitteria curas  
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante  
Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire;  
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,  
Dum vivunt (namque hoc vitae nomine signant),  
Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:  
Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam*)<sup>27</sup>.

Non merita meno di essere menzionato qui quel passo così notevole e, quanto alla sua collocazione, sorprendente, che si trova in *Jacques le fataliste* di Diderot: «Un château immense, au frontespice duquel on lisait: “Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez”»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> [«Parmenide e Melisso eliminavano la generazione e la corruzione, perché ritenevano il tutto immobile» (trad. it. di G. Reale, in PARMENIDE, *Poema sulla natura*, Rusconi, Milano 1991, p. 139, Test. 29).]

<sup>27</sup> [«Questi ingenui!, non dimostrano certo un ingegno acuto con i loro affanni, | se si aspettano che si crei ciò che prima non esiste, | o che qualcosa possa perire del tutto e distruggersi totalmente. | Un uomo saggio non può concepire nella sua mente un pensiero simile, | che fino a quando gli uomini vivono quella che chiamano appunto la loro esistenza, | fino a quel momento credono di esistere, quando miserie e conforti stanno accanto a loro; | ma invece di non esistere affatto, prima d'essere costruiti e dopo di venire dissolti» (EMPEDOCLE, *Poema fisico*, fr. 10, 11, 15; trad. it. di C. Gallavotti, in *Poema fisico e lustrale*, Valla-Mondadori, Milano 1988, p. 15). Cfr. PLUTARCO, *Contro Colote*, cap. XII, 1113d.]

<sup>28</sup> [«Un immenso castello, sulla cui facciata si leggeva: “Non appartengo a nessuno e appartengo a tutti. Già eravate qui prima di entrare, e ci sarete ancora quando ne uscirete”» (D. DIDEROT, *Jacques il fatalista e il suo padrone*, in *Dialoghi filosofici*, a cura di M. Brini Savorelli, Le Lettere, Firenze 1990, p. 247).]

Certo, in quel senso per il quale l'uomo, generandosi, sorge dal niente, morendo diventa niente. Tuttavia imparare a conoscere davvero e propriamente questo niente sarebbe molto interessante, dato che è sufficiente un'intelligenza comune per comprendere che questo niente empirico non è in alcun modo assoluto, vale a dire ciò che sarebbe niente in ogni senso. A questa conclusione ci conduce già l'osservazione empirica, la quale ci dice che tutti i caratteri dei genitori si ritrovano nei figli: hanno dunque superato la morte. Di questo, a ogni modo, parlerò in un capitolo specifico.

Non c'è maggiore contrasto di quello tra l'inarrestabile fuga del tempo che trascina via con sé tutto intero il suo contenuto e la rigida immobilità di ciò che effettivamente esiste e che in ogni tempo è uno e il medesimo. E se, partendo da questo punto di vista, si considerano in modo veramente oggettivo gli eventi immediati della vita, allora il *Nunc stans* ci diverrà chiaro e visibile al centro della ruota del tempo. A un occhio che vivesse incomparabilmente più a lungo, che abbracciasse con un solo sguardo il genere umano in tutta la sua durata, il continuo alternarsi di nascita e morte si presenterebbe come una mera vibrazione continua, sì che non gli verrebbe nemmeno in mente di vedere in esso un sempre nuovo uscire dal niente e ritornare nel niente: così come al nostro sguardo una scintilla fatta ruotare rapidamente si presenta come un cerchio continuo, una molla che vibra rapidamente come un triangolo immobile, una corda che vibra come un fuso, allo stesso modo la specie apparirebbe a quello sguardo come ciò che è e permane, e la morte e la nascita come vibrazioni.

Avremo sempre delle idee sbagliate a proposito del fatto che il nostro vero essere non viene distrutto dalla morte sino a quando non ci decideremo a studiare questa circostanza prima di tutto negli animali, invece di continuare a pretendere per noi soli una parte speciale di questa indistruttibilità, assegnandole l'appellativo borioso di immortalità. Ma è proprio questa pretesa, unita alla limitatezza di vedute da cui scaturisce, la sola ragione per la quale la maggior parte delle persone rifiuta così ostinatamente di riconoscere quella verità del tutto palese la quale dice che noi, primariamente ed essenzialmente, siamo identici agli animali; anzi, al benché minimo accenno alla nostra parentela con essi, si ritraggono tremanti. Ma è proprio questo ripudio della verità che più d'ogni altra cosa sbarra loro la strada verso l'effettiva conoscenza dell'indistruttibilità del nostro essere: cercando qualcosa sulla via sbagliata, infatti, abbandoniamo per ciò stesso quella giusta, e alla

fine non potremo che restare tardivamente delusi. Coraggio, dunque: perseguiamo la verità non secondo fantasie preconcepite, ma attenendoci alla natura! Impariamo anzitutto, quando guardiamo i piccoli di qualsiasi animale, a riconoscere l'esistenza della specie, che non invecchia mai e che, come un riflesso della sua eterna giovinezza, dona un'esistenza temporale a ogni nuovo individuo, conferendogli un aspetto così nuovo, così fresco come se il mondo esistesse solo da oggi. Chiediamoci onestamente se la rondine della primavera di oggi sia in tutto e per tutto un'altra rispetto a quella della prima primavera<sup>29</sup>, e se davvero tra l'una e l'altra si sia reiterato milioni di volte il miracolo della creazione dal nulla, solo perché essa potesse essere spinta altrettante volte nelle mani dell'annientamento assoluto. So bene che, se garantissi seriamente a qualcuno che il gatto che proprio in questo momento sta giocando nel cortile è ancora lo stesso che trecento anni addietro faceva gli stessi salti e | giocava allo stesso modo, sarei preso per matto; ma so anche che sarebbe assai più folle credere che il gatto di oggi sia completamente e fondamentalmente un gatto del tutto diverso da quello di trecento anni fa. – Basta solo che ci immergiamo in buona fede e con serietà nell'osservazione di uno di questi vertebrati superiori per intendere con chiarezza che è impossibile che questa essenza imperscrutabile, presa nella sua interezza così come esiste, diventi niente; e però, dall'altra parte, ne conosciamo la transitorietà. Ciò dipende dal fatto che in questo animale l'eternità della sua idea (la specie) è impressa nella finitezza dell'individuo. Infatti, in un certo senso – vale a dire nel senso che dipende dal principio di ragione, sotto il quale sono compresi anche il tempo e lo spazio, che costituiscono il *principium individuationis* – è certamente vero che in ogni individuo ci troviamo sempre di fronte un altro essere. In un altro senso, tuttavia, questo non è vero: nel senso cioè secondo cui la realtà compete solamente alle forme permanenti delle cose, ossia alle idee; un senso che Platone ritenne così evidente da farne la propria dottrina fondamentale, il centro della propria filosofia, e da individuare nella capacità di comprenderlo il criterio dell'attitudine al filosofare in generale.

Come le goccioline polverizzate di una cascata impetuosa si succedono con rapidità fulminea, mentre l'arcobaleno, del quale esse sono il sostegno, rimane immobile nella quiete, senza essere in alcun modo coinvolto in quell'incessante mutamento, così ogni

<sup>29</sup> [Non a quella precedente, come traduce *Supplementi* 1930, tomo II, p. 499.]

idea, vale a dire ogni specie di esseri viventi non viene in alcun modo coinvolta dal cambiamento continuo degli individui che la costituiscono. L'idea, però, o la specie, è ciò in cui propriamente si radica e si manifesta la volontà di vivere; è anche per questo che la volontà è interessata solamente alla continuazione della specie. Per esempio, i singoli leoni che nascono e muoiono sono come le goccioline della cascata, mentre la *leonitas*, l'idea, o la forma, del leone è come l'arcobaleno che sta immobile su di loro. È per questo che Platone ha attribuito solamente alle idee, vale a dire alle *species*, ai generi, un essere autentico, e agli individui solo un incessante nascere e perire. Dalla coscienza più profonda della propria natura imperitura derivano propriamente anche la sicurezza e la serenità con le quali ogni animale e lo stesso individuo umano se ne vanno a spasso spensieratamente in mezzo a una infinità di eventi causali che a ogni istante li | possono annientare, e per giunta muovendo diritti verso la morte, mentre dai loro occhi traspare la tranquillità della specie, alla quale quella distruzione non arreca danno e che non se ne cura. Una tranquillità che non potrebbe essere conferita nemmeno all'uomo dai dogmi, insicuri e mutevoli come sono. Tuttavia, come si è detto, la vista di qualsiasi animale ci insegna che la morte non è d'ostacolo al manifestarsi del nocciolo della vita, al manifestarsi della volontà. Che mistero imperscrutabile c'è in effetti in ogni animale! Osservate quello che avete più vicino, osservate il vostro cane: come se ne sta spensierato e tranquillo! Molte migliaia di cani hanno dovuto morire, prima che a questo toccasse di vivere. Ma la distruzione di quelle migliaia di esseri non ha messo in questione l'idea di cane, che non è stata minimamente alterata da tutto quel morire. È per questo che il cane se ne sta ora così fresco e vigoroso, come se questo fosse il suo primo giorno di vita e nessuno potesse essere l'ultimo, e dai suoi occhi traspare il principio indistruttibile che è in lui, la forza originaria che lo anima<sup>30</sup>. Che cosa, dunque, è morto durante tutti quei millenni? Non il cane, che ci sta dinanzi incolume, ma la sua mera ombra, la copia di esso riprodotta nella

<sup>30</sup> [«Der Archaeus», scrive Schopenhauer. La parola indica il principio vitale, la forza che presiede la crescita e il divenire degli esseri viventi e risale forse all'alchimista tedesco del Trecento Basilius Valentinus. I curatori della già citata traduzione Gallimard dei *Supplementi* (pp. 2260-2261, nota 44) ipotizzano che Schopenhauer possa averla ricavata da Paracelso e dal suo seguace J. B. van Helmont, in particolare dalla sua opera *Ortus medicinae*, Amsterdam 1667, della quale possedeva una copia (cfr. HN, V, n. 862, p. 259) e che cita con ampiezza nello scritto *La volontà nella natura*.]

nostra modalità di conoscenza legata al tempo. E come potremo anche solo credere che trapassi ciò che sempre di nuovo esiste e riempie ogni tempo? Certo, la cosa può essere spiegata empiricamente, nel senso che a mano a mano che la morte annientava gli individui, la generazione ne produceva di nuovi. Ma questa spiegazione empirica è solo in apparenza una spiegazione: essa pone un enigma al posto di un altro. La comprensione metafisica della questione, sebbene non la si possa ottenere così a buon mercato, è tuttavia la sola a essere vera e soddisfacente.

Kant, con il suo procedimento soggettivo, mise in luce la grande, anche se negativa, verità secondo la quale il tempo non può essere una prerogativa che competa alla cosa in sé, poiché esso è già presente come forma nella nostra capacità di comprendere. Ora, la morte è la fine temporale del fenomeno temporale; solo che, non appena togliamo di mezzo il tempo, non si dà più alcuna fine e questa parola ha perduto ogni significato. Per parte mia, intendo ora sforzarmi di dimostrare, mantenendomi sulla via oggettiva che sto seguendo in questa sede, l'aspetto positivo della questione, vale a dire che la cosa in sé non viene toccata dal tempo né da ciò – il nascere e il perire – che solo il tempo rende possibile, e che i fenomeni sottoposti al tempo non potrebbero nemmeno avere quell'esistenza incessantemente fuggibile che si trova sempre nelle vicinanze del | Niente se non fosse presente in essi un nocciolo di eternità. Certo, l'eternità è un concetto a fondamento del quale non vi è alcuna intuizione; e ha anche, per questo, un contenuto puramente negativo, vale a dire che significa un'esistenza senza tempo. Tuttavia il tempo è una mera immagine dell'eternità: ο χρόνος εἰκὼν τοῦ αἰῶνος, come ha detto Plotino<sup>31</sup>; e, proprio allo stesso modo, la nostra esistenza temporale è la mera immagine del nostro essere in sé. Quest'ultimo deve trovarsi nell'eternità, proprio perché il tempo è solo la forma del nostro conoscere; ma è solamente in virtù di essa che noi conosciamo la nostra essenza e quella di tutte le cose come un che di transitorio, finito e destinato all'annientamento.

Nel secondo libro ho spiegato come l'oggettività adeguata della volontà come cosa in sé sia, in ciascuno dei suoi gradi, l'idea (platonica); analogamente, nel terzo libro ho mostrato che le idee

<sup>31</sup> [Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III, 7, 11, 20; trad. it. con testo originale a fronte, a cura di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992, pp. 496-97. L'espressione – che significa, appunto, «il tempo è immagine dell'eterno» – è, prima che di Plotino, platonica (cfr. PLATONE, *Timeo*, 67e5-6) e aristotelica (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 7, 1057 b8-9; e *Topici*, H 3, 153 a38-b1).]

degli esseri hanno come loro correlato il puro soggetto del conoscere, cosicché le possiamo conoscere solo eccezionalmente, in condizioni particolarmente favorevoli e in modo transitorio. Per la conoscenza individuale, viceversa, vale a dire nel tempo, l'idea si presenta sotto la forma della specie, la quale non è che l'idea che, immettendosi nel tempo, si è dispiegata. Per questo la specie è dunque l'oggettivazione più immediata della cosa in sé, vale a dire della volontà di vivere. L'essenza più profonda di ogni animale, e anche dell'uomo, sta conseguentemente nella specie; ed è ancora in essa e non, propriamente, nell'individuo, che si radica quella volontà di vivere che si agita così vigorosamente. Viceversa la coscienza immediata si trova solamente nell'individuo: ecco perché s'immagina di essere diverso dalla specie e, di conseguenza, teme la morte. La volontà di vivere si manifesta rispetto all'individuo come fame e paura della morte, rispetto alla specie come impulso sessuale e come cura appassionata della prole. In conformità a ciò vediamo che la natura, in quanto è libera dall'illusione cui è assoggettato l'individuo, è tanto attenta alla conservazione della specie quanto indifferente alla morte degli individui: questi sono per lei sempre e solo i mezzi, quella lo scopo. Si può perciò constatare uno stridente contrasto fra la sua avarizia nell'equipaggiare gli individui e la sua prodigalità quand'è in gioco la specie. In questo caso, infatti, spesso un solo individuo<sup>32</sup> – un albero, per esempio, oppure un pesce, un gambero, una termite, e così via – produce annualmente centinaia di migliaia di semi. Ciascun individuo, viceversa, è stato dotato di energie e di organi solo nella misura strettamente necessaria a conservare la propria vita a prezzo di sforzi incessanti; è per questo che un animale, se viene mutilato o s'indebolisce, per lo più finisce per morire di fame. E là dove, occasionalmente, è stato possibile risparmiare qualcosa, nei casi cioè in cui è possibile all'occorrenza fare a meno di un organo, la natura si è trattenuta dal produrlo, anche quando ciò andava contro le regole<sup>33</sup>; è per questo che, per esempio, molti bruchi sono privi degli occhi: questi poveri animali passano di foglia in foglia brancolando nel buio e, mancando di antenne sensibili, muovono qua e là nell'aria tre quarti del loro corpo sino a quando non incontrano un ostacolo; in questo modo, però, vengono spesso a trovarsi nelle vicinanze del cibo senza riuscire a trovarlo. Que-

555

<sup>32</sup> [Omesso in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 501.]

<sup>33</sup> [Equivoca e incompleta la traduzione proposta da *Supplementi* 1930, tomo II, p. 501.]

sto però si verifica in conseguenza della *lex parsimoniae naturae*<sup>34</sup>, alla formulazione della quale – *natura nihil facit supervacantem*<sup>35</sup> – si può aggiungere anche *et nihil largitur*<sup>36</sup>. La stessa tendenza della natura si mostra anche nel fatto che, quanto più un individuo, per la sua età, è adatto alla procreazione, tanto più vigorosamente si manifesta in lui la *vis naturae medicatrix*<sup>37</sup>, sì che le sue ferite guariscono con maggiore facilità ed egli con facilità guarisce dalle malattie. Questa condizione diminuisce al diminuire della capacità di procreazione e diventa estremamente modesta una volta che quella capacità è cessata: da quel momento in avanti, infatti, agli occhi della natura quell'individuo non ha più alcun valore.

Se adesso diamo ancora uno sguardo alla scala degli esseri, dai polipi all'uomo, e ai gradi di coscienza che li accompagnano, allora vediamo che questa meravigliosa piramide viene sì tenuta in una condizione di incessante oscillazione dalla continua morte degli individui, e tuttavia, per mezzo del legame della generazione, permane nella specie attraversando l'infinità del tempo. Ora, mentre, come si è spiegato sopra, l'oggettivo, la specie, si manifesta come indistruttibile, il soggettivo, che sussiste solo nell'autocoscienza di questi esseri, sembra avere una durata brevissima e venire incessantemente distrutto precisamente per riemergere altrettante volte, in modo incomprensibile, dal niente. Bisogna però avere davvero la vista molto corta per lasciarsi ingannare da questa apparenza e non comprendere che, sebbene la forma della durata temporale competa solo all'oggettivo, il soggettivo – vale a dire la volontà, la quale vive e si manifesta nel tutto, e con essa il soggetto del conoscere, nel quale essa si mostra – dev'essere non meno indistruttibile di quello; infatti la durata dell'oggettivo, ossia dell'esteriore, può essere solo la manifestazione fenomenica dell'indistruttibilità del soggettivo, dell'interiore, dal momento che l'oggettivo non può possedere nulla che non abbia ricevuto in prestito dal soggettivo; non ci può essere però essenzialmente e originariamente un che di oggettivo, un fenomeno, e poi secondariamente e accidentalmente un che di soggettivo, una cosa in sé, un'autocoscienza. È infatti manifesto che l'oggettivo presuppone, in quanto manifestazione fenomenica, qualcosa che si manifesti; in

556

<sup>34</sup> [Legge della parsimonia della natura.]

<sup>35</sup> [La natura non fa nulla di superfluo.]

<sup>36</sup> [E non regala nulla.]

<sup>37</sup> [Il potere curativo della natura.]

quanto essere-per-altri, un essere-per-sé; e in quanto oggetto, un soggetto; non vale però l'opposto, giacché ovunque la radice delle cose deve risiedere in ciò che esse sono per se stesse, e dunque nel soggettivo, non nell'oggettivo, vale a dire non in ciò che esse sono per altri, non nella coscienza altrui. Si accorda con ciò quello che abbiamo scoperto nel primo libro, ossia che il punto di partenza corretto dal quale prendere le mosse in filosofia è essenzialmente e necessariamente quello soggettivo, vale a dire quello idealistico; come anche il fatto che l'opposto, quello che prende le mosse dall'oggettivo, conduce al materialismo. – In fondo però noi siamo una cosa sola con il mondo assai più di quanto comunemente pensiamo: la sua essenza profonda è la nostra volontà; la sua manifestazione fenomenica è la nostra rappresentazione. Se fossimo in grado di avere una chiara coscienza di questa unità vedremmo scomparire la differenza tra il persistere del mondo esterno dopo che siamo scomparsi e il nostro persistere dopo la morte: l'uno e l'altro ci si presenterebbero come una sola e medesima cosa, anzi, non potremmo che ridere dell'illusione che potessero essere separati. La comprensione dell'indistruttibilità del nostro essere coincide infatti con quella dell'identità tra macrocosmo e microcosmo. Per il momento possiamo illustrare quanto qui è stato detto per mezzo di un esperimento particolare che possiamo realizzare con l'immaginazione e che potrebbe essere definito un esperimento metafisico.

557 Cerchiamo dunque di concepire nella nostra mente l'immagine viva del tempo – tempo che in ogni caso non è troppo lontano – nel quale saremo morti. Poi proviamo a mettere da parte noi stessi e a lasciare che il mondo continui a sussistere per suo conto: ecco allora che scopriremo presto, con nostra meraviglia, che ciononostante siamo ancora presenti. Abbiamo supposto infatti di rappresentare il mondo senza di noi: solo che nella coscienza | l'immediato è l'io, attraverso il quale il mondo si offre originalmente, e per il quale solamente sussiste. Questo centro di ogni esistenza, questo nucleo di ogni realtà lo si deve togliere di mezzo, e cionondimeno si deve lasciare sussistere il mondo: questo è un pensiero che si potrà anche pensare *in abstracto*, ma che non è possibile realizzare. Gli sforzi per farlo sono vani: il tentativo di pensare ciò che è secondario senza ciò che è primario, il condizionato senza la condizione, ciò che è sostenuto senza ciò che lo sostiene fallisce sempre, pressappoco come quello di pensare un triangolo rettangolo equilatero, oppure il perire e il prodursi della materia, e altre impossibilità analoghe. Invece di ciò che ci si era proposti sorge allora in noi il sentimento che il mondo

non è meno in noi di quanto noi siamo in esso, e che la fonte di ogni realtà si trova nel profondo di noi stessi. Il risultato è propriamente questo: il tempo nel quale io non sarò giungerà oggettivamente; soggettivamente, invece, non potrà mai arrivare. – Siamo dunque legittimati a chiederci sino a che punto uno possa effettivamente credere, nel proprio cuore, a una cosa che propriamente non può nemmeno pensare; o se invece, dato che a quell'esperimento – che è meramente intellettuale, certo, ma che più o meno chiaramente ciascuno di noi ha già fatto – si accompagna la coscienza profonda dell'indistruttibilità del nostro essere in sé, la nostra morte non sia per noi in fondo la cosa più incredibile del mondo.

La convinzione profonda dell'impossibilità che la morte ci distrugga, che, come testimoniano anche gli scrupoli di coscienza che inevitabilmente ci assalgono quando essa si approssima, ciascuno possiede nel profondo del proprio cuore, dipende in tutto e per tutto dalla coscienza dell'originarietà e dell'eternità della nostra natura; S p i n o z a, perciò, la esprime in questo modo: «Sentimus, experimurque, nos a e t e r n o s esse»<sup>38</sup>. Una persona ragionevole, infatti, può pensarsi imperituro solo in quanto si pensi come privo d'inizio, eterno, in senso proprio come sottratto al tempo. Chi viceversa ritenga di essere scaturito dal nulla deve anche pensare che farà ritorno nel nulla, giacché che sia trascorsa un'eternità prima che egli cominciasse a essere e che poi però ne debba iniziare una seconda nel corso della quale egli non cesserà mai di essere è un'idea mostruosa. Il fondamento più solido a sostegno della nostra eternità è in effetti costituito dall'antica massima: «Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti»<sup>39</sup>. Molto giustamente, perciò, | T e o f r a s t o P a r a c e l s o afferma: «L'anima in me è venuta da qualcosa; essa perciò non finisce nel niente, giacché proviene da qualcosa»<sup>40</sup>. Paracelso ci dà il vero fondamento. Chi però ritiene che la nascita sia l'inizio assoluto dell'uomo deve anche considerare la morte come la fine assoluta. L'una e l'altra infatti sono ciò che sono nello stesso senso: ciascuno, conseguentemente, può

558

<sup>38</sup> [«Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni» (B. SPINOZA, *Etica*, Libro V, prop. XXIII, scolio; trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 307).]

<sup>39</sup> [«Dal nulla, nulla proviene, e nel nulla nulla ritorna». È il celebre e fondamentale principio metafisico dell'*ex nihilo nihil*, formulato per la prima volta da Melisso, il discepolo di Parmenide. La formulazione proposta qui da Schopenhauer suggerisce un rinvio a PERSIO, *Satire*, III, 84: *De nihilo nihilum, in nihilum nihil posse reverti.*]

<sup>40</sup> [PARACELSO, *Opere*, Straßburg 1603, vol. II, p. 6. Filippo Aureolo Teofrasto Bombasto von Hohenheim, detto Paracelso (1493-1541), fu una delle figure più significative del suo tempo, e si occupò di alchimia, astrologia e medicina.]

ritenersi immortale solo in quanto si ritiene anche ingenerato, e nello stesso senso. Quel che è la nascita nella sua essenza e nel suo significato, lo è anche la morte: esse sono la stessa linea tracciata in due direzioni diverse. Se la nascita è effettivamente uno scaturire dal nulla, allora anche la morte sarà effettivamente un annientamento. In verità, tuttavia, è solo grazie all'eternità della nostra essenza autentica che riusciamo a pensare alla nostra immortalità; quest'ultima, perciò, non è nulla di temporale. L'ipotesi che l'uomo sia creato dal nulla conduce di necessità a quella che la morte sia la sua fine assoluta. L'*Antico Testamento* è qui dunque perfettamente consequenziale, giacché non c'è dottrina dell'immortalità che sia compatibile con l'idea di una nascita dal nulla. Il cristianesimo neotestamentario ce l'ha perché è indiano nello spirito, e perciò più che verosimilmente anche nell'origine, sebbene solo grazie alla mediazione degli Egizi. Una dottrina come questa, a ogni modo, si adatta al tronco giudeo sul quale la sapienza indiana venne innestata nella terra promessa, tanto poco quanto la dottrina della libertà del volere si adatta all'ipotesi che la volontà sia un che di creato, o come

Humano capiti cervicem pictor equinam  
Jungere si velit<sup>41</sup>.

È sempre un male quando non si riesce a essere originali e non si riesce a tagliare il tronco da soli. – Bramanesimo e buddismo, viceversa, insieme alla sopravvivenza dopo la morte ammettono in modo del tutto coerente anche un'esistenza precedente la nascita, per espiare le colpe della quale esiste questa vita. Con quanta chiarezza essi siano consapevoli dell'implicazione necessaria tra le due cose lo mostra inoltre il seguente passo tratto dalla *Storia della filosofia indiana* di Colebrooke<sup>42</sup>, nel primo volume delle *Transaction of the Asiatic London Society*, p. 577: «Against the system of the *Bhagavatas*<sup>43</sup>, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would

<sup>41</sup> [«Se a un pittore venisse il capriccio di congiungere con testa d'uomo il collo di un cavallo» (ORAZIO, *De arte poetica*, vv. 1-2; trad. it. in ID., *Opere*, ed. critica, trad. e note di E. Turolla, Loescher, Torino 1957, pp. 1094-95).]

<sup>42</sup> [Cfr. H. T. COLEBROOKE, *On the Philosophy of the Hindus*, in *Transaction of the Royal Asiatic Society*, London 1824, vol. I, p. 577. Il filologo Henry Thomas Colebrooke (1765-1837) fu tra i primi in Europa ad accostarsi allo studio del sanscrito.]

<sup>43</sup> [La religione Bhāgavata fu la più importante dottrina religiosa del culto di Vāsudeva-Krishna, che sta alla base della *Bhagavadgītā*. Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, Āśram Vidyā, Roma 1993, vol. I, pp. 496 sgg.]

not be eternal, if it were a production, and consequently had a | beginning»<sup>44</sup>. Nella *Doctrine of Buddhism* di Upham<sup>45</sup>, inoltre, si dice: «The lot in hell of impious persons call'd *Deitty* is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death»<sup>46</sup>.

Chi concepisce la propria esistenza come un che di meramente accidentale dovrà certamente temere di perderla con la morte. Chi viceversa si rende conto, anche solo in generale, che tale esistenza dipende da una sorta di necessità originaria non crederà che quest'ultima, che ha prodotto qualcosa di così meraviglioso, sia limitata a un così breve lasso di tempo, e riterrà invece che essa agisca in ogni tempo. Riconosceremo però la nostra esistenza come qualcosa di necessario se rifletteremo sul fatto che, nonostante sino a questo momento, in cui esistiamo, sia già trascorso un tempo infinito e si sia perciò verificata anche un'infinità di mutamenti, noi ciononostante senza dubbio esistiamo: l'intera successione di tutti gli stati possibili si è dunque già esaurita, senza che ciò abbia potuto sopprimere la nostra esistenza. Se potessimo mai diventare niente, allora saremmo già niente. L'infinità del tempo già trascorso, con l'esaurimento della possibilità dei suoi eventi, garantisce che ciò che esiste esiste necessariamente. Ciascuno deve perciò concepire se stesso come un essere necessario, vale a dire come un essere dalla cui vera ed esaustiva definizione, se la possedessimo, potremmo ricavare l'esistenza. In questo ragionamento risiede in effetti la sola prova immanente – vale a dire la sola prova che si mantenga nell'ambito dei dati empirici – dell'eternità del nostro essere autentico. Ad esso deve cioè inerire l'esistenza, poiché si dimostra indipendente da tutti i possibili stati che possono essere prodotti dalla catena causale: essi hanno infatti già prodotto quel che dovevano, | e ciononostante la nostra esistenza ne è rimasta scossa tanto poco

<sup>44</sup> «L'obiezione contro il sistema di Bhagavata, che solo in parte è eretico, alla quale Vyasa dà il peso maggiore è che l'anima, se fosse stata creata e, conseguentemente, avesse avuto un inizio, non sarebbe eterna».

<sup>45</sup> [L'orientalista Edward Upham (1776-1834). Schopenhauer cita qui la sua opera *The History and doctrine of Buddhism, popularly illustrated; with notices of the Kappooism, or Demon worship, and of the Bali, or planetary incantations of Ceylon*, London 1829, p. 350.]

<sup>46</sup> «Nell'inferno la sorte più dura è quella che tocca ai miscredenti, che vengono chiamati *Deitty*: sono coloro i quali, rigettando la testimonianza del Buddha, aderiscono alla dottrina eretica secondo la quale tutti gli esseri viventi hanno origine nel ventre materno e trovano la loro fine nella morte».

quanto un raggio di luce può essere scosso dal vento impetuoso che lo attraversa. Se il tempo, con le sue proprie forze, fosse in grado di condurci a una condizione di felicità, l'avremmo già raggiunta da molto, giacché dietro di noi vi è un tempo infinito. Ma, allo stesso modo, se ci potesse condurre alla distruzione, già da un pezzo non saremmo più. Dal fatto che adesso esistiamo segue, ove si rifletta con attenzione, che dobbiamo esistere sempre. Siamo infatti proprio noi l'essere che il tempo ha accolto in sé per colmare il suo vuoto: esso riempie appunto perciò tutto il tempo, riempie presente, passato e futuro allo stesso modo, ed è perciò tanto impossibile che fuoriusciamo dall'esistenza quanto lo sarebbe cadere al di fuori dello spazio. – Se consideriamo attentamente la questione, è impensabile che ciò che esiste una volta con tutta la forza della realtà effettiva possa mai diventare niente e poi non esistere più per un tempo infinito. Sono sorte da qui la dottrina cristiana della resurrezione di tutte le cose, la dottrina indù della perpetua creazione del mondo da parte di Brahma, come anche gli analoghi dogmi dei filosofi greci. – Il grande mistero del nostro essere e non-essere, per svelare il quale sono stati escogitati questi dogmi e tutti quelli affini, dipende in ultima analisi dal fatto che il medesimo, che oggettivamente costituisce una serie temporale infinita, soggettivamente è un punto, un'attualità indivisibile sempre presente: ma chi se ne rende conto? A esporlo nel modo più chiaro è stato Kant, con la sua immortale dottrina del carattere ideale del tempo e della realtà esclusiva della cosa in sé. Da essa risulta infatti che l'essenza autentica delle cose, dell'uomo, del mondo si trova permanentemente e durevolmente nel *Nunc stans*, stabile e immobile; e che il mutamento dei fenomeni e degli eventi è una mera conseguenza del nostro modo di cogliere quell'essenza per mezzo del tempo, che è una forma della nostra intuizione. – Per questo, invece di dire agli uomini: «Siete comparsi con la nascita, ma siete immortali», si dovrebbe dire loro: «Voi non siete niente», e insegnar loro a comprendere questa affermazione nel senso della massima, attribuita a Ermete Trimegisto, che dice: «Τὸ γὰρ ὄν ἀεὶ ἔσται» (*Quod enim est, erit semper*. Stobeo, *Eclogae*, I, 43, 6)<sup>47</sup>. Se però, così facendo, non ci si riesce, e il cuore angustiato intona il suo antico lamento: «Io vedo tutti gli esseri scaturire alla nascita | dal niente e ritornare nel niente dopo un breve lasso di tempo; anche la mia esistenza, che ora è nel pre-

561

<sup>47</sup> [«Ciò che è, infatti, sarà sempre» (STOBEO, *Eclogae physicae et ethicae*, I, 43, 6).]

sente, sarà presto in un passato remoto e io sarò diventato niente!» – allora la risposta giusta è: «Non esisti? Non hai in te stesso, ora e realmente in te stesso, quel prezioso presente al quale tutti voi, figli del tempo, aspirate così avidamente? E comprendi come ci sei arrivato? E conosci le vie che ti hanno condotto ad esso, tanto da riuscire a vedere che esse ti verranno sbarrate dalla morte? Un'esistenza del tuo io dopo la distruzione del tuo corpo è una possibilità che trovi inconcepibile: ma è forse più inconcepibile della tua esistenza presente e del modo in cui sei giunto ad essa? Perché dovresti dubitare che le vie misteriose che si sono aperte consentendoti di giungere a questo presente non rimarranno aperte per te anche in ogni futuro presente?»

Sebbene dunque considerazioni di questo genere siano certamente adatte a risvegliare la persuasione che in noi c'è qualcosa che la morte non può distruggere, ciò può tuttavia accadere solo a condizione che ci si sappia elevare a un punto di vista per il quale la nascita non sia l'inizio della nostra esistenza. Di qui segue però che vi è sí qualcosa che non può essere distrutto dalla morte, ma che esso non è propriamente l'individuo, il quale per giunta è nato attraverso la procreazione e, portando in sé le caratteristiche del padre e della madre, si presenta come un mero differenziarsi della specie e, in quanto tale, può avere un'esistenza solo finita. Come, conformemente a ciò, l'individuo non ha alcun ricordo della propria esistenza antecedente la nascita, così, dopo la morte, non potrà averne nessuno della propria esistenza presente. È però nella coscienza che ciascuno colloca il proprio io: esso gli appare perciò legato all'individualità, con la quale soccombe anche tutto ciò che lo caratterizza come tale e che lo distingue dagli altri. La sua sopravvivenza priva dell'individualità diventa indistinguibile dal continuare a sussistere degli altri esseri, ed egli vede il proprio io sprofondare. Ora, chi tuttavia collega la propria esistenza all'identità della coscienza e pretende perciò che essa sopravviva all'infinito dopo la morte, dovrebbe riflettere intorno alla circostanza che in ogni caso essa potrebbe essere ottenuta solo al prezzo di un passato altrettanto infinito prima della nascita. Dato che infatti non ha alcun ricordo di un'esistenza | antecedente la nascita, e che dunque la sua coscienza comincia con la nascita, quest'ultima deve valere per lui come un uscire della sua esistenza dal nulla. Ma allora egli acquista il tempo infinito della sua esistenza dopo la morte al prezzo di uno altrettanto lungo prima della nascita: il che pareggia il conto senza che egli ne tragga alcun pro-

562



fitto. Viceversa, se l'esistenza che non può essere toccata dalla morte è diversa da quella della coscienza individuale, allora essa, come lo è dalla morte, deve essere indipendente anche dalla nascita, e per conseguenza in riferimento ad essa dev'essere egualmente vero dire: «Io sarò sempre» e «Io sono sempre stato», il che però ci dà due infinità in luogo di una. – In effetti, però, è nella parola «io» che si cela l'equivoco più grande, come riconoscerà senz'altro chi abbia presente il contenuto del nostro secondo libro e la separazione proposta in quella sede tra la parte volente e la parte conoscente del nostro essere. A seconda di come intendo questa parola, posso dire: «La morte è la mia fine completa», oppure anche: «Io sono una parte infinitamente piccola del mondo; questa manifestazione fenomenica che costituisce la mia individualità è una parte altrettanto piccola del mio vero essere». L'io però è il punto oscuro nella coscienza, così come il punto preciso in cui il nervo ottico s'inserisce nella retina è cieco, come il cervello è di per sé del tutto privo di sensibilità, come il corpo del sole è oscuro, e come l'occhio vede tutto, tranne solo se stesso. La nostra facoltà conoscitiva è diretta tutta verso l' e s t e r n o , coerentemente al fatto che essa è il prodotto di una funzione cerebrale sorta unicamente allo scopo dell'autoconservazione, ossia per la ricerca del nutrimento e per la cattura della preda. Ciascuno perciò conosce se stesso solo come questo individuo determinato, così come si rappresenta nell'intuizione esterna. Se invece potesse avere coscienza di ciò che egli è oltre e al di fuori di questo, lascerebbe volentieri andare la propria individualità, riderebbe della tenacia con la quale è attaccato ad essa, e direbbe: «Che m'importa della perdita di questa individualità, dato che io porto dentro di me la possibilità di innumerevoli individualità?» Comprenderebbe che, sebbene non ci sia ad attenderlo una sopravvivenza della sua individualità, nondimeno è proprio come se l'avesse ugualmente, poiché ha dentro di sé qualcosa che la compensa alla perfezione. – Oltre a ciò si dovrebbe anche prendere in considerazione il fatto che l'individualità della maggior parte delle persone non vale nulla | ed è così miserabile che veramente, perdendola, essi non perdono niente: ciò che in essi può avere ancora un qualche valore è l'elemento universalmente umano, al quale però è possibile promettere l'immortalità. Anzi, se già la rigida immutabilità e l'essenziale limitatezza di ogni individualità avessero, come tali, una durata infinita, dovrebbero da ultimo produrre, in ragione della loro monotonia, una nausea tale che, pur di liberarcene, sa-

563

remmo disposti volentieri a diventare nulla. Pretendere l'immortalità dell'individualità significa propriamente voler perpetuare all'infinito un errore. Questo perché in fondo ogni individualità è appunto solo un errore particolare, un passo falso, qualcosa che sarebbe meglio non ci fosse; anzi, qualcosa allontanarci dalla quale è il vero e proprio scopo della vita. Ciò trova conferma anche nel fatto che la maggior parte, anzi, propriamente, tutti gli uomini sono fatti in modo tale che, in qualsiasi mondo li si volesse trasferire, non riuscirebbero comunque a essere felici. Questo perché nella misura in cui un mondo di tal fatta escludesse da sé il bisogno e le disgrazie, essi diverrebbero preda della noia e, nella misura in cui fossero al riparo da quest'ultima, cadrebbero nel bisogno, nella pena e nella sofferenza. Per garantire all'uomo una condizione di felicità non sarebbe dunque in alcun modo sufficiente che lo si trasferisse in un «mondo migliore», ma sarebbe necessario che in lui si verificasse anche una trasformazione radicale; vale a dire che l'uomo non dovrebbe essere più ciò che è e dovrebbe diventare invece ciò che non è. A questo scopo, tuttavia, egli dovrebbe anzitutto smettere di essere ciò che è: questa esigenza viene soddisfatta provvisoriamente dalla morte, della quale, da questo punto di vista, si può già avvertire la necessità morale. Essere trasferiti in un altro mondo e trasformare tutto il proprio essere sono, in fondo, una sola e medesima cosa. Dipende da questo, infine, anche quella dipendenza dell'oggettivo dal soggettivo che è stata illustrata dall'idealismo del nostro primo libro: di conseguenza è qui che si trova il punto di connessione della filosofia trascendentale con l'etica. Se teniamo conto di questo, scopriremo che è possibile risvegliarsi dal sogno della vita solo a condizione che, insieme al sogno, si dissolva per intero anche il tessuto fondamentale che lo costituisce; ma questo tessuto è il suo organo stesso, l'intelletto insieme alle sue forme: con esso il sogno continuerebbe a essere tessuto all'infinito, tanto strettamente l'uno si sviluppa insieme all'altro. Ciò che propriamente ha sognato il sogno è però ancora diverso dal sogno stesso, ed è la sola realtà che rimane. | Viceversa, la preoccupazione che con la morte tutto possa finire si può paragonare a uno che in sogno pensi che si danno solo sogni senza qualcuno che li sogni. – Ora però, dopo che la morte ha posto fine una buona volta alla coscienza individuale, ci sarebbe anche solo da augurarsi che essa venisse riaccesa per poter continuare all'infinito? Il suo contenuto è per la maggior parte, anzi, il più delle volte per intero, null'altro che un flusso di pensieri meschini,

564

terreni, miseri e di infinite preoccupazioni: lasciate una buona volta che si acquietino! – Avevano perciò buon senso gli antichi, quando incidevano sulle loro pietre tombali: «Securitati perpetuae», o «bonae quieti»<sup>48</sup>. Se però anche qui si volesse, come spesso accade, esigere la continuazione della coscienza individuale per collegarla a una ricompensa o a una punizione nell'aldilà, così facendo in fondo si avrebbe di mira solo la combinazione della virtù con l'egoismo. Essi però non si abbracceranno mai: sono fundamentalmente opposti l'uno all'altro. Ben fondata, viceversa, è la convinzione immediata che si produce alla vista di azioni nobili, ossia che lo spirito dell'amore, che spinge qualcuno a risparmiare i propri nemici, qualcun altro a prendersi cura di uno sconosciuto anche mettendo a rischio la propria vita, non può mai svanire e diventare niente.

La risposta più esauriente alla domanda relativa alla permanenza dell'individuo dopo la morte si trova nella grande dottrina kantiana della idealità del tempo, la quale proprio a questo proposito si dimostra particolarmente feconda e ricca di conseguenze, in quanto sostituisce una prospettiva puramente teoretica, ma ben dimostrata, a dogmi che, per una via o per l'altra, conducono all'assurdo, ed elimina con un colpo solo la più inquietante fra tutte le domande metafisiche. Incominciare, finire e durare sono concetti che prendono a prestito il loro significato solo ed esclusivamente dal tempo, e di conseguenza valgono solo ove si presupponga quest'ultimo. Solo che il tempo non ha un'esistenza assoluta, non è la modalità dell'essere in sé delle cose, ma semplicemente la forma della nostra conoscenza che abbiamo dell'esistenza e dell'essenza di noi stessi e di tutte le cose, conoscenza che proprio per questo è molto imperfetta ed è confinata entro l'ambito dei meri fenomeni. È dunque solo in riferimento a questi ultimi che trovano applicazione i concetti del cessare e del durare, non in riferimento a ciò che in essi si rappresenta, all'essenza in sé delle cose, applicati alla quale quei concetti non hanno perciò più alcun vero<sup>49</sup> senso. Questo lo prova anche il fatto che è impossibile dare una risposta alla domanda che proviene da quei concetti di tempo, e a ogni affermazione con la quale si cerchi, in un senso o nell'altro, di darne una possono essere mosse obiezioni convincenti. Si potrebbe in effetti affermare che il nostro essere in sé continua a esistere dopo la morte in quanto è falso affermare che esso peri-

<sup>48</sup> [«All'eterna sicurezza», o «alla buona quiete».]

<sup>49</sup> [Omesso sia in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 511, sia in *Mondo* 1989, p. 1382.]

sce; ma si potrebbe altrettanto legittimamente affermare che perisce in quanto è falso affermare che esso continui a esistere: in fondo un'affermazione è vera tanto quanto l'altra. Qui potrebbe perciò costituirsi qualcosa di simile a un'antinomia. Solo che essa si baserebbe su pure e semplici negazioni. Al soggetto del giudizio si negherebbero due predicati contraddittoriamente contrapposti, ma solo perché non gli si può applicare la loro categoria completa. Ora però, se quei due predicati vengono negati al soggetto non insieme, bensì separatamente, si potrà credere che l'opposto contraddittorio del predicato che viene di volta in volta negato risulti per ciò stesso dimostrato: si tratta però solo di un'apparenza, che dipende dal fatto che in questo caso vengono paragonate due grandezze incommensurabili: il problema ci trasferisce infatti su di una scena che annulla sí il tempo, ma che richiede ciononostante delle determinazioni temporali, che è di conseguenza ugualmente falso tanto attribuire quanto negare al soggetto. Quando diciamo che il problema è trascendente intendiamo precisamente questo. In questo senso la morte rimane un mistero.

Si può invece affermare, attenendosi proprio a quella distinzione tra fenomeno e cosa in sé, che l'uomo in quanto fenomeno è effettivamente transitorio, ma che tuttavia il suo essere in sé non viene toccato da ciò, sí che il suo essere in sé, sebbene, data l'eliminazione dei concetti di tempo che esso implica, non gli possa essere attribuita alcuna durata, non può andar distrutto. Verremo quindi guidati qui al concetto di un'indistruttibilità che però non implicherebbe alcuna durata. Ora, questo concetto, essendo stato guadagnato per via d'astrazione, si può tutt'al più pensare *in abstracto*, ma, mancandogli il sostegno dell'intuizione, non potrà mai diventare perfettamente chiaro. D'altra parte dobbiamo qui tener fermo che noi non abbiamo rinunciato affatto – come invece ha fatto Kant – alla possibilità di conoscere la cosa in sé; al contrario, sappiamo che essa deve essere cercata nella volontà. È vero comunque che non abbiamo mai affermato la possibilità di una conoscenza assoluta ed esauriente della cosa in sé, e che abbiamo piuttosto compreso molto bene che è impossibile riconoscere qualcosa di ciò che essa è assolutamente e per se stessa. Giacché, non appena conosco, ho una rappresentazione, la quale però, proprio perché è una mia rappresentazione, non può essere identica a ciò che viene conosciuto; al contrario, facendo di un essere-per-sé un essere-per-altro, restituisce quell'oggetto in una forma del tutto diversa, e dunque lo si deve sempre considerare come un

suo fenomeno. Per una coscienza conoscente, comunque possa essere costituita, si danno dunque sempre e solo fenomeni. La cosa non si cancella del tutto nemmeno nell'eventualità che il conosciuto sia il mio proprio essere giacché, in quanto cade nella mia coscienza conoscente, il conosciuto è già un riflesso del mio essere, un che di diverso da esso, e dunque è già a un certo livello un fenomeno. Dunque, in quanto sono colui che conosce, io stesso del mio proprio essere non possiedo propriamente che il fenomeno; in quanto invece sono immediatamente questo essere stesso, non sono colui che conosce. Che la conoscenza sia solo una qualità secondaria del nostro essere e un prodotto della sua natura animale è già stato infatti provato a sufficienza nel secondo libro. In senso rigoroso, anche la nostra volontà la conosciamo sempre e solo come fenomeno e non secondo ciò che essa può essere assolutamente in sé e per sé. Solo che proprio in quel secondo libro, come anche nello scritto *Sulla volontà nella natura*, abbiamo ampiamente mostrato e dimostrato che se noi, per penetrare nell'intima essenza delle cose, abbandonando ciò che ci è dato solo mediatamente e dall'esterno, ci atteniamo all'unico fenomeno alla cui essenza profonda possiamo accedere immediatamente, troviamo che la condizione ultima e il nocciolo della realtà sono costituiti indiscutibilmente dalla volontà, nella quale riconosciamo perciò la cosa in sé; essa infatti non ha più qui come forma lo spazio, sebbene mantenga ancora come forma il tempo, ragion per cui la conosciamo solo nella più immediata delle sue manifestazioni, con la riserva però che questa conoscenza della cosa in sé non è in alcun modo esaustiva e pienamente adeguata. In questo senso, dunque, ci riferiamo anche qui al concetto della volontà quando ci riferiamo alla cosa in sé.

567 All'uomo come fenomeno nel tempo è certamente applicabile il concetto di cessazione, e la conoscenza empirica mostra palesemente che la morte è la fine dell'esistenza temporale. La fine della persona è reale proprio tanto quanto lo è il suo inizio, e proprio nel senso in cui non eravamo prima della nascita, non saremo più dopo la morte. Tuttavia la morte non può togliere più di quanto è stato posto dalla nascita; non può dunque togliere ciò che sin dall'inizio ha reso possibile la nascita. In questo senso *natus et denatus* è davvero una bella espressione<sup>50</sup>. – Ora però l'intera conoscenza empirica ci dà sempre meri fenomeni: solo questi ultimi sono toc-

<sup>50</sup> [«Nato e morto». Ma, come si capisce, l'espressione latina è ben più suggestiva; come se dicessimo qualcosa come «nato e privato della nascita».]

cati dal processo temporale del sorgere e del trapassare, non invece ciò che in essi si manifesta, l'essere in sé. Per quest'ultimo non esiste affatto il contrasto, condizionato dal cervello, tra il sorgere e il trapassare; al contrario, esso perde qui ogni significato. L'essere in sé non viene dunque infastidito dalla fine temporale di un fenomeno temporale e conserva sempre quell'esistenza alla quale i concetti di inizio, fine e durata non sono applicabili. Tale essere in sé, però, per quel che siamo in grado di seguirlo è, in ogni essere che si manifesta fenomenicamente, la volontà stessa; e questo vale anche per l'uomo. La coscienza consiste invece nel conoscere; ma il conoscere, come è stato dimostrato a sufficienza<sup>51</sup>, in quanto attività del cervello e quindi in quanto funzione dell'organismo, riguarda il mero fenomeno e perciò finisce con esso: solamente la volontà – della quale il corpo è l'opera o, piuttosto, l'immagine – non può essere distrutta. La distinzione rigorosa della volontà dalla conoscenza, insieme al primato della volontà, che costituisce il carattere fondamentale della mia filosofia, è perciò l'unica chiave che ci consenta di sciogliere quella contraddizione, che si rende nota nei modi più svariati e si ripresenta sempre di nuovo in ogni coscienza, anche quella più rozza: la contraddizione fra la morte intesa come la nostra fine e il nostro dover ciononostante essere eterni e indistruttibili; vale a dire il «sentimus, experimurque nos aeternos esse» di Spinoza. Tutti i filosofi hanno commesso l'errore di collocare nell'intelletto ciò che vi è nell'uomo di metafisico, ciò che non può essere distrutto, che è eterno: esso si trova esclusivamente nella volontà, la quale è completamente diversa dall'intelletto ed è la sola realtà originaria. L'intelletto, come è stato spiegato nel modo più approfondito nel secondo libro, è un fenomeno secondario e condizionato dal cervello, ragion per cui incomincia e finisce con esso. Solamente la volontà è il condizionante, | il nocciolo del fenomeno nella sua interezza, ed è, di conseguenza, libera dalle forme di quest'ultimo, alle quali appartiene il tempo, e dunque non può essere distrutta. Con la morte, di conseguenza, va effettivamente perduta la coscienza, ma non ciò che ha prodotto e mantenuto la coscienza: la vita si spegne, ma con essa non si spegne il principio della vita che in essa si manifesta. È dunque per questo che ciascuno di noi sente con sicurezza che dentro di sé c'è qualcosa di assolutamente imperituro e indistruttibile. Persino la freschezza e la vivacità dei ricordi del tempo più lontano, della nostra prima

568

<sup>51</sup> [*Supplementi* 1930, tomo II, p. 512, omette l'inciso.]

infanzia, testimoniano che vi è in noi un qualcosa che non si muove e non invecchia con il tempo, ma perdura invece immutato. Ma non si è mai riuscito a chiarire che cosa sia questa realtà imperitura. Non si tratta della coscienza, e tanto meno del corpo, dal quale la coscienza manifestamente dipende. Si tratta piuttosto di ciò da cui il corpo, insieme alla coscienza, dipende. Questo però è proprio ciò che, quando fa il suo ingresso nella coscienza, si presenta come *v o l o n t à*. Al di là di questa, che è la manifestazione fenomenica piú immediata della volontà, è fuori discussione che non possiamo andare, giacché non possiamo andare al di là della coscienza: perciò la domanda che chiede che cosa mai possa essere quel qualcosa quando *n o n* fa il suo ingresso nella coscienza, vale a dire che cosa questo qualcosa possa essere assolutamente e in se stesso, è una domanda che rimane senza risposta.

Nel fenomeno e attraverso le sue forme, tempo e spazio, che costituiscono il *principium individuationis*<sup>52</sup>, le cose stanno così: l'individuo umano trapassa, il genere umano, viceversa, permane e vive stabilmente. Solo che nell'essere in sé delle cose, che è libero da queste forme, viene a cadere completamente anche la differenza tra l'individuo e la specie, e l'uno e l'altra sono immediatamente una sola cosa. La volontà di vivere è presente tutta intera nell'individuo come nella specie, e perciò la continuazione della specie è semplicemente l'immagine dell'indistruttibilità dell'individuo.

Ora, dato che la comprensione, così straordinariamente importante, dell'impossibilità che il nostro vero essere possa venire distrutto dalla morte, dipende in tutto e per tutto dalla differenza tra fenomeno e cosa in sé, voglio appunto collocare nella luce piú chiara tale differenza e, per farlo, la illustrerò riferendomi all'opposto della morte, ossia all'origine degli esseri animali, vale a dire alla *g e n e r a z i o n e*. Questo processo infatti, che è tanto misterioso quanto quello della morte, mette nel modo piú diretto davanti ai nostri occhi la | fondamentale opposizione tra manifestazione fenomenica ed essere in sé delle cose, vale a dire tra mondo della rappresentazione e mondo della volontà, come anche la completa eterogeneità delle leggi che regolano questi due mondi. L'atto della generazione ci si presenta infatti in due modi: anzitutto dal punto di vista dell'autocoscienza, l'unico oggetto della quale, come ho varie volte dimostrato, è costituito dalla volontà con tutte le sue affezioni; in secondo luogo da quello della coscienza delle

<sup>52</sup> [Il principio di individuazione.]

altre cose, vale a dire del mondo della rappresentazione, o della realtà empirica delle cose. Ora, dal lato della volontà, ossia internamente, soggettivamente, per l'autocoscienza, quell'atto si presenta come l'appagamento piú immediato e piú completo della volontà, vale a dire come *voluttà*. Dal lato della rappresentazione, viceversa, ossia esteriormente, oggettivamente, per la coscienza delle altre cose, quest'atto è precisamente la trama per il piú raffinato dei tessuti, la base fondamentale dell'organismo animale, così indicibilmente complesso, il quale poi ha bisogno ancora solo di svilupparsi per rendersi visibile ai nostri occhi attoniti. Questo organismo, la cui infinita complicazione e perfezione sono note solo a chi abbia studiato anatomia, non lo si può concepire e pensare altrimenti, dal lato della rappresentazione, se non come un sistema concepito per mezzo delle combinazioni piú meticolose e realizzato con un'arte e una precisione eccezionali, come l'opera piú faticosa della riflessione piú profonda. Ora, però, dal lato della volontà, noi sappiamo, grazie all'autocoscienza<sup>53</sup>, che il prodursi di quest'organismo è l'opera di un atto che è l'esatto opposto di ogni riflessione, l'opera di un impulso impetuoso, cieco, l'opera di un'esuberante sensazione voluttuosa. Questa contrapposizione è puntualmente affine all'interminabile contrasto<sup>54</sup>, che è stato dimostrato sopra, tra l'assoluta facilità con la quale la natura produce le sue opere, accompagnata dalla corrispondente sconfinata noncuranza con la quale abbandona queste ultime all'annientamento da un lato, e dall'altro la costruzione incalcolabilmente ingegnosa e ben ponderata di queste stesse opere, a giudicare dalla quale esse dovrebbero essere state infinitamente difficili a farsi, sí che la natura dovrebbe vigilare sulla loro conservazione con ogni cura possibile e immaginabile, mentre noi abbiamo sotto gli occhi il contrario. – Ora, dopo che, grazie a questa considerazione certamente molto inusuale, abbiamo condotto l'una di fronte all'altra, nel modo piú brusco, le due parti eterogenee del mondo e le abbiamo, per dir così, strette in un solo pugno, dobbiamo adesso tenerle | ben strette per convincerci che le leggi del fenomeno, o del mondo come rappresentazione, non hanno alcun valore nel mondo della volontà, nel mondo della cosa in sé. Ci renderemo allora meglio conto che, mentre dal lato della rappresentazione, vale a dire nel mondo fenomenico, ci si presenta ora un originarsi

<sup>53</sup> [L'inciso manca in *Mondo* 1989, p. 1387.]

<sup>54</sup> [Impreciso *Supplementi* 1930, tomo II, p. 514.]

dal nulla, ora un annientamento completo di ciò che si è prodotto, dall'altro lato, ossia in sé, ci sta dinanzi un essere al quale non ha proprio alcun senso l'applicazione dei concetti di originarsi e perire. Proprio adesso, infatti, ritornando al punto radicale in cui, mediante l'autocoscienza, il fenomeno e l'essere in sé coincidono, abbiamo quasi toccato con mano che i due sono del tutto incomensurabili, e che l'intero modo di essere dell'uno, insieme a tutte le leggi fondamentali di questo essere, nell'altro significa nulla e meno di nulla. – Io credo che quest'ultima considerazione sarà compresa correttamente solo da pochi, e che riuscirà sgradevole e persino indecente a tutti coloro i quali non la comprendono; non per questo, tuttavia, tralascierò qualcosa che possa servire a spiegare i miei pensieri fondamentali.

All'inizio di questo capitolo ho dimostrato che il grande attaccamento alla vita, o piuttosto il timore della morte, non deriva in alcun modo dalla *conoscenza*, nel qual caso verrebbe a essere il risultato dell'aver conosciuto il valore della vita; quel timore della morte si radica invece immediatamente nella *volontà*, dato che scaturisce dalla sua essenza originaria, un'essenza nella quale la volontà è priva di ogni conoscenza ed è quindi cieca volontà di vivere. Come noi veniamo attratti nella vita da un impulso totalmente illusorio verso la voluttà, così veniamo trattenuti in essa dal timore, certo altrettanto illusorio, della morte. L'uno e l'altro scaturiscono immediatamente dalla volontà, la quale in sé è priva di conoscenza. Se, viceversa, l'uomo fosse un essere puramente *conoscente*, allora la morte dovrebbe essere per lui non solo qualcosa di indifferente, ma addirittura la benvenuta. Adesso la considerazione alla quale qui siamo giunti ci insegna che a essere toccata dalla morte è solamente la coscienza *conoscente*, e che viceversa la *volontà*, la quale è la cosa in sé che sta a fondamento di ogni fenomeno individuale, è libera da tutto ciò che dipende da determinazioni temporali, | e dunque è anche imperitura. Il suo tendere all'esistenza e alla manifestazione, da cui proviene il mondo, viene costantemente soddisfatto perché il mondo si accompagna alla volontà come al corpo si accompagna la sua ombra, in quanto il mondo è solamente la visibilità della sua essenza profonda. Che ciononostante in noi la volontà tema la morte dipende dal fatto che qui la conoscenza le mette di fronte il suo essere profondo solamente nel fenomeno individuale<sup>55</sup>, il che produce

571

<sup>55</sup> [Supplementi 1930, tomo II, p. 515, omette «individuale».]

nella volontà l'illusione che anch'essa sia destinata a perire insieme al fenomeno, al modo in cui la mia immagine riflessa, quando lo specchio va in frantumi, sembra andare distrutta insieme ad esso: è dunque questa circostanza che, essendo contraria alla sua essenza originaria che è cieca spinta all'esistenza, la riempie d'orrore. Ora, da questo segue che il solo fattore che in noi è capace di temere la morte, e dunque il solo che la teme, la *volontà*, non viene colpito da essa; e che, viceversa, ciò che da essa viene colpito ed effettivamente perisce è quello che per sua natura non è capace di alcun timore, come in generale non è capace di alcun volere e di alcuna emozione, ed è perciò indifferente all'essere e al non-essere: è il puro soggetto della conoscenza, l'intelletto, la cui esistenza consiste nella sua relazione con il mondo della rappresentazione, vale a dire con il mondo oggettivo, del quale è il correlato e con l'esistenza del quale la sua fa in buona sostanza tutt'uno. Anche se dunque la coscienza individuale non sopravvive alla morte, le sopravvive ben tuttavia quell'unico elemento che alla morte si contrappone: la volontà. Si spiega con questo anche un'altra contraddizione, ossia come mai, sebbene i filosofi, dal punto di vista della conoscenza, abbiano dimostrato in ogni tempo con ragioni cogenti che la morte non è un male, la paura della morte sia rimasta tuttavia impermeabile ad esse; ciò è dovuto appunto al fatto che essa non si radica nella conoscenza, bensì unicamente nella volontà. È proprio perché solo la volontà è indistruttibile, mentre l'intelletto non lo è, che tutte le religioni e le filosofie riconoscono un compenso nell'eternità solo per le virtù della volontà e non per quelle dell'intelletto, o della testa.

Quel che segue sarà utile per spiegare questa considerazione. La volontà, che costituisce il nostro essere in sé, ha una natura semplice: vuole solamente, e non conosce niente. Il soggetto del conoscere è invece un fenomeno secondario, prodotto dall'oggettivazione della volontà: è il punto di unificazione della sensibilità del sistema nervoso, il fuoco – potremmo dire – nel quale convergono | i raggi dell'attività di tutte le parti del cervello. Deve dunque perire insieme a quest'ultimo. Nell'autocoscienza esso, in quanto è l'unico principio conoscente, si trova di fronte alla volontà come suo spettatore e, sebbene sia sbocciato da essa, la riconosce tuttavia come qualcosa di diverso da sé, come una realtà estranea, e dunque solo empiricamente, nel tempo, frammentariamente, nel susseguirsi dei suoi impulsi e dei suoi atti, e viene a conoscenza delle sue decisioni solo a *posteriori*, e spesso in modo molto indiretto. Si spie-

572

ga così perché il nostro proprio essere sia per noi, vale a dire per il nostro intelletto, un enigma, e perché l'individuo veda se stesso come una creatura nuova e come perituro, sebbene il suo essere in sé sia sottratto al tempo, e dunque eterno. Ora, come la volontà non conosce, così, per converso, l'intelletto, o il soggetto della conoscenza, può solo conoscere, ma non può in alcun modo volere. Questo può essere dimostrato anche sul piano fisico, con la circostanza che, come si è già detto nel secondo libro citando Bichat<sup>56</sup>, le diverse emozioni scuotono direttamente tutte le parti dell'organismo<sup>57</sup> e ne disturbano le funzioni, eccezion fatta per il cervello, il quale ne può essere affetto tutt'al più mediatamente, vale a dire in conseguenza precisamente di quei disturbi (*De la vie et de la mort*, art. 6, § 2)<sup>58</sup>. Segue però da ciò che il soggetto del conoscere, per sé e in quanto tale, non può prendere parte o interessarsi a nulla, e invece l'essere o il non-essere di ogni cosa, anzi, persino di se stesso, gli è indifferente. Ora, perché mai questo essere incapace di interesse dovrebbe essere immortale? Esso ha fine insieme al fenomeno temporale della volontà, vale a dire insieme all'individuo, proprio come con esso si era generato. Esso è la lanterna che, dopo aver svolto il suo compito, viene spenta. L'intelletto, come il mondo intuitivo che esiste solamente in esso, è mero fenomeno; ma la finitezza dell'uno e dell'altro non intacca ciò di cui essi sono il fenomeno. L'intelletto è funzione del sistema nervoso cerebrale; ma quest'ultimo, come il resto del corpo, è l'oggettività della volontà. L'intelletto dipende perciò dalla vita corporea dell'organismo; quest'ultimo dipende però a sua volta dalla volontà. Il corpo organico può dunque in un certo senso essere considerato come l'intermediario tra la volontà e l'intelletto, sebbene esso sia propriamente solo la volontà stessa che si rappresenta spazialmente nell'intuizione dell'intelletto. Morte e nascita sono il continuo | rinnovamento della coscienza della volontà, la quale in sé è senza fine e senza principio e che è la sola che costituisce, per così dire, la sostanza dell'esistenza (un rinnovamento di questo genere porta però con sé ogni volta una nuova possibilità di negazione della volontà di vivere). La coscienza è la vita del soggetto del conoscere, o del cervello, e la morte la sua fine. Per questo la

573

<sup>56</sup> [Cfr. *supra*, cap. 19, pp. 268 sgg., e cap. 20, pp. 323 sgg.]

<sup>57</sup> [*Supplementi* 1930, tomo II, p. 517, omette «direttamente».]

<sup>58</sup> [M. F. X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Parte prima, art. VI, § 2, Brosson, Gabon et Cie., Paris 1805<sup>3</sup>; ora in GF, Paris 1994, pp. 100 sgg.]

coscienza è finita, sempre nuova, e incomincia ogni volta daccapo. La volontà solamente permane; d'altra parte è solo ad essa che il permanere sta a cuore, poiché essa è la volontà di vivere. Al soggetto conoscente di per sé non sta a cuore nulla. E tuttavia l'una e l'altro sono congiunti nell'io. – In ogni essere animale la volontà ha acquisito un intelletto, il quale è la luce con cui essa persegue i propri scopi. – Detto per inciso, il timore della morte può anche in parte essere dovuto al fatto che la volontà individuale è così riluttante a separarsi dal proprio intelletto, che le è stato assegnato dal corso della natura e che è la sua guida e la sua guardia, da quell'intelletto senza di cui essa sa di essere cieca e indifesa.

Con quel che abbiamo esposto si accorda infine anche quell'esperienza morale quotidiana che c'insegna che solamente la volontà è reale, mentre i suoi oggetti, in quanto condizionati dalla coscienza, sono solo manifestazioni fenomeniche, solo schiuma e vapore, come il vino che Mefistofele mesce nella cantina di Auerbach; vale a dire che anche noi, dopo ogni piacere dei sensi, diciamo: «Eppure m'era parso di bere vino vero»<sup>59</sup>.

Il terrore che suscita in noi la morte dipende per la maggior parte dalla falsa apparenza che con essa l'io scompaia e il mondo rimanga. È vero piuttosto il contrario: il mondo scompare, mentre invece il nocciolo più profondo dell'io, il sostegno e l'artefice di quel soggetto, nella cui rappresentazione solamente il mondo aveva la propria esistenza, perdura. Con il cervello l'intelletto perisce e, con esso, perisce il mondo oggettivo, che ne è la mera rappresentazione. Che un mondo analogo, prima e dopo, viva e fluttui in altri cervelli, in relazione all'intelletto che scompare è indifferente. – Se perciò la realtà autentica non stesse nella volontà e se quella che si estende al di là della morte non fosse l'esistenza morale, allora, dato che l'intelletto, e il suo mondo con esso, si spegne, l'essenza delle cose in generale non sarebbe altro che una successione infinita di sogni brevi e foschi, privi di connessione reciproca: la permanenza della natura priva di conoscenza, infatti, sussiste solamente nella rappresentazione temporale di quella conoscente. Il tutto verrebbe allora a coincidere con uno spirito del mondo che per lo più sogna sogni assai foschi e opprimenti, senza fine e senza scopo.

Ora, quando un individuo sperimenta la paura della morte, si verifica propriamente uno strano, anzi, ridicolo spettacolo in cui

<sup>59</sup> [«Mir deutchte doch, als tränk ich Wein» (J. W. GOETHE, *Faust*, I, 2334; trad. it. di F. Fortini, Mondadori, Milano 1980<sup>4</sup>, pp. 190-91).]

574

il signore dei mondi, che con il suo essere riempie il tutto, e grazie al quale solamente tutto ciò che è ha la propria esistenza, si perde d'animo e teme di perire, di sprofondare nell'abisso del Nulla eterno; laddove, in verità, il tutto è pieno di lui e non si dà alcun luogo nel quale egli non sia, alcun essere nel quale egli non viva, dato che non è l'esistenza a sostenerlo, ma è invece lui a sostenere l'esistenza. Eppure<sup>60</sup> è lui che si perde d'animo nell'individuo tormentato dall'angoscia della morte, e ciò perché subisce l'inganno prodotto dal *principium individuationis*, che gli fa credere che la sua esistenza sia limitata a quella dell'essere che ora sta morendo: questo inganno fa parte del sogno straziante del quale è divenuto preda in quanto volontà di vivere. Ma a colui che sta morendo si potrebbe dire: «Tu stai cessando di essere qualcosa che avresti fatto meglio a non diventare mai».

Sino a quando non si verifica alcuna negazione di quella volontà, quel che di noi la morte lascia indietro è il germe e il nocciolo di un'esistenza del tutto diversa, nella quale si ritrova un nuovo individuo, così fresco e originario che si mette stupito a meditare su se stesso. Di qui la propensione a entusiasinarsi e a sognare che è tipica dei giovani nobili nel tempo in cui questa coscienza fresca si è sviluppata compiutamente. Quel che il sonno è per l'individuo, la morte lo è per la volontà come cosa in sé. Per quest'ultima sarebbe insopportabile continuare all'infinito, senza vero profitto, con le stesse azioni e le stesse sofferenze, se le rimanesse il ricordo e l'individualità. Essa se ne sbarazza – è questo il Lete – e, rigenerata dal sonno della morte e dotata di un altro intelletto, si ripresenta come un nuovo essere: «A nuove rive invita un giorno nuovo»!<sup>61</sup>.

In quanto volontà di vivere che afferma se stessa, l'uomo ha la radice della propria esistenza nella specie. Per questo la morte è dunque la perdita di un'individualità e l'acquisizione di un'altra, e conseguentemente è una trasformazione dell'individualità sotto la | guida esclusiva della propria volontà. Solamente in essa, infatti, si trova la forza eterna che è stata in grado di produrre la sua esistenza con il suo io, ma che, in considerazione della natura di quest'ultimo, non è in grado di mantenerlo. Giacché la morte è il *démenti*<sup>62</sup> che l'essenza (*essentia*) di ciascuno riceve nel suo pre-

<sup>60</sup> [Supplementi 1930, tomo II, p. 518, traducendo «dunque» trascura il valore di «dennoch».]

<sup>61</sup> [«Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag» (J. W. GOETHE, *Faust*, I, 701; trad. it. cit., pp. 56-57).]

<sup>62</sup> [La smentita.]

tendere all'esistenza (*existentia*), il prodursi di una contraddizione che si trova in ogni esistenza individuale:

Giacché nulla  
c'è che nasca e non meriti  
di finire disfatto<sup>63</sup>.

Tuttavia questa stessa forza, ossia la volontà, ha a disposizione un numero infinito proprio di queste esistenze, ciascuna con il proprio io, le quali però diverranno a loro volta altrettanto vane e transitorie. Ora, dato che ciascun io ha la propria coscienza separata, quell'infinità di coscienze, in riferimento ad esso, non è diversa da una sola di esse. – Da questo punto di vista non mi sembra casuale che *aevum*, αἰών, significhi insieme sia la durata di una vita individuale sia un tempo infinito: di qui si può dunque intuire, sia pure indistintamente, che in sé e in ultima analisi si tratta della stessa cosa; ragion per cui, propriamente, non c'è alcuna differenza che io esista solo per la durata della mia vita, o che esista per un tempo infinito.

Non c'è dubbio però che non possiamo raggiungere una rappresentazione compiuta di tutto quel che s'è detto prescindendo del tutto dai concetti di tempo; eppure quando ci si occupa della cosa in sé, essi dovrebbero essere esclusi. Solo che uno dei limiti insuperabili del nostro intelletto consiste nell'impossibilità di spogliarsi del tutto di questa, che è la prima e la più immediata forma di tutte le sue rappresentazioni, per poter operare poi senza di essa. Perciò noi ci imbattiamo qui certamente in una sorta di metempsicosi, pur con la notevole differenza che essa non riguarda la ψυχή nella sua interezza, ossia l'essere c o n o s c e n t e, bensì solamente la v o l o n t à; scompaiono in questo modo così tante assurdità che accompagnano la dottrina della metempsicosi, e abbiamo inoltre coscienza del fatto che la forma del tempo interviene qui solo in quanto inevitabile adeguamento alla limitatezza del nostro intelletto. Se ora ricorriamo all'aiuto del fatto, che discuteremo nel capitolo 43, che il carattere, vale a dire la volontà, lo si eredita dal padre, e l'intelletto invece dalla madre, allora potremo capire come sia del tutto coerente con il nostro modo di vedere che la volontà | dell'uomo, in sé individuale, si separi con la morte dall'intelletto che abbiamo ricevuto alla nascita dalla madre e acquisisca un nuovo intelletto, adeguato alla sua conformazione, la quale adesso, guidata dal corso

<sup>63</sup> [«Denn alles, was entsteht, | ist wert, daß nichts entstünde» (J. W. GOETHE, *Faust*, I, 1339-40; trad. it. cit., pp. 102-3).]

del mondo, che è assolutamente necessario e in armonia con essa, si è modificata. Grazie a questo nuovo intelletto, essa diventa un essere nuovo che non ha alcun ricordo di un'esistenza precedente, dato che l'intelletto, il solo che abbia la capacità di ricordare, è la parte mortale, o la forma, mentre la parte eterna, la sostanza, è la volontà. Ne segue che per designare questa dottrina la parola palingenesi è più corretta di metempsirosi. Queste continue rinascite costituiscono dunque i sogni di vita di una volontà in sé indistruttibile, che si susseguono sino a quando essa, istruita e migliorata da così tante e diverse conoscenze che si sono succedute in forme sempre nuove, non riesca a togliere se stessa<sup>64</sup>.

Questo modo di vedere si accorda anche con la dottrina autentica del buddismo – la dottrina esoterica, per così dire – che abbiamo imparato a conoscere grazie alle ricerche più recenti, in quanto essa non insegna la metempsirosi, bensì una peculiare forma di palingenesi che s'appoggia su di una base morale, e la espone e illustra con grande profondità di pensiero; lo possiamo desumere dall'eccellente e notevolissima esposizione della questione che si trova nel *Manual of Buddhism* di Spence Hardy, alle pp. 394-96 (da confrontare con le pp. 429, 440 e 445 dello stesso libro)<sup>65</sup>, della quale si trovano conferme nella *Prabodh Chandro Daya* curata dal Taylor (London 1812, p. 35)<sup>66</sup>; se ne trovano pure nel *Burmese empire* di Sangermano, p. 6<sup>67</sup>, come anche nelle *Asiatic Researches*, vol. VI, p. 179, e vol. IX, p. 256. Anche l'assai utile compendio tedesco del buddismo steso da Köppen<sup>68</sup> si esprime correttamente a proposito di questo punto. Per la gran massa dei buddisti, tuttavia, questa dottrina è troppo sottile, ed è per questo che si insegna loro appunto il più agevole surrogato della metempsirosi.

Del resto non si può non tener conto che persino ragioni di carattere empirico parlano a favore di una palingenesi di questo genere.

<sup>64</sup> [Su questo punto, in relazione alla dottrina buddista, cfr. M. GERHARD, *Metempsychose und Palingenese. Begriffsgeschichte und Begriffsaneignung in Schopenhauers Buddhismusrezeption*, in *Arthur Schopenhauer und die Philosophie Asiens*, a cura di M. Kofler, Harrassowitz, Wiesbaden 2008, pp. 47-77.]

<sup>65</sup> [Cfr. R. SPENCE HARDY, *A Manual of Buddhism in Its Modern Development* («Manuale del buddismo nel suo sviluppo moderno»), Partridge and Oakey, London 1853 (ora Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1967).]

<sup>66</sup> [Cfr. *supra*, cap. I, p. 26, nota 30.]

<sup>67</sup> [Cfr. *A description of the Burmese Empire, compiled chiefly from native documents by the rev. Father Sangermano and translation from his ms. by William Tandy, Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland*, Allen and Co., London 1833.]

<sup>68</sup> [Cfr. C. F. KÖPPEN, *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung* («La religione del Buddha e le sue origini»), 2 voll., Schneider, Berlin 1857-59.]

Infatti una connessione tra la nascita degli esseri che si affacciano alla vita e la morte di quelli che l'abbandonano sussiste effettivamente: essa si mostra nella grande fecondità che si sviluppa nel genere umano come conseguenza di epidemie catastrofiche. Quando, nel XIV secolo, la morte nera aveva spopolato la maggior parte del vecchio | mondo, nel genere umano si è manifestata una fertilità davvero fuori dell'ordinario, e i parti gemellari si sono fatti molto frequenti; assai singolare è stata, in questo caso, la circostanza che nessuno dei bambini nati in questo periodo abbia messo la dentatura completa: la natura, affaticata, è stata dunque parsimoniosa nei particolari. È quel che racconta F. SCHNURRER, nella sua *Cronaca delle epidemie*<sup>69</sup>. Anche CASPER, *La probabile durata della vita umana*, 1835<sup>70</sup>, conferma il principio secondo il quale, in una popolazione data, l'influenza più decisiva sulla durata della vita e sulla mortalità ce l'ha il numero delle nascite, in quanto quest'ultimo va sempre di pari passo con la mortalità: così che sempre e dappertutto i decessi e le nascite aumentano e diminuiscono in modo proporzionale, circostanza questa che Casper prova al di là di ogni dubbio per mezzo di prove accumulate in molti paesi e nelle loro diverse province<sup>71</sup>. Eppure è impossibile che vi sia un nesso casuale di ordine fisico tra la mia morte precoce e la fertilità del letto nuziale di qualcun altro, o viceversa. Qui dunque il metafisico si presenta innegabilmente e in modo sbalorditivo come il fondamento esplicativo immediato del fisico. È vero che ogni essere appena nato fa il suo ingresso nella nuova esistenza pervaso di freschezza e di gioia e gode di essa come di un dono, ma non ci sono doni, né ce ne possono essere. La freschezza della sua esistenza è pagata al prezzo della vecchiaia e della morte di un'altra esistenza che è scomparsa ma che conteneva il germe indistruttibile dal quale è scaturita quella nuova: esse sono un solo essere. Se si riuscisse a stabilire quale sia il ponte che le unisce, si sarebbe indubbiamente trovata la soluzione di un difficile enigma.

La grande verità qui formulata, a ogni modo, non è mai stata totalmente sconosciuta, sebbene non la si sia potuta ricondurre

<sup>69</sup> [Cfr. F. SCHNURRER, *Chronik der Seuchen, in Verbindung mit den gleichzeitigen Vorgängen in der physischen Welt und in der Geschichte des Menschen*, Osiander, Tübingen 1823-25.]

<sup>70</sup> [Cfr. J. L. CASPER, *Die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen, in den verschiedenen bürgerlichen und geselligen Verhältnissen, nach ihren Bedingungen und Hemmnissen untersucht*, Dümmler, Berlin 1835. Johann Ludwig Casper (1796-1864) fu professore di Medicina a Berlino.]

<sup>71</sup> [Supplementi 1930, tomo II, p. 521, omette tutta l'ultima parte, con il riferimento a Casper.]



al suo significato preciso e corretto, cosa che è possibile solo grazie alla dottrina del primato e dell'essenza metafisica della volontà e della natura secondaria, meramente organica dell'intelletto. Vediamo infatti che la dottrina della metempsicosi, che risale ai tempi piú remoti e piú nobili dell'umanità, è sempre diffusa sulla terra, in quanto costituisce la credenza della grande maggioranza del genere umano, anzi, propriamente, la dottrina di tutte le religioni, eccezion fatta per quella ebraica e per le due che sono derivate da essa; tuttavia, come abbiamo già ricordato, è nel buddismo che la troviamo espressa nel modo piú sottile e piú vicino alla verità. | Mentre dunque i cristiani si consolano con l'idea di rivedersi in un altro mondo, nel quale ci si ritrova nell'interezza della propria persona e ci si riconosce subito, in quelle altre religioni, sebbene senza saperlo, ci si sta già reincontrando adesso; vale a dire che nel ciclo delle nascite e in forza delle metempsicosi, o palingenesi, le persone con le quali abbiamo una relazione stretta o che entrano in contatto con noi adesso rinasciranno contemporaneamente a noi anche alla prossima nascita e avranno nei nostri confronti relazioni e sentimenti identici, o quanto meno analoghi, a quelli che hanno adesso, siano essi di natura amichevole o di natura ostile (si veda per esempio il *Manual of Buddhism* di Spence Hardy, p. 162)<sup>72</sup>. Il riconoscersi si limita ovviamente in questo caso a un'impressione confusa, a un ricordo che non si riesce a condurre chiaramente alla coscienza e che allude a una lontananza infinita; fa eccezione però il Buddha stesso, il quale ha il privilegio di riconoscere distintamente le nascite precedenti proprie e degli altri, come viene narrato negli *Jātaḱa*<sup>73</sup>. Nei fatti, a ogni modo, se nei momenti favorevoli si riesce a guardare in modo puramente oggettivo alle azioni e alla condotta degli uomini nella realtà, allora ci si impone intuitivamente la convinzione che non solo esse siano e rimangano, considerando le idee (platoniche), sempre le stesse, ma anche che la generazione presente sia nel suo nocciolo autentico assolutamente e sostanzialmente identica a ciascuna di quelle che sono esistite prima di lei. La questione è solo di stabilire in che cosa consista questo nocciolo; la risposta che ad essa dà la mia dottrina è nota. La sopra menzionata convinzione intuitiva si può pensare come scaturita dal fatto che le lenti moltiplicatrici,

<sup>72</sup> [Cfr. *supra*, p. 642, nota 65.]

<sup>73</sup> [Gli *Jātaḱa* raccolgono numerose narrazioni leggendarie relative alle precedenti nascite del Buddha, le quali «illustrano il profondo amore e la compassione dimostrati dal Buddha nelle sue vite anteriori» (RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana* cit., vol. I, p. 424).]

tempo e spazio, abbiano temporaneamente operato a intermittenza. – Quanto all'universalità della credenza nella metempsicosi, O b r y , a p. 13 del suo eccellente volume *Du Nirvana Indien*<sup>74</sup>, dice con ragione: «Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie» (Ths. Burnet<sup>75</sup>, in Beausobre<sup>76</sup>, *Histoire du Manichéisme*, vol. II, p. 391)<sup>77</sup>. Insegnata già nei *Veda*, come in tutti i libri sacri dell'India, la metempsicosi, come è ben noto, costituisce il nucleo del brahmanesimo e del buddismo, e predomina perciò ancora adesso in tutta l'Asia non islamizzata, vale a dire in piú di metà dell'intero | genere umano, dove si presenta come una convinzione solidissima e capace di esercitare un'influenza pratica incredibilmente forte. Essa è stata anche la credenza degli Egizi (Erodoto, II, 123), dai quali la ricevettero con entusiasmo Orfeo, Pitagora e Platone; ad essa però si attennero fermamente soprattutto i Pitagorici. Che venisse insegnata anche nei misteri dei Greci risulta inconfontabilmente dal nono libro delle *Leggi* di Platone (pp. 38 e 42 dell'edizione Bip.)<sup>78</sup>. N e m e s i o (*De natura hominum*, cap. II) dice addirittura: «Κοινή μὲν οὖν πάντες Ἕλληνας, οἱ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἀπόφηνάμενοι, τὴν μετσωμάτωςιν δογματίζουσι» (*Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem stauerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt*)<sup>79</sup>. Anche l'*Edda*, in modo par-

579

<sup>74</sup> [Cfr. J.-B.-F. OBR Y, *Du Nirvana indien, ou De l'affranchissement de l'âme après la mort, selon les Brabamanes et les Bouddhistes*, Duval et Hermet, Amiens 1856, p. 13.]

<sup>75</sup> [Il teologo Thomas Burnet (1635-1715).]

<sup>76</sup> [Il teologo protestante Isaac de Beausobre (1655-1738) pubblicò la sua *Histoire du manichéisme* nel 1739.]

<sup>77</sup> [«Questa vecchia credenza ha fatto il giro del mondo ed era talmente diffusa nell'antichità che un dotto anglicano ebbe a giudicarla priva di padre, di madre e di genealogia» (TH. BURNET, in I. DE BEAUSOBRE, *Histoire critique du Manichee et du Manicheise* («Storia critica dei Manichei e del Manicheismo»), Federic Bernard, Amsterdam 1734-39; ristampa anastatica, Zentralantiquariat, Leipzig 1970, vol. II, p. 391). Il tutto Schopenhauer lo legge nel volume di J.-B.-F. OBR Y, *Du Nirvana Indien, ou de l'affranchissement de l'âme après la mort, selon les Brabamanes et les Bouddhistes*, Duval et Hermet, Amiens 1856.]

<sup>78</sup> [Cfr. PLATONE, *Leggi*, IX, 870d-e. Qui, facendo esplicito riferimento alla «religione dei misteri», Platone, a proposito di crimini efferati come l'omicidio, scrive che per essi «ci aspetta un giudizio nell'Ade e poi quando si ritorna sulla terra si deve scontare la pena secondo la legge di natura che impone a ciascuno di subire quello che ha fatto, sì che per lo stesso destino gli toccherà di morire alla vita di allora per mano d'altri» (in ID., *Tutti gli scritti* cit., p. 1661).]

<sup>79</sup> [«La credenza nella migrazione dell'anima da un corpo all'altro è dunque comune a tutti i Greci, i quali ritenevano che essa fosse immortale» (NEMESIO, *De natura hominis, graece et latine*, ed. Ch. Fr. Matthaei, Gebauer, Halae 1802, p. 40). Si tratta del filosofo Emeseio (IV-V secolo), vescovo di Emesa.]

ticolare nella *Volüpsa*<sup>80</sup>, insegna la metempsicosi. La quale è stata anche alla base della religione druidica (Cesare, *De bello gallico*, VI<sup>81</sup> – A. Pictet, *Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne*, 1856<sup>82</sup>). Persino i Bohrahs, una setta maomettana dell'Indostan della quale ci informa diffusamente Colebrooke<sup>83</sup> nelle *Asiatic Researches*, vol. VII, pp. 336 sgg., credono nella metempsicosi e si astengono di conseguenza dalle carni di qualsiasi genere. Anche tra gli Indiani d'America e i popoli negri, e persino tra gli Australiani, si trovano tracce di questa credenza, come si evince dal resoconto dettagliato che il «Times» del 29 gennaio 1841 ha dato dell'esecuzione di due aborigeni australiani condannati a morte per incendio doloso e omicidio. Vi si legge infatti quanto segue: «Il piú giovane di loro andò incontro con animo caparbio e determinato al proprio destino che, come si capí, era consacrato alla vendetta; dall'unica espressione intellegibile di cui egli si serví, infatti, risultò che egli sarebbe risorto come “uomo bianco”<sup>84</sup>, ed era questo a dargli tutta quella determinazione». Anche in un libro di U n g e w i t t e r<sup>85</sup>, *Il continente Australia* (1853), si racconta che i Papua della Nuova Olanda consideravano i bianchi come i loro parenti ritornati al mondo. Da tutto questo risulta che la credenza nella metempsicosi si presenta come un convincimento che nell'uomo è naturale, ove egli rifletta senza pregiudizi. Essa sarebbe perciò effettivamente ciò che Kant afferma falsamente delle sue tre presunte idee della ragione, vale a dire un prodotto naturale della ragione umana risultante dalle forme proprie di quest'ultima; e dove questa credenza non si ritrova è solo perché religioni positive diverse l'hanno soppiantata. Ho anche osservato che essa risulta subito

580

<sup>80</sup> [L'*Edda* – composta tra il IX e il XIII secolo – è la piú grande raccolta poetica della letteratura scandinava (la sua materia epica e mitologica, tra le altre cose, venne ripresa in Germania nel ciclo dei Nibelunghi). Di essa fa parte la *Volüpsa* («Profezia della Veggenta»), che racconta l'origine dell'universo e la storia degli dèi.]

<sup>81</sup> [Cfr. GIULIO CESARE, *De bello gallico*, VI, 14: «Il principale loro [dei Druidi] insegnamento è l'immortalità dell'anima e la sua migrazione, dopo la morte, da un corpo all'altro; essi ritengono che questa dottrina, eliminato il timore della morte, sia il piú grande incitamento al valore» (trad. it. Rizzoli, Milano 1987, p. 227).]

<sup>82</sup> [Cfr. A. PICTET, *Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne, ou la Doctrine des bardes gallois du moyen âge sur Dieu, la vie future et la transmigration des âmes*, testo originale, traduzione e commento, Genève 1856.]

<sup>83</sup> [Cfr. H. T. COLEBROOKE, *On the course of the Ganges through Bengal*, in «Asiatic Researches», VII, 1803.]

<sup>84</sup> [In realtà il tedesco ha qui «ein weißer Kerl», che richiederebbe un accento spreghiativo che l'italiano non riesce a rendere (eccessiva mi è parsa la soluzione di *Supplementi* 1930, tomo II, p. 523, che traduce «un diavolo bianco».)]

<sup>85</sup> [F. H. UNGEWITTER, *Der Welttheil Australien*, Palm und Enke, Erlangen 1853.]

comprensibile anche a chi ne senta parlare per la prima volta. Basta vedere con quanta serietà persino Lessing la difende negli ultimi sette paragrafi della sua *Educazione del genere umano*<sup>86</sup>. Anche Lichtenberg, nella sua *Autobiografia*, dice: «Non mi posso liberare dal pensiero che, prima di nascere, ero morto»<sup>87</sup>. E persino H u m e, cosí esageratamente empirico, nel suo saggio scettico sull'immortalità, a p. 23, dice: «The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to»<sup>88</sup>. A opporsi a questa credenza, diffusa in tutto il genere umano ed evidente tanto agli intellettuali quanto al popolo, è l'ebraismo, insieme alle due religioni che da esso derivano, in quanto insegnano che l'uomo è stato creato dal nulla, lasciandogli poi il difficile compito di connettere tale insegnamento con la credenza in una durata infinita *a parte post*. Esse sono certamente riuscite, col ferro e col fuoco, a rimuovere dall'Europa e da una parte dell'Asia quell'originaria credenza consolatrice dell'umanità; quanto a lungo, a ogni modo, è ancora incerto<sup>89</sup>. Quanto questa operazione sia stata difficile, comunque, lo testimonia la storia della Chiesa delle origini: la maggior parte degli eretici, per esempio i simonisti, i basilidiani, i valentiniani, i marcioniti, gli gnostici e i manichei, era attaccata proprio a quella credenza originaria. Gli stessi Ebrei si sono in parte imbattuti in essa, come riferiscono Tertulliano<sup>90</sup> e Giustino (nei suoi dialoghi)<sup>91</sup>. Nel *Talmud* si racconta di come l'anima di

<sup>86</sup> [Cfr. G. E. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Christian Friedrich Voß und Sohn, Berlin 1780. Lo si legge ora in *id.*, *Werke und Briefe*, vol. X. *Werke* 1778-1781, a cura di A. Schilson e A. Schmitt, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 2001. In traduzione italiana cfr. *L'educazione del genere umano*, a cura di F. Canfora, Laterza, Bari 1951.]

<sup>87</sup> [Cfr. G. C. LICHTENBERG, *Vermischte Schriften nach dessen Tode aus den hinterlassenen Papieren gesammelt und herausgegeben von L. C. Lichtenberg und F. Kries*, Johann Christian Dieterich, Göttingen 1800-802, vol. I, p. 32.]

<sup>88</sup> «La metempsicosi è perciò il solo sistema di questo genere al quale la filosofia possa prestare ascolto». – Questo saggio postumo si trova negli *Essays on suicide and the immortality of the soul, by the late David Hume* («Saggi sul suicidio e l'immortalità dell'anima nel tardoHume»), James Decker, Basil 1799. Questa ristampa, pubblicata a Basilea, ha salvato dalla distruzione quelle due opere di uno dei maggiori pensatori e scrittori inglesi, dopo che nella loro patria, in conseguenza della stupida e oltremodo spregevole bigottaria che l'Impero, erano state soppresse per l'intervento di una pretaglia potente e impudente, a perenne vergogna dell'Inghilterra. Sono due ricerche del tutto spassionate, freddamente razionali, intorno alle due questioni sopra menzionate.

<sup>89</sup> [L'ultima parte viene omessa in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 524.]

<sup>90</sup> [Quinto Settimio Tertulliano (160-230 d.C.), uno dei piú grandi scrittori cristiani dei primi secoli.]

<sup>91</sup> [L'opera di Giustino (100-66 d.C. circa) alla quale Schopenhauer si riferisce è il *Dialogus cum Tryphone Judaeo*. Se ne vedano l'edizione curata da M. Marcovich (De Gruyter,

581 Abele sia passata dapprima nel corpo di Seth e poi in quello di Mosè. C'è persino un passo biblico (Matteo, 16, 13-14)<sup>92</sup> che acquista un | senso ragionevole solo se assumiamo che sia stato scritto alla luce della presupposizione del dogma delle metempsicosi<sup>93</sup>. Certamente Luca, che riporta a sua volta il passo (9, 18-20), aggiunge queste parole: «ὅτι προφῆτες τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη»<sup>94</sup>, attribuendo così ai Giudei la supposizione che un antico profeta abbia potuto resuscitare davvero in carne e ossa; il che, dato che sapevano bene che il suo corpo giaceva nella tomba già da sei-settecento anni, e che conseguentemente da lungo tempo si era ridotto in polvere, sarebbe stata una palese assurdità. Il cristianesimo, d'altra parte, al posto della trasmigrazione delle anime e dell'espiazione, grazie ad essa, di tutti i peccati commessi in una vita antecedente, ha introdotto la dottrina del peccato originale, vale a dire l'idea di un'espiazione per il peccato di un altro individuo. Entrambe le dottrine identificano dunque, ed effettivamente con un'inclinazione di carattere morale, la persona presente con una esistita in passato: la dottrina della trasmigrazione delle anime lo fa in modo immediato, quella del peccato originale in modo indiretto.

La morte è il grande ammonimento che la volontà di vivere, e più esattamente l'egoismo che ad essa è essenziale, ricevono dal corso della natura, e la si può concepire come una punizione per la nostra

\* *La morte dice: tu sei il prodotto di un atto che non avrebbe dovuto aver luogo: per cancellarlo, perciò, tu devi morire.*      esistenza<sup>95</sup>. Essa è lo scioglimento doloroso del nodo che la generazione aveva stretto con la volontà e

la distruzione violenta, che irrompe dall'esterno, dell'errore fondamentale del nostro essere: la grande disillusione. Siamo, in fondo, qualcosa che non dovrebbe esistere: per questo cessiamo di essere. – L'egoismo consiste propriamente nel fatto che l'uomo circoscrive ogni realtà alla sua propria persona, in quanto s'immagina di esistere solamente in essa e non nelle altre. La morte gli impartisce la lezione migliore, in quanto sopprime questa sua persona, così che l'essenza dell'uomo, che è la sua volontà, d'ora in avanti vive solo in altri in-

Berlin 1997) e la traduzione italiana a cura di G. Visona, *Dialogo con Trifone*, Edizioni Paoline, Milano 1988.]

<sup>92</sup> [Non 13-15, come indica *Supplementi* 1930, tomo II, p. 524.]

<sup>93</sup> [Ecco il passo in questione: «Venuto poi Gesù nelle parti di Cesarea di Filippo, interrogò i suoi discepoli dicendo: "Gli uomini chi dicono che sia il Figlio dell'uomo?" Ed essi risposero: "Alcuni Giovanni Battista, altri Elia, altri ancora Geremia o uno dei profeti» (*La Bibbia concordata. Nuovo Testamento* cit., p. 47).]

<sup>94</sup> [«Che è risuscitato qualcuno degli antichi profeti» (Luca, 9, 18-20; trad. it. *ibid.*, p. 176).]

<sup>95</sup> [*Supplementi* 1930, tomo II, p. 524, omette la nota.]

dividui, mentre il suo intelletto, che apparteneva solo al fenomeno, vale a dire al mondo come rappresentazione, ed era la mera forma del mondo esterno, continua a esistere ancora appunto nell'essere rappresentativo, vale a dire nell'essere o g g e t t i v o delle cose in q u a n t o t a l i; quindi, parimenti, solo nell'esistenza di quello che è oggi il mondo esterno. Tutto il suo io vive dunque d'ora in avanti solo in ciò che egli ha sinora considerato come non-io, giacché viene a mancare la differenza tra esterno | e interno. Rammentiamoci ora del fatto – del quale ho discusso con ampiezza nel mio scritto per il concorso sul fondamento della morale<sup>96</sup> – che la persona migliore è quella che riduce al minimo la differenza tra sé e gli altri e non considera questi ultimi come un assoluto non-io, mentre per la persona cattiva questa differenza è notevole, anzi, assoluta.

Segue da quanto sopra che il grado secondo il quale la morte può essere considerata come l'annientamento dell'uomo è proporzionale all'entità di questa differenza. Se noi però prendiamo le mosse dal fatto che la differenza tra fuori-di-me e in-me, in quanto è una differenza spaziale, ha un fondamento solo nel fenomeno e non nella cosa in sé, e che dunque non è in alcun modo reale, allora nella privazione della nostra individualità personale vedremo solo la perdita di un fenomeno, ossia una perdita soltanto apparente. Per quanta realtà quella differenza possa anche avere nella coscienza empirica, ciononostante, da un punto di vista metafisico, gli asserti che dicono «Io perisco, ma il mondo perdura», e «Il mondo perisce, ma io perduro» non sono, nella sostanza, autenticamente diversi.

Oltre a tutto questo, però, la morte è la grande occasione di non essere più io: beato colui che ne approfitta! Durante la vita la volontà dell'uomo è priva di libertà: sulla base del suo carattere immutabile, il suo agire si sviluppa secondo necessità seguendo la concatenazione dei motivi. Ora, però, ciascuno conserva nella propria memoria davvero molte cose che ha fatto e delle quali è insoddisfatto. Supponiamo che egli continui a vivere per sempre: in questo caso, in forza dell'immodificabilità del carattere, si troverebbe anche a continuare ad agire sempre nello stesso modo. Egli, di conseguenza, deve cessare di essere ciò che è, per poter rinascere rinnovato e diverso dal germe del suo essere. La morte scioglie perciò quei legami, e la volontà torna a essere libera; è infatti nell'esse, non nell'operar<sup>97</sup> che si trova la libertà: «Findi-

<sup>96</sup> [Si veda in particolare il § 16 de *Il fondamento della morale*.]

<sup>97</sup> [Nell'essere, non nell'agire.]

tur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescent»<sup>98</sup> è un detto assai famoso dei *Veda*, che tutti i Vedanti ripetono frequentemente<sup>99</sup>. Quello del morire è l'istante in cui ci si libera dall'unilateralità di un'individualità | che non costituisce il nucleo più profondo del nostro essere, ma che deve piuttosto essere considerata come una sorta di aberrazione di esso: la libertà vera, originaria, fa nuovamente la sua comparsa in questo istante, il quale, nel senso chiarito, può essere considerato come una *restitutio in integrum*<sup>100</sup>. Sembrano derivare da questo la pace e la tranquillità che si riscontrano sul volto della maggior parte dei defunti. Tranquilla e serena è, di regola, la morte<sup>101</sup> di ogni brava persona; ma morire di buon grado, aver piacere di morire, morire con gioia è privilegio del rassegnato, di colui che rinuncia e dice no alla volontà di vivere. Solo costui, infatti, vuole morire *d a v v e r o*, e non in modo meramente *a p p a r e n t e*, e, di conseguenza, non ha bisogno e non chiede che la sua persona continui a vivere. Rinuncia di buon grado all'esistenza come la conosciamo noi: quel che gli tocca in sorte in luogo di essa ai nostri occhi è *n u l l a*, poiché *n u l l a* è la nostra esistenza rispetto all'altra condizione. La fede buddista la chiama *N i r v a n a*, vale a dire estinzione<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> «Si spezza il nodo del cuore, si sciolgono tutti i dubbi, si dissolvono tutte le azioni» (*Mundaka Upaniṣad*, 2, 2, 8, in *Upaniṣad*, trad. it. di C. della Casa, Utet, Torino 1983, p. 377).

<sup>99</sup> *Sancara, sive de Theologumenis Vedanticorum*, a cura di F. H. Windischmann [T. Habicht, Bonn 1833], p. 37. – *Оупнек'hat*, vol. I, p. 387 e p. 78. – COLEBROOKE, *Miscellaneous essays* [Allen, London 1837], vol. I, p. 363.

<sup>100</sup> «Restaurazione dello condizione precedente». Si tratta di una massima del diritto romano.]

<sup>101</sup> [Non «la vita», come si legge in *Mondo* 1989, p. 1402.]

<sup>102</sup> Della parola *Nirvana* sono state proposte diverse etimologie. Secondo Colebrooke (*Transactions of the Royal Asiatic Society*, vol. I, p. 566) deriva da *Wa*, soffiare, come il soffio del vento, ma, come aggettivo, significa «estinto». – Anche OBRY, *Du Nirvana Indien*, p. 3, dice: «Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre extinction, telle que celle d'un feu» [«Nirvana in sanscrito significa, alla lettera, estinzione, per esempio quella di un fuoco»]. – Secondo l'«Asiatic Journal», vol. XXIV, p. 735, la parola corretta è *Neravana*, da *nera* – senza – e *wana* – vita –, e il significato sarebbe quello di *annihilatio* [«annientamento»]. – In *Eastern Monachism*, di Spence Hardy [Partridge and Oakey, London 1850], a p. 295, Nirvana vien fatto derivare da *Wana* – desiderio peccaminoso – con la negazione *nir*. – J. J. Schmidt, nella sua traduzione della *Storia dei Mongoli orientali* [*Geschichte der Ost-Mongolen*, St. Petersburg - Leipzig 1829], a p. 307 sostiene che la parola sanscrita *Nirvana* viene tradotta nella lingua mongolica con una proposizione che significa «separato dal dolore», «sfuggito al dolore». – Secondo le lezioni tenute da questo stesso studioso presso l'Accademia di Pietroburgo, *Nirvana* è il contrario di *Samsara*, che è il mondo delle continue rinascite, del desiderio e della brama, dell'illusione dei sensi e delle forme mutevoli, il mondo del nascer, dell'invecchiare, dell'ammalarsi e del morire. – Nella lingua birmana la parola *Nirvana*, in analogia a quel che accade con le altre parole sanscrite, viene trasformata in *Nieban*, e viene tradotta con «completa scomparsa». Si veda la *Description of the Burmese empire* di Sangermano tradotta dal Tandy, Roma 1833, § 27. Nella prima edizione, quella del 1819, ho scritto anch'io *Nieban*, poiché allora si conosceva il buddismo solo attraverso insufficienti informazioni fornite dai Birmani.

## | Capitolo 42

### La vita della specie

Nel capitolo precedente abbiamo ricordato che le *i d e e* (platoniche) dei diversi gradi degli esseri, che costituiscono l'oggettivazione adeguata della volontà di vivere, si presentano nella conoscenza individuale, legata alla forma del *t e m p o*, come *s p e c i e*, vale a dire come una successione di individui simili, congiunti dal vincolo della procreazione, e che la specie è perciò l' *i d e a* (*εἶδος*, *species*) dispiegata nel tempo. Conseguentemente, l'essere-in-sé di ogni essere vivente si trova anzitutto nella specie; quest'ultima, tuttavia, esiste a sua volta solo negli individui. Ora, sebbene la volontà giunga all'autocoscienza soltanto nell'individuo, sebbene cioè essa riconosca se stessa immediatamente solo come individuo, ciononostante la coscienza profonda che, propriamente, è nella specie che il suo essere si oggettiva, si mostra nel fatto che per l'individuo le incombenze più urgenti per la specie come tale, ossia i rapporti sessuali, la procreazione e il nutrimento della prole, sono incomparabilmente più importanti e gli stanno più a cuore di qualunque altra cosa. Deriva dunque di qui, negli animali, il fatto che vadano in calore (un fenomeno della cui veemenza si trova un'eccellente descrizione della *Fisiologia* del Burdach, vol. I, §§ 247 e 257)<sup>1</sup> e nell'uomo la scrupolosa e capricciosa selezione degli altri individui per scegliere quello con il quale soddisfare l'impulso sessuale, scelta che può elevarsi sino all'amore ardente, all'esame approfondito del quale dedicherò un capitolo specifico; proprio da qui, infine, deriva l'amore smisurato dei genitori nei confronti della propria prole.

Nei supplementi al secondo libro la volontà è stata paragonata alla radice di un albero, l'intelletto alla sua chioma<sup>2</sup>; e le cose stanno così quando si considera la questione dall'interno, o psi-

<sup>1</sup> [Cfr. K. F. BURDACH, *Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft*, 6 voll., Leopold Voss, Leipzig 1826-30.]

<sup>2</sup> [Cfr. in particolare *supra*, p. 267.]

cologicamente. Dall'esterno però, o fisiologicamente, la radice è costituita dai genitali, la chioma dalla testa. È vero che non sono i genitali a occuparsi della nutrizione, ma i villi intestinali; eppure la radice non è costituita da questi ultimi, bensì dai genitali, poiché è per mezzo di essi che l'individuo si trova connesso alla specie nella quale è radicato. L'individuo infatti, dal punto di vista fisico, è un prodotto della specie, dal punto di vista metafisico è un'immagine più o meno imperfetta dell'idea, la quale, nella forma del tempo, presenta se stessa come specie. In modo conforme alla relazione qui enunciata, la massima vitalità come anche il massimo decadimento si verificano simultaneamente nel cervello e nei genitali e sono collegati tra loro. L'impulso sessuale può essere considerato come la disposizione interna dell'albero (la specie), sul quale germoglia la vita dell'individuo, come una foglia che viene nutrita dall'albero e che a sua volta contribuisce a nutrirlo; è per questo che quell'impulso è così forte e così profondamente radicato nella nostra natura. Castrare un individuo equivale a reciderlo dall'albero della specie dal quale germoglia e, così separato, a lasciare che si dissecchi: la forza della sua mente e quella del suo corpo, perciò, non potranno che deteriorarsi. – Che, una volta reso il servizio alla specie, vale a dire a fecondazione avvenuta, in ogni individuo animale segua istantaneamente il rilassamento e l'esaurimento di tutte le forze, e addirittura, nella maggior parte degli insetti, una rapida morte, ragion per cui Celso poteva dire «seminis emissio est partis animae jactura»<sup>3</sup>; che nell'uomo il venir meno della capacità di procreare indichi che l'individuo si sta ormai avvicinando alla morte; che l'utilizzo smodato di quella capacità a ogni età accorcia la vita, e che viceversa la moderazione accresca tutte le forze, soprattutto la forza muscolare, ragion per cui essa faceva parte della preparazione degli atleti greci; che la stessa moderazione possa prolungare la vita dell'insetto anche sino alla primavera successiva: tutto questo è segno che la vita dell'individuo è in fondo solo una vita presa in prestito dalla specie, e che ogni forza vitale è, per così dire, la forza della specie frenata da un argine. Questo però si spiega con il fatto che il sostrato metafisico della vita nella specie si manifesta in modo immediato, mentre nell'individuo si manifesta solo per mezzo di quest'ultima.

<sup>3</sup> [«La fuoriuscita del seme è la perdita di una parte dell'anima». Aulo Cornelio Celso fu autore di un *De medicina*, nel quale però il passo citato da Schopenhauer non si ritrova. Cfr. in ogni caso il suo *De la médecine*, testo critico, traduzione francese e commentario a cura di G. Serbat, Les Belles Lettres, Paris 1995; trad. it. *Della medicina*, Sansoni, Firenze 1990.]

Per questo in India il *lingam* è venerato con la *yoni*<sup>4</sup> come simbolo della specie e della sua immortalità e, come contrappeso alla morte, viene assegnato come attributo proprio a Shiva, la divinità che presiede alla morte.

Ma, a prescindere dal mito e dal simbolo, la veemenza dell'impulso sessuale, il vivo ardore e la profonda serietà con la quale ogni animale, e non diversamente l'uomo, persegue ciò che riguarda tale impulso testimoniano che è attraverso la funzione che serve a soddisfarlo che l'animale mostra di appartenere a ciò in cui propriamente e principalmente risiede il suo vero essere, | ossia alla specie, laddove tutte le altre funzioni e gli altri organi servono in modo immediato solo l'individuo, la cui esistenza è in fondo solo un che di secondario. Nella veemenza di quell'impulso, in cui si concentra l'intero essere dell'animale, si esprime inoltre la coscienza che l'individuo non è destinato a perdurare e che perciò deve predisporre tutto ciò che è necessario alla conservazione della specie, nella quale si trova la sua vera esistenza<sup>5</sup>.

Per chiarire quanto abbiamo detto, immaginiamoci adesso un animale in calore nell'atto della procreazione. Vediamo in esso una serietà e un ardore che non si riscontrano in nessun'altra circostanza. Ebbene, che cosa gli sta capitando? Sa forse di dover morire e che grazie a quello che adesso sta facendo nascerà un individuo, nuovo e tuttavia del tutto simile ad esso, che prenderà il suo posto? Di tutto questo non sa nulla, dato che non pensa. E tuttavia provvede a che la sua specie continui nel tempo con tanto ardore che è come se fosse al corrente di tutto. Esso è infatti consapevole di voler vivere ed esistere, ed esprime con la massima intensità questo volere attraverso l'atto della procreazione: questo è tutto ciò che in quella circostanza si inoltra nella sua coscienza. Ed è anche del tutto sufficiente a che gli esseri continuino a sussistere, appunto perché la volontà è il radicale, la conoscenza l'avventizio. È appunto per questo che la volontà non ha affatto bisogno di essere guidata dalla conoscenza, ma, non appena, nella sua originarietà, si sarà decisa, questo volere si oggettiverà subito da sé nel mondo della rappresentazione. Ora, se a volere a tal punto la vita e l'esistenza è quella forma animale determinata che ci siamo immaginati, essa allora non vorrà vita ed esistenza in generale, ma le vorrà precisamente in questa forma. È perciò la vista della propria forma nella femmina della sua specie

<sup>4</sup> [I simboli del maschile e del femminile.]

<sup>5</sup> [Non «essenza», come si legge invece in *Mondo* 1989, p. 1406.]

a eccitare la volontà dell'animale, spingendola alla procreazione. Questo suo volere, considerato dall'esterno e sotto la forma del tempo, si presenta come una forma animale di tal fatta, che si conserva per un tempo infinito attraverso la sostituzione, che si ripete di continuo, di un individuo all'altro, ossia attraverso l'alternarsi della morte e della generazione le quali, considerate in questo modo, appaiono solo come pulsazioni di quella forma (idea, εἶδος, *species*) che permane attraverso ogni tempo. La possiamo paragonare alla forza di attrazione e repulsione, il cui antagonismo consente alla materia di consistere. – Ciò che | abbiamo stabilito qui per l'animale vale anche per l'uomo; giacché, sebbene nell'uomo l'atto della procreazione sia accompagnato dalla conoscenza completa della causa finale che lo giustifica, esso tuttavia non è affatto guidato da tale conoscenza, ma scaturisce in modo immediato dalla volontà di vivere, della quale costituisce la concentrazione. Va dunque annoverato tra le azioni istintive. Giacché l'animale è guidato dalla conoscenza dello scopo nella procreazione tanto poco quanto poco lo è negli istinti produttivi; anche in essi la volontà si esprime in sostanza senza la mediazione della conoscenza, alla quale, qui come là, vengono lasciati solo i dettagli. La procreazione è in certo qual modo il più straordinario degli istinti produttivi e la sua opera è la più stupefacente fra tutte.

Queste considerazioni ci spiegano perché il desiderio sessuale possieda un carattere assai diverso da qualsiasi altro desiderio: esso non solo è il più forte, ma ha addirittura una qualità specifica più potente di qualsiasi altra. Viene ovunque tacitamente presupposto come necessario e inevitabile e non è, come gli altri desideri, una questione di gusto e di capriccio: questo desiderio costituisce infatti l'essenza stessa dell'uomo. Non c'è motivazione che sia così forte da poter essere certa di riuscire vincente se entra in conflitto con esso. È a tal punto la cosa più importante che non c'è nessun altro piacere che possa compensarci se veniamo privati del suo appagamento; a causa sua, inoltre, l'animale e l'uomo non esitano ad affrontare qualsiasi pericolo, qualsiasi lotta. Un'espressione molto ingenua di questa indole naturale è la ben nota iscrizione, decorata con il fallo, che si trova sopra la porta della *fornix*<sup>6</sup> di Pompei: «Heic habitat felicitas»<sup>7</sup>: essa era ingenua per chi entrava, ironica per chi usciva, e umoristica in se stessa. Con serietà e di-

<sup>6</sup> [Il postribolo.]

<sup>7</sup> [«Qui abita la felicità».]

gnità, viceversa, il potere sovrabbondante dell'istinto procreativo è espresso nell'iscrizione che (secondo Teone di Smirne<sup>8</sup>, *De musica*, cap. XLVII) Osiride aveva posto su di una colonna che lui stesso aveva eretto in onore degli dèi immortali: «Allo spirito, al cielo, al sole, alla luna, alla terra, alla notte, al giorno, e al padre di tutto ciò che è e sarà, all'eros»<sup>9</sup>; – come anche nella bella apostrofe con la quale Lucrezio apre la sua opera:

Aeneadum genetrix, hominum divòmque voluptas  
Alma Venus, ecc.<sup>10</sup>.

| A tutto questo corrisponde il ruolo importante che la relazione sessuale riveste nel mondo umano, dove costituisce davvero il centro invisibile di ogni azione e di ogni occupazione e dove, a dispetto di tutti i veli con i quali la si ricopre, rispunta dappertutto. È la causa della guerra e il fine della pace, il fondamento della serietà e l'obiettivo dello scherzo, la fonte inesauribile delle battute, la chiave di tutte le allusioni e il senso di tutti gli ammiccamenti, di tutte le proposte inesprese e di tutti gli sguardi furtivi, l'idea fissa quotidiana dei giovani e, a volte, anche dei vecchi, il pensiero costante dell'impudico e il sogno ricorrente che, contro la propria volontà, fa la persona pudica, il materiale sempre pronto per uno scherzo, solo perché alla base di esso vi è la più profonda serietà. Ma quel che c'è di veramente piccante e spassoso è che questo, che è l'impegno principale di tutti gli esseri umani, venga praticato in segreto e si ostenti il più possibile di ignorarlo. Nei fatti, però, si vede che a ogni istante, in quanto autentico e legittimo signore del mondo, esso siede in tutta la sua potenza sul trono che legittimamente gli spetta e, dall'alto di esso, ride con sguardo beffardo delle misure che vengono prese per domarlo, imprigionarlo o, quanto meno, moderarlo e, ove possibile, tenerlo nascosto; oppure anche per dominarlo in modo da farlo apparire solo come una faccenda del tutto marginale e subordinata della vita. Tutto questo corrisponde però al fatto

<sup>8</sup> [Il filosofo, matematico e astronomo greco Teone di Smirne (I-II secolo d.C.). La sua opera principale, giunta a noi quasi per intero, è *Ciò che nell'ambito della matematica è utile per la lettura di Platone*. Non mi risultano traduzioni italiane; cfr. perciò l'edizione critica, corredata da traduzione francese, a cura di J. Dupuis: *Exposition des connaissances mathématiques utile pour la lecture de Platon*, Hachette, Paris 1892 (per il riferimento fatto da Schopenhauer cfr. p. 173 di quest'ultima edizione).]

<sup>9</sup> [Cfr. A. L. HIRT, *Über die Ägypter*, in *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1820-21.]

<sup>10</sup> [«O madre, tu, degli Eneadi, o Venere alma, delizia | degli uomini e degli dèi, ecc.» (LUCREZIO, *De rerum natura*, *Proemio*, vv. 1-2; trad. it. con testo latino a fronte, Rizzoli, Milano 1981, p. 47).]

che l'impulso sessuale è il nucleo della volontà di vivere e, di conseguenza, la concentrazione di ogni volere; è proprio per questo che, nel testo, ho definito i genitali come il punto focale della volontà. Anzi, si potrebbe dire che l'uomo è impulso sessuale concretizzato, dato che la sua origine è un atto di copulazione, che il desiderio dei suoi desideri è ancora un atto di copulazione, e che ciò che perpetua e tiene insieme l'intera sua manifestazione fenomenica è solamente questo impulso. La volontà di vivere si manifesta in effetti in primo luogo come uno sforzo per la conservazione l'individuo; questo però è solo un gradino verso lo sforzo per la conservazione della specie, il quale ultimo dev'essere più intenso, in quanto la vita della specie supera quella dell'individuo in durata, estensione e valore. L'impulso sessuale è perciò la manifestazione più completa della volontà di vivere, il suo tipo espresso nel modo più chiaro; il che si accorda pienamente tanto con il fatto che da esso dipende l'origine degli | individui, quanto con il suo primato rispetto a tutti gli altri desideri naturali dell'uomo.

589

Dobbiamo fare qui ancora un'osservazione di carattere fisiologico, la quale getta luce sulla mia dottrina fondamentale, che è stata esposta nel secondo libro. L'impulso sessuale, abbiamo detto, è dunque la più travolgente delle brame, il desiderio dei desideri, la concentrazione di tutto il nostro volere; perciò il suo appagamento, che corrisponde perfettamente al desiderio individuale di ciascuno e che è diretto verso un individuo determinato, costituisce il culmine e il coronamento della sua felicità, vale a dire lo scopo ultimo delle sue aspirazioni naturali, con il raggiungimento delle quali tutto gli sembra raggiunto e con il fallimento delle quali tutto gli sembra fallito. Come correlato fisiologico di tutto questo vediamo che, nella volontà oggettivata, ossia nell'organismo dell'uomo, lo sperma è la secrezione delle secrezioni, la quintessenza di tutti gli umori, il risultato ultimo di tutte le funzioni organiche; con il che otteniamo ancora una prova del fatto che il corpo è solo l'oggettività della volontà, vale a dire la volontà stessa sotto la forma della rappresentazione.

Alla procreazione è collegato il mantenimento della prole e all'impulso sessuale l'amore dei genitori; è dunque in questo modo che la vita della specie continua. Conseguentemente, l'amore dell'animale per la propria prole ha, come l'impulso sessuale, una forza che supera di gran lunga quella che è diretta semplicemente alla cura di sé come individuo. Il che si mostra nel fatto che persino gli animali più miti, per difendere la loro prole, sono pronti a sostenere anche la più impari lotta all'ultimo sangue e che, in qua-

si tutte le specie animali, la madre, per proteggere i propri piccoli, è disposta ad affrontare qualunque pericolo; anzi, in molti casi, persino ad andare incontro a una morte certa. Nell'uomo questo amore istintivo dei genitori per i propri figli viene guidato e mediato dalla ragione, vale a dire dalla riflessione; alle volte, però, ne viene anche frenato, il che, nei caratteri cattivi, può spingersi sino al completo ripudio; è negli animali, perciò, che ne possiamo osservare gli effetti in tutta la loro purezza. In se stesso, tuttavia, l'amore dei genitori per i figli non è meno forte nell'uomo: anche qui, in taluni casi, lo vediamo vincere del tutto l'amore di sé e vediamo genitori che giungono sino al punto di sacrificare la propria vita. Così, per esempio, i giornali francesi hanno appena riferito che a Cahors<sup>11</sup>, nel dipartimento *du Lot*, un padre | si è tolto la vita per far sí che suo figlio, che era stato destinato dalla sorte al servizio militare, potesse essere esonerato da esso in quanto figlio maggiore di madre vedova («Galignani's Messenger», 22 giugno 1843)<sup>12</sup>. È tuttavia negli animali, i quali non sono in grado di riflettere, che l'istintivo amore materno (il maschio, per lo più, non è conscio della sua paternità) si mostra direttamente e senza alterazioni, quindi in modo pienamente chiaro e in tutta la sua forza. In fondo esso è l'espressione della coscienza che l'animale ha del fatto che il suo vero essere si trova più immediatamente nella specie che nell'individuo; sí che, in caso di necessità, esso sacrifica la propria vita affinché la specie si conservi nei piccoli. Qui dunque, come anche nell'impulso sessuale, la volontà di vivere diventa in certo qual modo trascendente, in quanto la sua coscienza si estende, andando al di là dell'individuo al quale inerisce, sino alla specie. Per non esprimerci in modo meramente astratto a proposito di questa seconda manifestazione della vita della specie e far sí invece che il lettore l'abbia presente in tutta la sua grandezza e in tutta la sua effettiva realtà, voglio proporre alcuni esempi della forza eccezionale dell'istintivo amore materno.

La lontra marina, quand'è inseguita, afferra il proprio piccolo e si immerge con esso; quando poi riemerge per respirare, lo copre con il proprio corpo e viene colpita dalle frecce dei cacciatori, consentendogli così di salvarsi. – Si colpisce un balenottero solo allo scopo di attirare la madre, che accorre da lui e solo di rado lo

<sup>11</sup> [In effetti si tratta di Cahors, nel Sud della Francia.]

<sup>12</sup> [«Il Messaggero di Galignani», un giornale in lingua inglese che l'editore Giovanni Antonio Galignani (1757-1821) cominciò a pubblicare nel 1814.]

abbandona, sino a che è ancora in vita, anche se è già stata colpita da svariati arpioni (Scoresby, *Diario di un viaggio a caccia di balene*, tradotto dall'inglese da Kries, p. 196)<sup>13</sup>. – Nell'isola dei Tre Re, presso la Nuova Zelanda, vivono delle foche gigantesche, dette elefanti marini (*Phoca proboscidea*). Nuotando intorno all'isola in gruppi ordinati, si nutrono di pesce, ma sott'acqua hanno certi nemici feroci, a noi sconosciuti, che spesso le feriscono gravemente; il loro nuotare in gruppo richiede una tattica particolare. Le femmine partoriscono sulla riva; durante l'allattamento, che dura dalle sette alle otto settimane, tutti i maschi formano un cerchio intorno a loro, così da impedire che, spinte dalla fame, entrino in mare, e, se cercano di farlo, glielo impediscono mordendole. In questo modo patiscono la fame tutte insieme per sette-| otto settimane e dimagriscono molto, solo per far sí che i piccoli non scendano in mare prima di essere in grado di nuotare bene e di seguire la tattica appropriata, che viene loro insegnata a forza di colpi e di morsi (Freycinet, *Voyage aux terres australes*, 1826)<sup>14</sup>. Qui vediamo anche come l'amore dei genitori per i figli, analogamente a ogni forte sforzo della volontà (si veda il capitolo 19, 6), accresca l'intelligenza. Le anatre selvatiche, le capinere e molti altri uccelli, quando un cacciatore s'avvicina al nido, volano basse davanti a lui lanciando grida acute e svolazzano di qua e di là come se avessero le ali malconce, per distogliere la sua attenzione dalla prole e attirarla su se stesse. L'allodola cerca di allontanare il cane dal nido offrendogli come preda. Allo stesso modo, le femmine del cervo e del capriolo si fanno dare la caccia per impedire che i loro piccoli vengano colpiti. Alcune rondini hanno volato dentro a case in fiamme per mettere in salvo i loro piccoli o per morire insieme a loro. A Delft, durante un violento incendio, una cicogna si è lasciata bruciare nel proprio nido pur di non abbandonare i suoi gracili piccoli, che ancora non erano in grado di volare (Hadrianus Junius, *Descriptio Hollandie*)<sup>15</sup>. Il gallo di montagna e la beccaccia si lasciano catturare nel nido. Il *Muscicapa tyrannus*<sup>16</sup> di-

<sup>13</sup> [Cfr. W. SCORESBY (1789-1857), *Journal of a voyage to the northern whalefishery*, Constable, Edinburgh 1823; trad. ted. di F. Kries, *Tagebuch auf einer Reise auf den Walfischfang*, Perthes, Hamburg 1825.]

<sup>14</sup> [Cfr. L. C. DE SAULCES DE FREYINET (1779-1842), *Voyage de découverte aux terres Australes pendant les années 1800 jusqu'à 1804* («Viaggio d'esplorazione nelle terre australi, dall'anno 1800 sino al 1804»), Imprimerie Imperiale, Paris 1807-16; poi 1826.]

<sup>15</sup> [Cfr. HADRIANUS JUNIUS (1511-75), *Phalli ex fungorum genere in Hollandiae sabuletsi passim crescentis descriptio, et ad vivum expressa pictura*, Schinckelius, Delft 1564.]

<sup>16</sup> [Un uccello dei passeriformi.]

fende il proprio nido con straordinario coraggio e resiste persino agli attacchi dell'aquila. Una formica era stata tagliata in due, e si è vista la parte anteriore portare comunque in salvo le sue pupe. – Una cagna, alla quale erano stati estratti chirurgicamente i piccoli dal ventre, si è trascinata morente fino a loro, li ha carezzati e ha cominciato a gemere intensamente solo una volta che i piccoli le furono portati via (Burdach, *Fisiologia come scienza empirica*, voll. II e III)<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> [Cfr. BURDACH, *Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft* cit.]



## Capitolo 43

## Il carattere ereditario delle qualità

L'esperienza piú frequente ci insegna che nella procreazione, per quel che concerne le qualità | corporee (oggettive, esteriori), i semi messi insieme dai genitori trasmettono non solo le caratteristiche peculiari della specie, ma anche quelle degli individui, il che è stato riconosciuto da tempo memorabile:

Naturae sequitur semina quisque suae.  
Catullo<sup>1</sup>.

Ora, se questo si verifichi del pari anche per le qualità spirituali (soggettive, interiori), in modo tale che anche queste ultime si trasmettano dai genitori ai figli, è una questione che è già stata posta spesso e alla quale è stata data quasi sempre una risposta affermativa. Piú difficile, però, è il problema se sia possibile o meno separare ciò che appartiene al padre da ciò che appartiene alla madre, ossia stabilire quale sia la parte di eredità spirituale che riceviamo<sup>2</sup> da ciascuno dei nostri genitori. Se noi ora esaminiamo questo problema alla luce della nostra conoscenza fondamentale, la quale stabilisce che la *v o l o n t à* è nell'uomo l'essere in sé, il nocciolo, il radicale, mentre l' *i n t e l l e t t o* è l'elemento secondario, avventizio, l'accidente di quella sostanza, allora, prima ancora di interrogare l'esperienza, potremo assumere quanto meno come probabile che nella procreazione il padre, in quanto *sexus potior* e principio generativo, fornisca la base, il radicale della nuova vita, ossia la *v o l o n t à*, mentre la madre, in quanto *sexus sequior*<sup>3</sup> e principio meramente recettivo<sup>4</sup>, fornisca l'elemento secondario, l' *i n t e l l e t t o*; e che dunque l'uomo erediti dal padre le sue qua-

lità morali, il suo carattere, le sue inclinazioni, il suo cuore, e dalla madre invece il grado, la conformazione e la direzione della sua intelligenza. Questo assunto viene ora effettivamente confermato dall'esperienza, sebbene tale conferma non possa in questo caso essere decisa per mezzo di un esperimento fisico condotto sul tavolo di un laboratorio, ma derivi invece in parte da un'osservazione accurata e precisa condotta per molti anni, in parte dalla storia.

La nostra esperienza personale ha il vantaggio di essere del tutto certa e particolarissima, il che ha un peso prevalente rispetto allo svantaggio che ad essa deriva dal fatto che la sua sfera è limitata e i suoi esempi non sono noti a tutti: è dunque in primo luogo ad essa che io indirizzo ogni lettore. Prenda in considerazione anzitutto se stesso, ammetta le proprie inclinazioni e le proprie passioni, i difetti e le debolezze del proprio carattere, i vizi, come anche i propri pregi e le proprie virtù, se ne possiede; poi però ripensi a suo padre, e non mancherà di accorgersi che tutte queste peculiarità caratteriali sono presenti anche in lui. Scoprirà viceversa che la madre ha spesso un carattere del tutto differente e che una consonanza | morale si verifica con lei solo molto, molto di rado, ossia solo nel caso particolare in cui entrambi i genitori abbiano lo stesso carattere. Proceda con questo esame considerando, per esempio, l'irascibilità o la pazienza, l'avarizia o la prodigalità, l'inclinazione alla sensualità, o alla golosità, o al gioco, la durezza di cuore o la bontà, l'onestà o la falsità, l'alterigia o l'affabilità, il coraggio o la viltà, la bonomia o la litigiosità, lo spirito di conciliazione o la tendenza all'astio, e così via. Conduca poi la stessa indagine considerando tutti coloro dei quali ha conosciuto con precisione il carattere e i genitori. Se procederà con attenzione, giudicando in modo corretto e con onestà, la conferma della nostra tesi non gli potrà mancare. Così, per esempio, scoprirà che la particolare propensione alla menzogna, che è propria di molti<sup>5</sup> uomini, in due fratelli è presente nella stessa misura, poiché l'hanno ereditata dal padre; è per questo che la commedia *Il bugiardo e suo figlio*<sup>6</sup>, da un punto di vista psicologico, è vera. – A ogni modo dobbiamo qui tener conto di due inevitabili limitazioni, che solo a voler essere manifestamente ingiusti potrebbero essere considerate delle

<sup>1</sup> [«Ciascuno segue i semi della propria natura». Schopenhauer (seguito in ciò anche da tutte le traduzioni italiane in circolazione) sbaglia l'attribuzione: il verso non è infatti di Catullo, ma di Propertio (*Elegiae*, IV, 8, 20).]

<sup>2</sup> [Non «rileviamo», come traduce *Supplementi* 1930, tomo II, p. 534.]

<sup>3</sup> [Rispettivamente: «sesso di maggior valore» e «sesso di minor valore». Cfr. APULIO, *Metamorfosi*, VII, 8 e X, 23.]

<sup>4</sup> [Incompleto in *Mondo* 1989, p. 1413.]

<sup>5</sup> [Non «due», come traduce *Supplementi* 1930, tomo II, p. 535.]

<sup>6</sup> [Si tratta di *Monsieur de Crac dans son petit Castel ou les Gascons*, un atto unico del commediografo francese Jean-François Collin d'Harleville (1755-1806), del quale Schopenhauer conosceva un adattamento tedesco: *Der Lügner und sein Sohn*.]

scappatoie. La prima: *pater semper incertus*<sup>7</sup>. Solo una decisa somiglianza fisica con il padre può rimuovere questa limitazione; una somiglianza superficiale, al contrario, non è sufficiente, giacché è possibile che si verifichi una sorta di effetto tardivo della fecondazione precedente, in forza del quale a volte i figli di secondo letto mostrano una leggera somiglianza con il primo marito, e quelli generati in adulterio con il padre legittimo. Un effetto tardivo di questo tipo è stato osservato con maggiore chiarezza negli animali. La seconda limitazione consiste in questo, che nel figlio compare effettivamente il carattere morale del padre, modificato però dall'azione di un altro intelletto, spesso molto diverso (la parte ereditata dalla madre), ragion per cui si rende necessaria una correzione dell'osservazione. Questa modificazione può essere più o meno significativa, a seconda dell'entità di quella differenza, e tuttavia non è mai così grande da impedire che, al di sotto di essa, si possano riconoscere i tratti fondamentali del carattere paterno; un po' come una persona che si sia camuffata con barba finta e parrucca e che indossi abiti del tutto insoliti. Per esempio, nel caso di una persona nella quale, in virtù dell'eredità materna, predomini la ragione, ossia la capacità di riflettere e di meditare, le passioni ereditate dal padre verranno in parte | tenute a freno, in parte nascoste da essa, e perciò giungeranno a un'espressione solo metodica e sistematica, oppure dissimulata<sup>8</sup>, ragion per cui ne risulterà un fenomeno molto diverso da quello del padre, nel caso in cui costui abbia avuto solo una mente molto limitata; e allo stesso modo si può verificare il contrario. Le inclinazioni e le passioni della madre, viceversa, non si ritrovano affatto nei figli, nei quali anzi spesso sono presenti quelle opposte.

Gli esempi storici hanno il vantaggio, rispetto a quelli ricavati dalla vita privata, di essere universalmente noti; di contro, nuoce certamente loro l'incertezza e la frequente deformazione di ogni tradizione, come anche il fatto che di regola essi comprendono solo la vita pubblica, non quella privata, e quindi solo le azioni politiche, non le più sottili sfumature del carattere. Voglio comunque, per il momento, giustificare la verità di cui stiamo parlando con alcuni esempi storici, ai quali quanti hanno fatto della storia il loro oggetto principale di studio potranno senza dubbio aggiungerne ancora numerosissimi altri altrettanto pertinenti.

<sup>7</sup> [Il padre è sempre incerto.]

<sup>8</sup> [Mondo 1989, p. 1414, omette il seguito e riprende dopo il punto e virgola.]

È noto che P. Decio Muso<sup>9</sup> sacrificò con eroica generosità la propria vita per la patria scagliandosi contro l'esercito dei Latini con il capo coperto, dopo aver consacrato agli dèi inferi se stesso e i propri avversari. Circa quarant'anni più tardi suo figlio, che aveva il suo stesso nome, fece la stessa cosa nel corso della guerra contro i Galli (Livio, VIII, 6; X, 28)<sup>10</sup>. Ecco una conferma positiva del detto oraziano: «Fortes creantur fortibus et bonis»<sup>11</sup>, del quale Shakespeare ci fornisce il rovesciamento:

Cowards father cowards, and base things sire base<sup>12</sup>.  
*Cimbellino*, IV, 2.

La storia di Roma antica ci presenta intere famiglie i cui componenti si sono succeduti l'uno all'altro distinguendosi in gran numero per l'abnegazione del loro amor di patria e per il loro valore, come per esempio la *gens Fabia* e la *gens Fabricia*. – Alessandro Magno, dal canto suo, era assetato di dominio e di conquiste quanto suo padre Filippo. – Molto notevole è l'albero genealogico di Nerone, che Svetonio antepone, con un intento di carattere morale, alla descrizione di questo mostro. Quella che descrive è la | *gens Claudia*, fiorita a Roma per sei secoli e che ha prodotto sì solo uomini d'azione, ma protervi e crudeli. Provenivano da essa Tiberio, Caligola, e da ultimo Nerone. Già nel nonno e, in modo ancora più accentuato, nel padre, si possono scorgere tutte quelle orribili qualità che ebbero il loro pieno sviluppo solo nella persona di Nerone, in parte perché la posizione elevata di quest'ultimo concesse loro campo libero, in parte perché egli ebbe, in aggiunta, come madre quella menade assurda di Agrippina, che non poté certo conferirgli un intelletto capace di tenerne a freno le passioni. È perciò precisamente nel senso in cui l'intendiamo noi che Svetonio riferisce che alla sua nascita «praesagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis, quidquam

<sup>9</sup> [Il generale romano Publio Decio Mure (IV-III sec. a.C.) combatté nella prima guerra sannitica. L'episodio ricordato da Schopenhauer avvenne nel corso della battaglia di Sentino, combattuta nel 295 a.C. contro i Galli: recitato il rituale della *devotio*, si scagliò nel folto della mischia, dove venne ucciso.]

<sup>10</sup> [Cfr. TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, VIII, 6 e X, 28. Gli storici ritengono però per lo più che la *devotio* storicamente accertabile sia quella del padre, non del figlio (morto peraltro a sua volta in battaglia, combattendo contro Pirro nella battaglia di Ausculum del 279 a.C.).]

<sup>11</sup> [«I forti sono generati da forti e da buoni» (ORAZIO, *Carminum liber*, Libro IV, carme IV, v. 29; trad. it. in ID., *Opere cit.*, pp. 696-97).]

<sup>12</sup> «I codardi son padri di codardi e i vili generano i vili». [W. SHAKESPEARE, *Cimbellino*, atto IV, scena II; trad. it. di A. Camerino, in *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, Sansoni, Firenze 1977°, p. 1136].

ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico potuisse»<sup>13</sup>. – Cimon e fu invece il figlio di Milziade<sup>14</sup>, mentre Annibale<sup>15</sup> lo fu di Amilcare<sup>16</sup>, e gli Scipioni costituiscono una famiglia intera di eroi e nobili difensori della patria. – Ma il figlio di Papa Alessandro VI<sup>17</sup>, Cesare Borgia, fu il mostruoso ritratto del padre. Il figlio del famigerato duca d'Alba<sup>18</sup> fu un uomo tanto crudele e malvagio quanto suo padre. – Il perfido, ingiusto Filippo IV<sup>19</sup> di Francia, noto principalmente a causa della crudele persecuzione e lo sterminio dei Templari<sup>20</sup>, ebbe come figlia Isabella, moglie di Edoardo II d'Inghilterra<sup>21</sup>, la quale prese le armi contro il marito, lo fece prigioniero e, dopo averlo costretto a sottoscrivere un atto di abdicazione, dato che era fallito il tentativo di farlo morire a causa dei maltrattamenti subiti, lo fece uccidere in carcere in una maniera davvero troppo raccapricciante perché io possa raccontarla<sup>22</sup>. – Enrico VIII d'Inghilterra, il sanguinario tiranno e *defensor fidei*<sup>23</sup>, ebbe dal primo matrimonio una figlia, la regina Maria, la quale si distinse allo stesso modo per la sua bigotteria e la sua crudeltà e che, per i suoi numerosi *autodafé*, si guadagnò l'appellativo di *bloody Mary*<sup>24</sup>. La figlia che ebbe dal secondo matrimonio, Elisabetta, aveva ereditato dalla madre, Anna Bolena<sup>25</sup>, un'intelligenza eccellente, che non lasciò spazio alla bigotteria e le consentì di tenere a freno

<sup>13</sup> [«Valore di presagio ebbero anche le parole del padre Domizio che, mentre gli amici gli facevano i complimenti, osservò che da sé e da Agrippina niente poteva esser nato che non fosse detestabile e destinato ad arrecare sciagure a tutti» (SVETONIO, *De vita Caesarum*, Libro VI, 6; trad. it. di I. Lana, *La vita dei Cesari*, Utet, Torino 1952, p. 365).]

<sup>14</sup> [Il generale ateniese Milziade, vincitore a Maratona (490 a.C.). Suo figlio Cimon affrontò e sconfisse la flotta e l'esercito persiani in due battaglie presso la foce del fiume Eurimedonte (470 a.C.).]

<sup>15</sup> [Annibale (246-183 a.C.), il celebre condottiero cartaginese.]

<sup>16</sup> [Amilcare Barca (III secolo a.C.), padre di Annibale.]

<sup>17</sup> [Rodrigo Borgia (1431-1503), che divenne papa con il nome di Alessandro VI nel 1492.]

<sup>18</sup> [Fernando Álvarez de Toledo, terzo duca d'Alba (1508-82), noto soprattutto per la crudeltà con la quale, su mandato di Filippo II, represses la rivolta delle Fiandre, rendendosi responsabile di vere e proprie carneficine e finendo per incarnare, già presso i contemporanei, il volto più cupo e oppressivo dell'imperialismo spagnolo. Cfr. H. KAMEN, *Il duca d'Alba*, Utet, Torino 2006.]

<sup>19</sup> [Filippo il Bello (1268-1314).]

<sup>20</sup> [Nel 1307 Filippo il Bello fece arrestare, torturare e bruciare sul rogo come eretici i Templari, allo scopo di impadronirsi dei loro beni.]

<sup>21</sup> [Edoardo II (1284-1327), re d'Inghilterra dal 1307 al 1327.]

<sup>22</sup> [Edoardo II venne impalato con un ferro rovente.]

<sup>23</sup> [Il titolo di difensore della fede fu conferito a Enrico VIII da papa Leone X.]

<sup>24</sup> [Maria la sanguinaria.]

<sup>25</sup> [Schopenhauer, anziché Boylen, utilizza la grafia «Bullen», che ricava da Shakespeare.]

il carattere paterno, senza peraltro poterlo cancellare, sí che esso continuò occasionalmente a trasparire e si manifestò chiaramente nel processo contro Maria di Scozia<sup>26</sup>. – | Van Geuns<sup>27</sup> racconta, riprendendo la notizia da Marco Donato, di una fanciulla scozzese, il padre della quale era stato arso sul rogo per brigantaggio e cannibalismo quando lei aveva solo un anno; sebbene la fanciulla crescesse tra gente di tutt'altro tipo, a mano a mano che diventava grande si sviluppò in lei la stessa fame di carne umana e, colta in flagrante mentre la soddisfaceva, venne sepolta viva. – Il «Freimütigen» del 13 luglio 1821<sup>28</sup> riporta la notizia che nel dipartimento dell'Aube la polizia aveva dato la caccia a una fanciulla, la quale aveva assassinato due bambini, che avrebbe dovuto portare all'orfanotrofio, allo scopo di impadronirsi del poco denaro che essi portavano con sé. Alla fine la polizia aveva ritrovato la fanciulla affogata nei pressi di Romilly, sulla via per Parigi, e si era scoperto che a ucciderla era stato proprio suo padre. – Ricordiamo infine qui ancora un paio di casi recenti, che perciò possono essere confermati solo dai giornali. Nell'ottobre del 1836, in Ungheria, un conte Belcznai venne condannato a morte perché aveva assassinato un funzionario e ferito gravemente i propri parenti; in precedenza il suo fratello maggiore era stato giustiziato come parricida e anche il padre era stato a sua volta un assassino («Frankfurter Postzeitung», 26 ottobre 1836). Un anno dopo il fratello più giovane di quel conte, proprio sulla strada lungo la quale quest'ultimo aveva assassinato il funzionario, esplose un colpo di pistola contro l'amministratore dei suoi beni, senza tuttavia colpirlo («Frankfurter Journal», 16 settembre 1837). Una corrispondenza da Parigi nella «Frankfurter Postzeitung» del 19 novembre 1857 riferisce della condanna a morte di un pericolosissimo brigante, Lemaire, e dei suoi compari, e aggiunge: «La tendenza criminale sembra essere ereditaria nella sua famiglia e in quella dei suoi compagni, visto che parecchi dei loro famigliari sono morti sul patibolo». – Che casi analoghi fossero noti già ai Greci lo si ricava da un passo delle *Leggi* di Platone (Stobeo, *Florilegium*, vol. II, p. 213)<sup>29</sup>. – Gli annali di criminologia

<sup>26</sup> [Maria Stuarda, che venne condannata a morte da Elisabetta I nel 1587.]

<sup>27</sup> *Disputatio de corporum habitudine, animae, huiusque virium indice*, Harderow 1789, § 9. [Matthias van Geuns (1735-1817) fu professore di Medicina a Harderwijk.]

<sup>28</sup> [Si tratta di un giornale, diretto da A. von Kotzebue, che si pubblicava a Berlino tra il 1803 e il 1840.]

<sup>29</sup> [Cfr. PLATONE, *Leggi*, IX, 856 c-d: «L'onta e la punizione che ha colpito il padre non

potranno certamente esibire molti alberi genealogici analoghi. – A essere ereditaria è principalmente la tendenza al suicidio.

597

| Ora però, dall'altro lato, vediamo che l'eccellente Marco Aurelio aveva come figlio il malvagio Commodus; il che tuttavia non ci mette in difficoltà, dato che sappiamo che la *Diva Faustina* era una *uxor infamis*<sup>30</sup>. Al contrario, dobbiamo tenere presente questo caso per ipotizzare che casi analoghi abbiano un'analogia causa; per esempio, non credo affatto che Domiziano fosse fino in fondo il fratello di Tito, e credo piuttosto che Vespasiano sia stato un marito ingannato.

Veniamo ora alla seconda parte della tesi che abbiamo proposto, ossia l'ereditarietà dell'intelletto dalla madre; essa gode di un riconoscimento assai più generale della prima, alla quale, considerata in sé, si oppone il *liberum arbitrium indifferentiae*<sup>31</sup>, e la cui considerazione separata incontra un ostacolo nella natura semplice e indivisibile dell'anima. Già l'antica espressione popolare «Mutterwitz»<sup>32</sup> dimostra che questa seconda verità è stata riconosciuta da lungo tempo sulla base dell'esperienza fatta con le qualità intellettuali superiori, piccole o grandi che siano, la quale attesta che esse sono costituite dalle doti di coloro le cui madri si sono proporzionalmente distinte per la propria intelligenza. Che, viceversa, le qualità intellettuali del padre non si trasmettano al figlio, lo provano tanto i padri quanto i figli degli uomini che si sono distinti per il possesso delle capacità più eminenti, in quanto essi, di regola, sono menti assolutamente ordinarie e non presentano alcuna traccia delle doti intellettuali paterne. Se poi capita che si presenti un'eccezione sporadica che contraddice questa esperienza così frequentemente confermata, come per esempio quella offerta da P i t t<sup>33</sup> e da suo padre, Lord C h a t h a m<sup>34</sup>, allo-

deve ricadere su nessuno dei figli, tranne nei casi in cui la medesima condanna a morte sia toccata consecutivamente al padre, al nonno e al bisnonno» (trad. it. di R. Radice, in *Tutti gli scritti* cit., p. 1649). *Supplementi* 1930, tomo II, p. 538, omette l'intero inciso.]

<sup>30</sup> [L'imperatore-filosofo Marco Aurelio (121-80), autore di una raccolta di massime che costituisce una delle opere fondamentali del tardo stoicismo, interrompe la prassi dell'adozione e si associò il figlio Commodus, che gli successe, diciannovenne, nel 180; quest'ultimo «instaurò a corte un clima di disordine sia nelle abitudini private, sia nella capricciosità con la quale esaltava di volta in volta al suo fianco uomini che poi faceva cadere» (G. CLEMENTE, *Guida alla storia romana*, Mondadori, Milano 1981, p. 259).]

<sup>31</sup> [La libertà di scelta fra alternative indifferenti.]

<sup>32</sup> [«Ingegno naturale»; ma, alla lettera, «ingegno materno».]

<sup>33</sup> [Lo statista inglese William Pitt jr. (1759-1806), fondatore della moderna politica finanziaria.]

<sup>34</sup> [William Pitt sr., primo conte di Chatham (1708-78), anch'egli statista e padre del precedente.]

ra siamo autorizzati, anzi, obbligati ad attribuirli al caso, sebbene, data la straordinaria rarità dei talenti superiori, si tratti certamente di un caso assolutamente straordinario. Qui però vale la regola che dice che è inverosimile che l'inverosimile non accada mai. Inoltre i grandi statisti (come si è già accennato nel capitolo 22) sono tali tanto per le loro qualità caratteriali, ossia per l'eredità paterna, quanto per la superiorità della loro mente. Non mi è noto invece alcun caso analogo tra artisti, poeti e filosofi, le cui produzioni sono le sole che possano essere attribuite al genio vero e proprio. È vero che il padre di Raffaello era un pittore, ma non un grande pittore; tanto il padre quanto il figlio di Mozart erano musicisti; non grandi musicisti, però. | Non possiamo comunque non osservare con meraviglia come il destino, che a quei due uomini, i più grandi nel loro campo, aveva assegnato solo una vita molto breve, abbia in qualche modo compensato questa brevità facendo sì che essi non dovessero perdere tempo in gioventù, come accade per solito agli altri geni, e che ricevessero sin già dalla fanciullezza, grazie all'esempio e all'insegnamento paterni, l'avviamento necessario a quell'arte alla quale erano destinati in via esclusiva, facendo sì che essi nascessero già nel laboratorio di tali arti<sup>35</sup>. Questo potere segreto e misterioso che sembra guidare la vita individuale è stato per me oggetto di considerazioni particolari, che ho reso note nel saggio *Sull'apparente disegno intenzionale nel destino dell'individuo* (*Parerga*, vol. I)<sup>36</sup>. Bisogna anche osservare, qui, che vi sono certe occupazioni di carattere scientifico, le quali richiedono senza dubbio delle buone capacità innate, anche se non quelle davvero rare e fuori del comune; quel che principalmente richiedono è piuttosto un impegno zelante, diligenza, pazienza, un'istruzione buona e precoce, perseveranza nello studio e molto esercizio. È questo, e non l'ereditarietà dell'intelletto dal padre, a spiegare come mai, dato che il figlio segue sempre volentieri la via aperta dal padre<sup>37</sup> e che in certe famiglie quasi tutti i mestieri sono ereditari, anche in talune scienze, che richiedono anzitutto diligenza e costanza, alcune singole famiglie possano esibire una successione di uomini

598

<sup>35</sup> [*Supplementi* 1930, tomo II, p. 539, omette la conclusione.]

<sup>36</sup> [Cfr. ZA, VII, pp. 219-45; *Parerga* I, pp. 277-308: *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale nel destino dell'individuo*.]

<sup>37</sup> [*Supplementi* 1930, tomo II, p. 539, omette «sempre volentieri».]

benemeriti: è il caso degli Scaligeri<sup>38</sup>, dei Bernoulli<sup>39</sup>, dei Cassini<sup>40</sup> e degli Herschel<sup>41</sup>.

Il numero delle prove a sostegno della effettiva ereditarietà dell'intelletto dalla madre sarebbe molto più rilevante di quel che è se il carattere e la disposizione del genere femminile non fossero tali da far sí che le donne raramente abbiano dato pubblicamente prova delle loro capacità mentali, ragion per cui la storia non ne ha dato testimonianza e i posteri non ne hanno avuto notizia. Oltre a ciò, in ragione della costituzione assolutamente più debole del sesso femminile, queste stesse capacità non raggiungono mai nelle donne il grado al quale, in circostanze favorevoli, giungono nel figlio; se però consideriamo le donne di per se stesse, dobbiamo apprezzare in modo proporzionalmente maggiore le loro prestazioni. Ne segue che, a sostegno della verità di questa tesi, mi vengono in mente solo gli esempi che seguono. Giuseppe II era figlio | di Maria Teresa<sup>42</sup>. – Cardano<sup>43</sup>, nel terzo capitolo del *De vita propria*<sup>44</sup>, afferma: «Mater mea fuit memoria et ingenio pollens»<sup>45</sup>. – J.-J. Rousseau, nel primo libro delle *Confessioni*, dice: «La beauté de ma mère, son esprit, ses talents, – elle en avait de trop brillans pour son état»<sup>46</sup>, e così via, e riporta poi un incantevole *couplet* composto da lei. – D'Alambert era figlio illegittimo di Claudine de Tencin<sup>47</sup>, una donna di spirito superiore e autrice di diversi romanzi e scritti analoghi, che al suo tempo vennero molto lodati e che ancora oggi si leggono con piacere (si

<sup>38</sup> [Nella famiglia francese (anche se di origine italiana) degli Scaligeri si distinsero il poeta e filologo Giulio Cesare (1484-1558) e suo figlio Giuseppe Giusto (1540-1609), filologo classico, storico e astronomo.]

<sup>39</sup> [Una famiglia di matematici, quella degli svizzeri Bernoulli. L'esponente più celebre fu senza dubbio Jakob (1654-1705).]

<sup>40</sup> [Una famiglia di astronomi italo-francesi.]

<sup>41</sup> [Astronomi furono anche gli Herschel. Merita ricordare sir John Frederic William Herschel (1792-1871), che si distinse per gli studi sulla Via lattea.]

<sup>42</sup> [Si tratta ovviamente del Kaiser tedesco Giuseppe II e di sua madre Maria Teresa d'Austria (1717-80).]

<sup>43</sup> [Il medico e matematico Gerolamo Cardano (1501-76).]

<sup>44</sup> [Cfr. G. CARDANO, *De propria vita*, Villery, Paris 1643. Se ne veda la traduzione italiana curata da A. Ingegno, *Della mia vita*, Serra e Riva, Milano 1982.]

<sup>45</sup> [«Mia madre si distinse per la sua memoria e la sua intelligenza».]

<sup>46</sup> [«La bellezza di mia madre, la sua intelligenza, i suoi doni. – Ne aveva di eccellenti per la sua condizione» (J.-J. ROUSSEAU, *Le confessions*, Parte prima, Libro I, trad. it. di M. Rago, Einaudi, Torino 1978, p. 9).]

<sup>47</sup> [La scrittrice francese Claudine-Alexandrine Guérin, Marchesa di Tencin (1681-1749), organizzatrice di un importante salotto letterario. Cfr. *Romans de femmes du 18. siècle*, a cura di R. Trousson, Laffont, Paris 1996.]

veda la sua biografia nei «Blättern für litterarische Unterhaltung», marzo 1845, n. 71-73). – Che la madre di Buffon sia stata una donna fuori dal comune lo dimostra il passo seguente, tratto dal *Voyage à Montbar* di Hérault de Séchelles<sup>48</sup>, riportato da Flourens nella sua *Histoire de travaux de Buffon*, p. 288: «Buffon avait ce principe qu'en général les enfants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales: et lorsqu'il l'avait développé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l'application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa mère, qui avait en effet, beaucoup d'esprit, des connaissances étendues, et une tête très bien organisée»<sup>49</sup>. Che egli faccia menzione anche delle qualità morali, o è un errore commesso dal relatore, oppure dipende dal fatto che la madre aveva casualmente lo stesso carattere del padre. Il contrario si verifica in innumerevoli casi nei quali madre e figlio hanno caratteri opposti: è per questo che nei personaggi di Oreste e di Amleto i massimi drammaturghi hanno potuto rappresentare madre e figlio in un contrasto ostile nel quale il figlio si presenta come il rappresentante morale e il vendicatore del padre. Invece il caso opposto, ossia che il figlio si presentasse come il rappresentante morale e il vendicatore della madre contro il proprio padre, sarebbe rivoltante e, allo stesso tempo, quasi ridicolo. Ciò dipende dal fatto che tra padre e figlio sussiste un'effettiva identità quanto all'essenza, che è la volontà, mentre tra madre e figlio vi è invece una semplice identità – essa stessa, per di più, condizionata – quanto all'intelletto. Tra madre e figlio può sussistere il contrasto morale più profondo; tra padre e figlio può essercene solo uno intellettuale. Anche da questo punto di vista | si deve riconoscere la necessità della legge salica<sup>50</sup>: la dinastia non può procedere per via femminile. – Hume, nella sua breve autobiografia<sup>51</sup>, dice:

<sup>48</sup> [Il rivoluzionario Marie Jean Hérault de Séchelles (1760-94).]

<sup>49</sup> [«Buffon aveva l'idea che i fanciulli, in genere, ereditassero dalla madre le loro qualità intellettuali e morali; e, dopo aver sviluppato questo argomento nella conversazione, lo applicava subito a se stesso facendo un elogio smodato della propria madre, la quale in effetti era dotata di uno spirito notevolissimo, possedeva estese conoscenze e una mente assai bene organizzata» (J. P. M. FLOURENS, *Histoire de travaux et des idées de Buffon* («Storia delle opere e delle idee di Buffon»), 2<sup>a</sup> ed. riveduta e aumentata, Hachette, Paris 1850, p. 288; ristampa anastatica, Slatkine reprints, Genève 1971).]

<sup>50</sup> [La legge salica (una tra le più antiche raccolte di leggi germaniche) prevedeva che in numerosi stati le donne e i loro discendenti fossero esclusi dalla corona.]

<sup>51</sup> [D. HUME scrisse *The life of David Hume, written by Himself* nel 1776; l'opera uscì postuma l'anno seguente. La si legge in traduzione italiana nel vol. IV delle *Opere filosofiche di David Hume* (Laterza, Roma-Bari 1987).]

«Our mother was a woman of singular merit»<sup>52</sup>. – Della madre di Kant, nella recentissima biografia di F. W. Schubert, si dice: «Secondo il giudizio che ne dava il figlio, era una donna dotata di una notevole intelligenza naturale. Per quei tempi, che alle fanciulle concedevano così rare occasioni di educazione, lei era eccezionalmente bene istruita e più tardi si preoccupò da sé di affinare la propria formazione. – Quando andavano a passeggio, richiamava l'attenzione di suo figlio su ogni genere di fenomeni naturali e cercava di spiegarli con la potenza di Dio»<sup>53</sup>. – Che donna straordinariamente intelligente, sagace, superiore sia stata la madre di Goethe oggi è universalmente noto. Quanto non si è parlato di lei nella letteratura! Di suo padre, però, niente del tutto: Goethe stesso lo descrive come un uomo di capacità limitate. – La madre di Schiller era sensibile alla poesia e scrisse lei stessa dei versi, un frammento dei quali si può leggere nella biografia di Schiller scritta dallo Schwab<sup>54</sup>. – Bürger<sup>55</sup>, questo autentico genio poetico, secondo forse solo a Goethe tra i poeti tedeschi, dato che, in confronto alle sue ballate, quelle di Schiller appaiono fredde e artificiose, ci ha lasciato un importante resoconto relativo ai suoi genitori, che l'amico e medico Althof, nella sua biografia apparsa nel 1798, riporta con queste parole: «È vero che il padre di Bürger, se si considera il tipo di studi dell'epoca, possedeva conoscenze diversificate ed era oltre a ciò un uomo buono e onesto; ma amava a tal punto la sua tranquilla comodità e la sua pipa che, come era solito dire il mio amico, quando qualche volta doveva dedicare un quarto d'ora scarso all'istruzione di suo figlio, doveva sempre prima prendere la rincorsa. La moglie aveva un talento intellettuale straordinario, che però era stato coltivato così poco che aveva a malapena imparato a scrivere in modo leggibile. Bürger riteneva che sua madre, se avesse avuto un'istruzione adeguata, sarebbe diventata la donna più famosa, anche se espresse ripetutamente una dura disapprovazione nei confronti di svariati aspetti del suo carattere | morale. Così credeva di avere ereditato dalla ma-

601

<sup>52</sup> «Nostra madre era una donna dalle qualità eccezionali».

<sup>53</sup> [F. W. SCHUBERT, *Immanuel Kant's Biographie. Zum großen Teil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt* («Biografia di Kant. Redatta per la maggior parte sulla base dei manoscritti»), Leopold Voss, Leipzig 1842, pp. 14 sgg.]

<sup>54</sup> [Schopenhauer si riferisce alla *Schillers Leben in drei Büchern* (Liesching, Stuttgart 1840; poi Bertelsmann, Gutersloh 1859) del poeta e teologo tedesco Gustav Schwab (1729-1850).]

<sup>55</sup> [Il poeta e giurista Gottfried August Bürger (1747-94), del quale Schopenhauer possedeva diversi volumi (cfr. HN, V, nn. 1434-36, p. 402).]

dre talune attitudini spirituali, e che il suo carattere morale fosse invece in armonia con quello paterno»<sup>56</sup>. – La madre di Walter Scott era una poetessa ed era in relazione con le intelligenze migliori del suo tempo, come apprendiamo dal necrologio che Walter Scott fece pubblicare nel «Globe» inglese il 24 settembre 1832. Alcune sue poesie sono state stampate nel 1789, come ho appreso da un articolo intitolato *Mutterwitz* comparso il 4 ottobre 1841 nei «Blättern für literarische Unterhaltung» di Brockhaus<sup>57</sup>, che riporta anche una lunga lista di madri intelligenti di uomini celebri, dalla quale voglio riportare due soli esempi: «La madre di Baconne aveva un'eccellente conoscenza delle lingue, scrisse e tradusse parecchie opere e in ciascuna di esse dimostrò di possedere erudizione, acume, gusto. – La madre di Boerhave<sup>58</sup> si distinse per le sue conoscenze in ambito medico». – Per altro verso, Haller ha conservato per noi una prova decisiva a sostegno dell'ereditarietà della debolezza mentale dalla madre; scrive infatti: «E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximae, novimus in mobilissimas gentes nunc a seculo retro eius morbi manasse seminia, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint» (*Elementa physiologiae*, lib. XXIX, § 8)<sup>59</sup>. – Anche secondo Esquirol<sup>60</sup> la pazzia viene ereditata più di frequente dalla madre che dal padre. Quando la si eredita comunque da quest'ultimo, io lo attribuisco alle disposizioni dell'animo, i cui effetti la provocano.

Dal nostro principio fondamentale sembra seguire che i figli della stessa madre possiedono la medesima energia mentale, e che se uno di loro è molto intelligente, lo dovrebbe essere anche l'altro. Alle

<sup>56</sup> [L. C. ALTHOF, *Einige Nachrichten von den vornehmsten Lebensumständen Gottfried August Bürger's* («Notizie sui principali avvenimenti della vita di Goffredo Augusto Bürger»), J. C. Dietrich, Göttingen 1798.]

<sup>57</sup> [Friedrich Arnold Brockhaus (1772-1823) fu il primo editore del *Mondo come volontà e rappresentazione*.]

<sup>58</sup> [Hermann Boerhave (1668-1738), medico e professore a Leida, ai suoi tempi così celebre che, si racconta, ricevette una lettera dalla Cina indirizzata al «Signor Boerhave, medico – Europa».]

<sup>59</sup> [«Due sorelle aristocratiche avevano trovato marito grazie alla loro ricchezza, sebbene fossero quasi completamente stupide; così è da un secolo che i germi di questa malattia sono penetrati nelle famiglie più illustri, tanto che, tra i loro discendenti, si riscontrano degli stupidi persino nella quarta o nella quinta generazione» (A. VON HALLER, *Elementa physiologiae corporis humani* («Elementi di fisiologia del corpo umano»), XXIX, § 8, Bousquet & Socorum, Lausanne-Bern 1757-66). Albrecht von Haller (1708-77) fu fisiologo, medico e poeta.]

<sup>60</sup> [Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772-1840), autore dello studio *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, Baillière, Paris 1838.]

volte<sup>61</sup> le cose stanno così: ne sono esempio i Carracci<sup>62</sup>, Joseph e Michael Haydn<sup>63</sup>, Bernard e Andreas Romberg<sup>64</sup>, Georg e Friedrich Cuvier<sup>65</sup>; aggiungerei anche i fratelli Schlegel, se il piú giovane di loro, Friedrich, a causa dell'indegno oscurantismo sfoggiato nell'ultimo quarto della sua vita in combutta con Adam Müller<sup>66</sup>, non si fosse reso indegno di essere nominato accanto al suo eccellente, irreprensibile e così straordinario fratello, August Wilhelm<sup>67</sup>. Giacché l'oscurantismo è una colpa, forse non contro lo spirito santo, ma certamente contro | lo spirito umano, e per questo non lo si dovrebbe perdonare mai, ma si dovrebbe piuttosto rinfacciarlo sempre e dovunque con intransigenza a chi se ne sia reso colpevole, e cogliere ogni occasione per dimostrargli di sprezzo sin quando è in vita, e anzi anche dopo morto. Altrettanto spesso, tuttavia, la conclusione alla quale siamo giunti non è quella giusta, come, per esempio, nel caso del fratello di Kant, che era un uomo comunissimo<sup>68</sup>. Per spiegare la questione, rinvio a quel che si è detto nel capitolo 31 a proposito delle condizioni fisiologiche del genio. Non c'è bisogno solo di un cervello straordinariamente sviluppato e strutturato in modo assolutamente funzionale (la parte della madre), ma anche di una pulsazione cardiaca assai energica per animarlo, vale a dire, sul piano soggettivo, di una volontà impetuosa, di un temperamento vivace: e questa è l'eredità che proviene dal padre. Solo che, appunto, tale eredità tocca il proprio apice soltanto durante gli anni di maggior vigore di quest'ultimo; e la madre invecchia ancora piú rapidamente. Di conseguenza, i figli maggiormente dotati saranno di regola i primi, quelli che sono stati generati nel pieno vigore di entrambi i genitori; il fratello di Kant, non a caso, era di undici anni piú giovane di lui. Persino nel caso di due fratelli eccezionali, il maggiore sarà, di regola,

<sup>61</sup> [Non «di fatti», come traduce *Supplementi* 1930, tomo II, p. 542.]

<sup>62</sup> [I due celebri pittori bolognesi Agostino (1557-1602) e Annibale (1560-1609) Carracci.]

<sup>63</sup> [I compositori austriaci Franz-Joseph (1732-1822) e Michael (1737-1806) Haydn.]

<sup>64</sup> [I musicisti Andreas (1767-1821) e Bernhard (1770-1841) Romberg. Quest'ultimo, tuttavia, era il cugino, non il fratello di Andreas.]

<sup>65</sup> [I naturalisti francesi Georges (1769-1832) e Frédéric (1773-1838) de Cuvier.]

<sup>66</sup> [Il diplomatico e teorico del diritto Adam Müller (1779-1829).]

<sup>67</sup> [Si tratta, come è chiaro, dei fratelli Friedrich (1772-1829) e Wilhelm (1767-1845) Schlegel, esponenti di punta del Romanticismo tedesco. Schopenhauer allude qui al misticismo che caratterizzerà gli ultimi anni di vita di Friedrich Schlegel.]

<sup>68</sup> [Immanuel Kant era in effetti il quarto di undici figli, sei dei quali scomparsi in giovane età; gli altri erano tre sorelle e un fratello, il quale divenne pastore protestante ed ebbe con Immanuel rapporti sporadici.]

superiore all'altro. Ma la responsabilità non è solo dell'età: anche ogni temporaneo riflusso della forza vitale o qualsiasi disturbo alla salute di cui soffrano i genitori al momento della procreazione, può diminuire l'apporto dell'uno o dell'altro e quindi impedire il manifestarsi di un talento eminente, il quale proprio per questo è qualcosa di estremamente raro<sup>69</sup>. Detto per inciso, la mancanza, nei gemelli, di tutte le differenze appena menzionate, è la causa della quasi-identità del loro essere.

Se si dovessero riscontrare dei casi isolati nei quali un figlio molto dotato non ha avuto una madre intellettualmente elevata, lo si potrebbe spiegare con il fatto che la madre in questione potrebbe aver avuto a sua volta un padre flemmatico, ragion per cui il suo cervello, sviluppato in modo non comune, non sarebbe stato eccitato in modo appropriato dall'energia corrispondente della circolazione sanguigna; un requisito, questo, che ho già discusso in precedenza, nel capitolo 31. Nondimeno, il perfettissimo sistema nervoso e cerebrale di lei si sono trasmessi ugualmente al figlio, solo che nel caso di quest'ultimo è intervenuto anche un padre vivace e passionale, dotato di una pulsazione cardiaca energica, ed è solo questo ad aver reso possibile il prodursi nel figlio dell'altra condizione somatica, quella di una grande forza intellettuale. Forse questo è stato il caso di Byron, dato che non troviamo mai menzione delle qualità | intellettuali di sua madre. La stessa spiegazione va applicata anche al caso della madre di un figlio geniale, la quale si distingue per l'elevatezza delle doti spirituali, ma che non abbia avuto a sua volta una madre d'ingegno: il padre di quest'ultima sarà infatti stato una persona flemmatica.

Quello che c'è di disarmonico, irregolare, vacillante, nel carattere della maggior parte degli uomini potrebbe forse derivare dal fatto che l'individuo non ha affatto un'origine semplice, ma riceve invece la volontà dal padre, l'intelletto dalla madre. Quanto piú eterogenei e discordanti<sup>70</sup> l'uno dall'altro sono i due genitori, tanto piú grande sarà quella disarmonia, quel dissidio interiore. Mentre taluni eccellono per il cuore e altri per la testa, ve ne sono altri ancora la cui superiorità risiede semplicemente in una certa armonia e unità del loro intero essere; armonia e unità le quali risultano dal fatto che in costoro cuore e testa sono talmente adeguati l'uno all'altra da sostenersi e darsi risalto reciprocamente; il

<sup>69</sup> [Un po' impreciso *Supplementi* 1930, tomo II, p. 543.]

<sup>70</sup> [Manca in *Mondo* 1989, p. 1425.]

che lascia supporre che tra i genitori di costoro vi fossero una speciale armonia e una speciale compatibilità.

Per quel che concerne l'aspetto fisiologico della teoria sopra esposta, voglio limitarmi a ricordare che Burdach, il quale, pur assumendo erroneamente che la stessa caratteristica fisica potesse venire ereditata tanto dal padre quanto dalla madre, tuttavia aggiungeva: «Nel complesso, l'elemento maschile influisce maggiormente nella determinazione della vita irascibile, quello femminile, invece, influisce maggiormente sulla sensibilità» (*Physiologie als Erfahrungswissenschaft*, vol. I, § 306)<sup>71</sup>. Riguarda questo punto anche quello che Linneo dice nel *Systema naturae*, Tomo I, p. 8: «Mater prolifera promit, ante generationem, vivum compendium medullare novi animalis, sui que simillimi, carinam Malpighianam dicunt, tanquam plumulum vegetabilium: hoc ex genitura Cordis sociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans, cerebrumque cum medulla: corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premitque bulla aërea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit gemma medullaris matris a primordio viva, licet, non sua ante proprium corpus paternum»<sup>72</sup>.

604

Proviamo ora a mettere in relazione il convincimento, | che qui abbiamo acquisito, del fatto che il carattere si eredita dal padre e l'intelletto dalla madre, con le nostre considerazioni precedenti intorno al notevole divario che la natura ha posto tra uomo e uomo tanto dal punto di vista morale quanto da quello intellettuale; mettiamolo in relazione anche con la conoscenza che abbiamo dell'assoluta immodificabilità tanto del carattere quanto delle capacità intellettive; ecco che, in questo modo, veniamo indotti a ritenere che un'effettiva, profonda nobilitazione del genere umano sia

<sup>71</sup> [Cfr. BURDACH, *Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft* cit., vol. I, § 306.]

<sup>72</sup> «Una madre fertile produce, prima di procreare, un abbozzo midollare vivente del nuovo animale, del tutto simile a lei, che viene chiamato "carina Malpighiana" ed è simile alla lanugine delle piante; ad esso, dopo la generazione, si unisce il cuore, allo scopo di ramificarlo nel corpo. Infatti il punto pulsante dell'uovo covato dal volatile mostra inizialmente un cuore che batte e un cervello unito al midollo; questo piccolo cuore che, a causa del freddo, non batte, viene stimolato da un vapore caldo e, per mezzo di una bolla d'aria che a poco a poco si espande, spinge i liquidi lungo i condotti fluidi. Il punto di partenza dal quale ha inizio la vita negli esseri viventi è, per così dire, una ramificazione midollare che si perpetua dalla prima creazione, in quanto l'uovo è una gemma midollare della madre che è viva sin da principio, sebbene non acquisti vita propria prima di un cuore proveniente dal padre» (C. LINNEO, *Systema naturae* («Il sistema della natura»), Stockholm 1766-67, tomo I, p. 8.)

possibile agendo non tanto dall'esterno, quanto dall'interno, ossia non tanto per mezzo dell'insegnamento e dell'educazione, quanto piuttosto seguendo la via della generazione. Già Platone aveva in mente qualcosa di simile quando, nel quinto libro della *Repubblica*, ha esposto un curioso progetto per accrescere e nobilitare la sua classe dei guerrieri<sup>73</sup>. Se fosse possibile castrare tutti i farabutti e chiudere tutte le ochette in un convento; se fosse possibile concedere alle persone di nobile carattere un intero harem; se fosse possibile procurare a tutte le fanciulle dotate di spirito e intelligenza uomini – uomini, dico, che siano pienamente tali; allora vedremmo presto sorgere una generazione che produrrebbe un'epoca più alta di quella di Pericle. – Anche senza arrivare a progetti utopistici di questo genere, a ogni modo, si potrebbe considerare che se – come, a meno che io non sia in errore, è effettivamente avvenuto presso taluni popoli antichi – la castrazione costituisse la pena più grave dopo la pena di morte, al mondo sarebbero risparmiate intere stirpi di farabutti, e con tanta maggiore certezza in quanto, notoriamente, la maggior parte dei crimini viene commessa tra i venti e i trent'anni di età<sup>74</sup>. Allo stesso modo, si potrebbe anche considerare se, in considerazione delle conseguenze, non sarebbe più vantaggioso che le doti pubbliche, che vengono concesse in certe occasioni, venissero assegnate non, come si usa adesso, alle fanciulle ritenute le più virtuose, bensì a quelle più intelligenti e ingegnose; tanto più che | il giudizio intorno alla virtù

è davvero difficile, giacché solo Dio – come si dice – vede nei cuori; che le occasioni per esibire un carattere nobile sono rare e affidate al caso; che, inoltre, la virtù di diverse fanciulle trova un sostegno notevole nella bruttezza delle medesime; l'intelligenza, invece, può essere giudicata con grande sicurezza, dopo un rapido esame, da coloro i quali ne sono essi stessi dotati. – Quella che segue è un'altra applicazione pratica. In molte regioni, anche nella Germania meridionale, le donne hanno la cattiva abitudi-

<sup>73</sup> [Cfr. PLATONE, *Repubblica*, V, 458d-461e, dove sono illustrate le modalità che debbono regolare gli accoppiamenti affinché la qualità dei cittadini sia la migliore e la loro quantità costante.]

<sup>74</sup> [Supplementi 1930, tomo II, p. 544, omette la nota].

\* *Nei suoi Vermischten Schriften (Dieterische Buchh., Göttingen 1801, vol. II, p. 447), Lichtenberg dice: «In Inghilterra è stato proposto di castrare i ladri. La proposta non è male: la punizione è molto dura e rende gli uomini disprezzabili, ma li conserva abili al lavoro; e se l'attitudine al furto è ereditaria, in questo modo essa non viene ereditata. Anche il conaggio diminuisce, e dato che è l'istinto sessuale a condurre così spesso alle ruberie, anche questo motivo viene meno. Pura malizia sarebbe osservare che le donne farebbero di tutto per tener lontani i loro uomini dal furto, giacché se le cose stessero in questo modo essere rischierebbero di perderli del tutto».*

605



ne di portare sul capo dei pesi, spesso assai considerevoli. Questo non può non avere degli effetti dannosi sul cervello, ragion per cui quest'ultimo, nella parte femminile del popolo, a poco a poco viene deteriorandosi e, dato che è dal cervello femminile che la parte maschile riceve il proprio, tutta la popolazione diventa sempre piú stupida; il che in molti casi non è affatto necessario. Se si eliminasse questa abitudine, verrebbe conseguentemente ad aumentare il *quantum* di intelligenza dell'intera popolazione, il che costituirebbe certamente il maggiore accrescimento della ricchezza nazionale.

Se adesso però lasciamo ad altri questo genere di applicazioni pratiche e ci riportiamo al nostro specifico punto di vista, ossia a quello eticometafisico, allora, collegando tra loro il contenuto del capitolo 41 con quello del capitolo presente, ci si presenterà il risultato seguente, il quale, a dispetto di tutta la sua trascendenza, ha tuttavia un sostegno empirico immediato. – È il medesimo carattere, ossia la medesima volontà individuale determinata quella che vive in tutti i discendenti di una stessa stirpe<sup>75</sup>, dal capostipite sino alla generazione presente. In ciascuno di essi, però, a questa medesima volontà si aggiunge un intelletto diverso, ossia un diverso grado e una diversa modalità di conoscenza. Ragion per cui a ciascuno di essi la vita si presenta ora da una prospettiva distinta e sotto una diversa luce: se ne ricava una nuova concezione fondamentale, un nuovo insegnamento. In effetti, dato che l'intelletto si spegne con l'individuo, quella volontà non è in grado di integrare immediatamente la cognizione del corso di una vita con quello di un'altra. Solo che, come conseguenza di ogni nuova concezione fondamentale della vita, che solo una personalità rinnovata può prestare ad essa, il suo stesso volere acquista un'altra direzione, ossia subisce una modificazione e, ciò che è fondamentale, deve nuovamente, in questa occasione, affermare oppure negare la vita. In tal modo questa organizzazione naturale, | che scaturisce dalla necessità di due sessi per la procreazione, questa organizzazione della connessione sempre mutevole di una volontà con un intelletto, diventa la base di un ordine di salvezza. È infatti in virtù di questa organizzazione che la vita rivolge costantemente alla volontà (della quale è immagine e specchio) dei lati nuovi, si rigira – per dir così – senza posa su se stessa dinanzi al proprio sguardo, ha l'occasione di sperimentare su se stessa altri e sempre diversi modi di vede-

606

<sup>75</sup> [Non «di un linguaggio», come traduce *Supplementi* 1930, tomo II, p. 545, forse intendendo tradurre «lignaggio» e incappando in un refuso.]

re, in modo da potersi decidere, sulla base di ciascuno di essi, per l'affermazione o la negazione, vie che le stanno entrambe sempre aperte; solo che, una volta che sia stata adottata la negazione, per essa viene a cessare, con la morte, il fenomeno nella sua interezza. Ora, poiché, conformemente a quanto abbiamo stabilito, è proprio il costante e completo rinnovamento dell'intelletto che, in quanto le offre una nuova concezione del mondo, tiene aperta la via della salvezza per la volontà stessa, e poiché però l'intelletto proviene dalla madre, ecco che potrebbe trovarsi qui la ragione profonda per la quale tutti i popoli (con pochissime, e per la verità assai incerte, eccezioni) aborriscono e proibiscono il matrimonio tra fratelli; anzi, tra fratello e sorella un amore di carattere sessuale non riesce nemmeno a nascere, se non in rarissimi casi eccezionali che, quando non sono dovuti al fatto che uno dei due fratelli è illegittimo, dipendono da una qualche innaturale perversione degli istinti. Da un matrimonio tra fratelli, infatti, non si potrebbe produrre nient'altro che sempre e solo la medesima volontà insieme al medesimo intelletto, uniti nello stesso modo in cui già esistono in entrambi i genitori: si produrrebbe insomma la ripetizione priva di speranza del fenomeno già esistente.

Ora, se consideriamo piú da vicino e nei particolari la diversità incredibilmente grande, e pure così palese, tra i caratteri; se vediamo come l'uno sia così buono e altruista, l'altro così cattivo e addirittura crudele; oppure come l'uno sia giusto, onesto e leale, e un altro, falso fino all'osso, si riveli un ipocrita, un truffatore, un traditore, una canaglia incorreggibile; allora la nostra considerazione si trova dinanzi a un abisso spalancato, in quanto, meditando intorno all'origine di tali diversità, ci scerveremo inutilmente. Gli Indú e i buddisti risolvono il problema dicendo: «È la conseguenza delle azioni compiute nel corso dell'esistenza precedente». Si tratta in effetti della soluzione piú antica, oltre che la piú facile da comprendere, ed è quella che giunge dai piú sapienti fra gli uomini; essa però non fa che spostare la questione. Sarà | difficile, nondimeno, riuscire a trovarne una migliore. Dal punto di vista della mia intera dottrina mi resta ancora da dire che qui, dove la volontà giunge alla parola come cosa in sé, il principio di ragione, in quanto mera forma del fenomeno, non trova piú alcuna applicazione, e con esso viene abolito ogni «perché?» e ogni «da dove?» La libertà assoluta appunto in ciò consiste, nel non essere qualcosa sottoposto al principio di ragione, inteso come principio di ogni necessità; una tale libertà compete dunque solo alla cosa

607

in sé, ma quest'ultima è precisamente la volontà. Di conseguenza nel suo fenomeno, vale a dire nel suo *operari*, la volontà è sottoposta alla necessità, ma nell'*esse*, ove essa si è decisa come cosa in sé, essa è libera. Perciò non appena, come accade qui, noi giungiamo ad essa, ogni spiegazione per mezzo di cause ed effetti perde la propria legittimità e a noi non resta altro da dire che questo: qui si esprime la vera libertà della volontà, quella libertà che le spetta in quanto essa è la cosa in sé e che però, proprio per questo, è priva di fondamento, vale a dire che non conosce alcun «perché?» Proprio per questo, però, cessa per noi qui ogni possibilità di comprensione: ogni nostro comprendere si basa infatti sul principio di ragione, non consistendo in altro che nella mera applicazione di quest'ultimo.

## Capitolo 44

### Metafisica dell'amore sessuale

Voi, saggi dalle conoscenze elevate e profonde,  
voi che meditate e sapete  
come, dove e quando tutto s'accoppia?  
Perché ci si ama e ci si bacia?  
Ditemelo voi, dall'alto della vostra saggezza!  
Spiegate mi cosa mi accade,  
spiegate mi dove, come e quando,  
perché mi accade questo?

BÜRGER<sup>1</sup>.

Questo è l'ultimo di quattro capitoli che, in virtù delle loro molteplici relazioni reciproche – il lettore attento le riconoscerà senza che io abbia bisogno di interrompere la mia esposizione | con richiami e rinvii – costituiscono in certo qual modo un tutto organico.

608

Siamo abituati a vedere i poeti impegnati principalmente nella descrizione dell'amore sessuale. È questo, di regola, il tema principale di tutte le opere drammatiche, delle tragiche come delle commiche, delle romantiche come delle classiche, delle indiane come delle europee; esso costituisce anche la materia della parte di gran lunga maggiore della poesia lirica, come pure di quella epica, soprattutto se vogliamo comprendere in quest'ultima le alte pile di romanzi che già da secoli ogni anno si producono in tutti i paesi civilizzati d'Europa con tanta regolarità quanta ne ha il prodursi dei frutti della terra. Tutte queste opere altro non sono, quanto al loro contenuto principale, che descrizioni variegata, brevi o estese, della passione della quale stiamo parlando. Le descrizioni più riuscite di essa, come sono per esempio *Romeo e Giulietta*, *La nuova Eloisa*, il *Werther*, hanno anche ottenuto una fama immortale. Se tuttavia La Rochefoucauld pensa che l'amore passionale sia come i fantasmi, dei quali tutti parlano ma che nessuno ha mai visto<sup>2</sup>, e se persino Lichtenberg, nel suo saggio *Sulla potenza*

<sup>1</sup> [«Ihr Weisen, hoch und tief gelahrt, | Die ihr's ersinnt und wißt, | Wie, wo und wann sich Alles paart? | Warum sich's liebt und küßt? | Iht hohen Weisen, sagt mir's an! | Ergrübelt, was mir da, | Ergrübelt mir, wo, wie und wann, | Warum mir so geschah?» (G. A. BÜRGER, *Schön Suschen*, strofa 5, vv 33-40, in «Deutsches Museum», 3, marzo 1776; ora in *Sämtliche Werke*, Hanser Verlag, Hamburg 1987, p. 202).]

<sup>2</sup> [Cfr. F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions, ou sentences et maximes morales*, Bousquet & Comp. Lausanne 1750. La massima 76 recita: «Il est véritable amour comme de l'appari-

dell'amore, mette in dubbio e nega l'effettiva realtà e il carattere naturale di quella passione<sup>3</sup>, questo resta nondimeno un grosso errore. È impossibile, infatti, che un che di estraneo e contrario alla natura umana, ossia una mera caricatura evanescente, sia stata rappresentata instancabilmente dal genio dei poeti e accolta con immutabile partecipazione dall'umanità, dato che senza verità la bellezza artistica è impossibile:

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.  
Boileau<sup>4</sup>.

Certamente però anche l'esperienza, sia pure non quella quotidiana, conferma che ciò che di regola si presenta solo come un'inclinazione energica, e tuttavia controllabile, può in determinate circostanze crescere sino a diventare una passione che supera, quanto alla forza, qualsiasi altra, mettere poi da parte ogni riguardo, superare con forza e costanza inaudite tutti gli ostacoli, sino al punto che, per appagarla, non si esita a mettere a repentaglio la vita, e anzi, se quell'appagamento viene a mancare, addirittura a sacrificarla. I Werther e gli Jacopo Ortis non esistono soltanto nei | romanzi<sup>5</sup>: ogni anno in Europa se ne può trovare una mezza dozzina; «sed ignotis perierunt mortibus illi»<sup>6</sup>, giacché i loro dolori non trovano altro cronista che non siano i compilatori dei protocolli ufficiali o i redattori dei giornali. I lettori delle cronache giudiziarie dei giornali inglesi e francesi potranno comunque confermare la correttezza delle mie affermazioni. Ma ancora più elevato è il numero di coloro i quali da una passione di questo genere vengono condotti in manicomio. Ogni anno, infine, abbiamo più di un caso di suicidio da parte di coppie di innamorati ostacolate nel loro amore dalle circostanze esterne; qui però non mi riesco a spiegare come possa accadere che coloro i quali, essendo certi di amarsi reciprocamente, si aspettano di trovare nel godimento del loro amore la

tion des esprits: tout le monde en parle, mais peu de gens en ont vu» (*Ceuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, p. 413).]

<sup>3</sup> [Cfr. G. CH. LICHTENBERG, *Über die Macht der Liebe* (1777), in *Vermischte Schriften* cit., vol. I, pp. 115-36.]

<sup>4</sup> [«Non c'è nulla di bello se non il vero; il vero soltanto è amabile» (N. BOILEAU, *Epîtres*, IX, 23). Si tratta del poeta francese Nicolas Boileau-Despréaux (1636-1711), che Schopenhauer leggeva nel volume *Ceuvres diverses du Sieur D\*\*\**, Thierry, Paris 1694 (cfr. HN, V, n. 1604, p. 441).]

<sup>5</sup> [Il riferimento, è chiaro, è a due tra i più celebri suicidi dell'intera storia della letteratura occidentale: quello di Werther, ne *I dolori del giovane Werther* di Goethe, e quello di Jacopo, nelle *Ultime lettere di Jacopo Ortis* di Foscolo.]

<sup>6</sup> [«Ma di morte ignota perirono» (ORAZIO, *Saturae*, Libro I, Sat. III, v. 108; trad. it., con testo latino a fronte, di M. Labate, Rizzoli, Milano 1981, pp. 112-13).]

più alta beatitudine, non preferiscano piuttosto sottrarsi a tutte le relazioni compiendo dei passi estremi e non siano disposti ad affrontare qualsiasi disagio invece di rinunciare, togliendosi la vita, a una felicità al di là della quale non se ne può concepire una maggiore. – Per ciò che concerne invece i gradi più bassi e le forme meramente embrionali di quella passione, ciascuno li trova quotidianamente davanti agli occhi e, sino a che non diventa vecchio, per lo più anche nel cuore.

Stando dunque a quanto qui abbiamo ricordato, non si può dubitare né della realtà, né dell'importanza della questione e, anziché meravigliarsi che anche un filosofo, per una volta, faccia proprio questo che è il tema costante di tutti i poeti, ci si dovrebbe invece meravigliare che una cosa che in genere gioca nella vita umana un ruolo così importante non sia stata sinora quasi mai presa in considerazione dai filosofi e resti ancora allo stato di materiale grezzo. Chi se n'è occupato maggiormente è P l a t o n e, in particolare nel *Simposio* e nel *Fedro*; quello che però ne dice in queste opere si mantiene nell'ambito dei miti, delle favole e degli scherzi e riguarda, per la più gran parte, solo l'amore greco per i fanciulli. Il poco che R o u s s e a u dice a proposito del nostro tema nel *Discorso sull'ineguaglianza* (p. 96 dell'edizione Bip.) è falso e insufficiente<sup>7</sup>. L'esame che K a n t fa dell'argomento nella terza parte del saggio *Sul sentimento del bello e del sublime* (p. 435 dell'edizione Rosenkranz) è molto superficiale e scritto senza cognizione di causa e quindi in parte anche scorretto<sup>8</sup>. Infine, la trattazione della questione data da P l a t n e r nella sua *Antropologia* (§§ 1347 sgg.)<sup>9</sup> | chiunque la troverà piatta e superficiale. Merita invece di essere menzionata, per divertimento, la definizione di S p i n o z a, in ragione della sua straordinaria ingenuità: «Amor est titillatio, concomitante idea causae externae» (*Ethica*, IV, Proposizione 44, Dimostrazione)<sup>10</sup>. Non ho dunque predecessori da poter utilizza-

<sup>7</sup> [Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755, Parte I; trad. it. a cura di G. Preti, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1979<sup>1</sup>, pp. 65 sgg., dove Rousseau prende in esame quella «passione terribile che sfida tutti gli ostacoli», quella «furia sfrenata e brutale» che è la passione amorosa.]

<sup>8</sup> [Cfr. I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764; trad. it. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, cap. III. *Sulla distinzione fra il sublime e il bello nel rapporto fra i due sessi*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 315-30.]

<sup>9</sup> [Cfr. E. PLATNER, *Neue Anthropologie für Aerzthe und Weltweise, mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik*, Crusius, Leipzig 1790; ristampa anastatica, Olms, Hildesheim 1998.]

<sup>10</sup> [«L'Amore è una gioia concomitante con l'idea di una causa esterna» (B. SPINOZA, *Etica*, Parte IV, prop. XLIV, dimostrazione, trad. it. cit., p. 263).]

re né da confutare: la questione mi si è imposta in modo oggettivo e si è inserita da sé nell'insieme della mia considerazione del mondo. – Del resto il minimo dell'approvazione lo debbo sperare da coloro i quali sono dominati proprio da questa passione, e che perciò cercano di esprimere l'esuberanza dei loro sentimenti con le immagini più sublimi ed eteree: a costoro il mio punto di vista apparirà troppo fisico, troppo materiale, per quanto in fondo esso sia metafisico, anzi, trascendente. Vogliano costoro per il momento riflettere sul fatto che, se l'oggetto che oggi ispira loro madrigali e sonetti fosse nato diciotto anni prima, non lo avrebbero degnato nemmeno di uno sguardo.

Ogni innamoramento, infatti, per quanto voglia apparire etero, si radica esclusivamente nell'istinto sessuale; anzi, è soltanto e completamente un impulso sessuale più specificamente determinato, più specializzato, addirittura, nel senso più stretto del termine, più individualizzato. Se ora dunque, tenendo fermo tutto ciò, consideriamo il ruolo importante che l'amore sessuale, in tutte le sue gradazioni e sfumature, svolge non solo nelle opere drammatiche e nei romanzi, bensì anche nel mondo reale, dove esso si mostra come la più forte e la più attiva delle molle, subito dopo l'amore per la vita, dove assorbe continuamente la metà delle forze e dei pensieri della parte più giovane dell'umanità, dove è il fine ultimo di quasi tutti gli sforzi umani, esercita un influsso nocivo sulle faccende più importanti, interrompe a ogni momento le occupazioni più serie, alle volte mette in confusione persino le menti più grandi, non ha paura di disturbare, intromettendosi con la sua paccottiglia nelle trattative degli uomini di stato e nelle ricerche degli intellettuali, è capace di intrufolare i suoi bigliettini amorosi e le ciocche di capelli persino nei portafogli ministeriali e nei manoscritti filosofici, non meno che quotidianamente provoca le liti più complicate e più cattive, scioglie le relazioni più preziose, spezza i legami più solidi, priva la propria vittima a volte della vita o della salute, a volte della ricchezza, del rango e della felicità; anzi, è capace di rendere privo di scrupoli chi è normalmente onesto, di trasformare in un traditore chi fino a quel momento era stato leale; si presenta insomma nell'insieme come un demone ostile che si adopera per sovvertire, confondere e capovolgere tutto; – a questo punto si è obbligati a esclamare: perché tanto chiasso? Perché il tormento, le smanie, l'angoscia e gli affanni? Si tratta solo di questo, che ogni Hans trovi la sua Gre-

the<sup>11</sup>; perché mai una tale inezia dovrebbe svolgere un ruolo così importante e portare continuamente disturbo e confusione in una vita umana così ben regolata? – Ma a uno studioso serio lo spirito della verità rivela a poco a poco la risposta: non si tratta qui di un'inezia; l'importanza della questione è piuttosto perfettamente adeguata alla serietà e all'ardore dello sforzo. Il fine ultimo di ogni vicenda amorosa, sia essa rappresentata con il socco o con il coturno<sup>12</sup>, è effettivamente più importante di tutti gli altri fini della vita umana, e perciò merita pienamente la profonda serietà con la quale ciascuno lo persegue. Ciò che qui viene deciso, infatti, è nientemeno che la composizione della prossima generazione. È in questo modo, mediante questa così frivola relazione amorosa, che vengono determinate nella loro esistenza e nelle loro caratteristiche le *dramatis personae* che faranno la loro comparsa una volta che noi saremo usciti di scena. Come l'essere, l'*existentia*, di quelle persone a venire dipende in tutto e per tutto dal nostro istinto sessuale in generale, così la loro essenza, l'*essentia*, dipende in tutto e per tutto dalla scelta individuale che viene operata per soddisfare quell'istinto, vale a dire dall'amore sessuale, e viene perciò irrevocabilmente determinata da ogni punto di vista. È questa la chiave del problema: impareremo a conoscerla con maggiore precisione applicandola, quando prenderemo in esame i gradi dell'innamoramento, dall'interesse più fugace fino alla passione più ardente, giungendo così a riconoscere che la loro diversità deriva dal grado di individualizzazione della scelta.

Tutte le relazioni amoroze dell'attuale generazione, prese nel loro insieme, costituiscono dunque per l'intero genere umano la seria *meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes*<sup>13</sup>. Questa grande importanza della faccenda, nella quale non si fa questione, come in tutte le altre, del bene e del male in d i v i d u a l i, bensì dell'esistenza e del particolare modo di essere del genere umano nei tempi futuri, e nella

<sup>11</sup> Su questo punto non mi posso esprimere con maggiore chiarezza: il lettore benevolo [manca in *Mondo* 1989, p. 1434] dovrà perciò tradurre la frase in un linguaggio aristofanico. [Hans e Grethe (o, più spesso, Hänsel e Gretel) sono i protagonisti di una celebre favola dei fratelli Grimm. Ma Schopenhauer ha probabilmente in mente Shakespeare che, nel *Sogno di una notte di mezza estate*, scrive: «Jack shall have Jill» (atto III, scena II); A. W. Schlegel aveva tradotto questa espressione appunto con «Hans nimmt sein Gretchen».]

<sup>12</sup> [Il socco era un calzare utilizzato dagli antichi nella commedia; il coturno la calzatura utilizzata dai tragici greci e latini.]

<sup>13</sup> [«Meditazione sulla composizione della generazione futura, dalla quale a loro volta dipendono infinite generazioni».]

quale perciò la volontà del singolo si presenta, con accresciuta potenza, come volontà della specie – è da questa grande importanza che dipendono il patetico e il sublime delle faccende d'amore, quel che vi è di trascendente nel trasporto e nei dolori che si accompagnano ad esse e che da millenni i poeti non si stancano di rappresentare con innumerevoli esempi; nessun tema, infatti, può suscitare tanto interesse quanto uno come questo il quale, riguardando il bene e il male della specie, sta a tutti gli altri, che riguardano solo il bene dei singoli, al modo in cui il corpo sta alla superficie. È appunto per questo che è così difficile rendere interessante un dramma senza un intrigo amoroso e che, dall'altro lato, questo tema non si logora mai, nemmeno se viene trattato quotidianamente.

Quello che nella coscienza individuale si rende noto come istinto sessuale in generale e privo di una direzione verso un individuo determinato dell'altro sesso è, in se stesso e al di fuori del fenomeno, la pura e semplice volontà di vivere. Quello che invece si manifesta nella coscienza come istinto sessuale che si indirizza verso un individuo determinato è, in se stesso, la volontà di vivere in quanto individuo precisamente determinato. In questo caso poi l'istinto sessuale, sebbene sia in sé un bisogno soggettivo, sa indossare con grande destrezza la maschera di un'ammirazione oggettiva e riesce, in tal modo, a trarre in inganno la coscienza; giacché la natura, per realizzare i propri scopi, ha bisogno di questo stratagemma. Che però, per quanto quell'ammirazione possa anche apparire oggettiva e di tinta sublime, in ogni innamoramento lo scopo autentico sia quello di generare un individuo con determinate caratteristiche, viene confermato anzitutto dal fatto che in esso la cosa essenziale non è tanto che l'amore venga ricambiato, quanto piuttosto il possesso, vale a dire il godimento fisico. La certezza di essere amati, perciò, non può in alcun modo consolare della mancanza di quest'ultimo; anzi, più d'uno, trovandosi in una situazione di questo genere, si è tolto la vita. Viceversa, coloro i quali sono molto innamorati, quando il loro amore non viene corrisposto, si accontentano del possesso, vale a dire del godimento fisico. Lo dimostrano tutti i matrimoni forzati, come pure il fatto che il favore di una donna venga così spesso comperato, nonostante la sua repulsione, con doni preziosi o con altri sacrifici, e persino i casi di stupro. Il vero scopo di tutto il romanzo d'amore è che venga generato questo determinato bambino, anche se i protagonisti non ne sono consapevoli: le modalità con le quali questo scopo viene conseguito sono secondarie. – Per quanto forte le anime sensibili, e soprattutto

613

quelle innamorate, possano strillare contro il realismo brutale del mio modo di vedere, esse sono nondimeno in errore. La determinazione precisa delle individualità delle prossime generazioni non è forse un fine molto più alto e degno di quello dei loro esuberanti sentimentalismi e delle loro trascendentali bolle di sapone? Anzi, ce ne può essere, tra i fini terreni, uno più importante e più grande di questo? Esso soltanto corrisponde alla profondità con la quale viene sentita la passione amorosa, alla serietà con cui essa si presenta, e all'importanza che dà persino alle inezie della sua sfera e della sua occasione. Solo assumendo questo come il vero scopo, le lungaggini, le infinite fatiche e gli affanni che si devono affrontare per conquistare l'oggetto amato appaiono proporzionati all'impresa. Giacché è la generazione futura, in tutta la sua determinatezza individuale, che, attraverso tutto quell'affaccendarsi e affaticarsi, preme per affacciarsi all'esistenza. Anzi, essa stessa già si muove nella scelta così accorta, determinata e ostinata che si compie per soddisfare l'impulso sessuale, scelta che si chiama amore. La crescente attrazione reciproca di due innamorati è già, propriamente, la volontà di vivere del nuovo individuo che essi possono e vorrebbero generare; anzi, questa nuova vita si accende già quando s'incontrano i loro sguardi smaniosi, e si annuncia come la promessa di un'individualità armonica e bene strutturata. Essi sentono il desiderio di unirsi e fondersi tangibilmente in un unico essere, solo per continuare ancora a vivere in esso; e questo desiderio si realizza nell'essere che viene da loro generato, nel quale le qualità ereditate da entrambi continuano a vivere fuse e unificate in un unico essere. Viceversa, la decisa e costante avversione reciproca tra un uomo e una ragazza è segno che ciò che essi potrebbero generare sarebbe solo un essere malformato, in sé disarmonico e infelice. Vi è perciò un senso profondo | nel fatto che Calderón, pur designando la terribile Semiramide come la figlia della luce, la presenti tuttavia come la figlia dello stupro, al quale aveva fatto seguito l'uccisione del marito<sup>14</sup>.

614

Ora però, in definitiva, ciò che attrae con tale forza ed esclusività l'uno verso l'altro due individui di sesso diverso è la volontà di vivere che si presenta in tutta la specie e che qui, nell'individuo che quei due possono generare, anticipa un'oggettivazione della

<sup>14</sup> [Cfr. P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La Hija del Aire* («La figlia dell'aria»), in ID., *Comedias*, 4 voll., Fleischer, Leipzig 1827-30, vol. III, pp. 688 sgg. Se ne vedano l'edizione critica curata da G. Edwards (Tamesis, London 1970) e quella curata da F. Ruiz Ramón (Cátedra, Madrid 1998).

sua essenza corrispondente ai propri scopi. Questo individuo avrà dunque dal padre la volontà, o il carattere, dalla madre l'intelletto, da entrambi la conformazione corporea; la figura, tuttavia, si conformerà per lo più a quella del padre, l'altezza più a quella della madre, secondo la legge che si manifesta, tra gli animali, nella generazione dei bastardi e che dipende principalmente dal fatto che la grandezza del feto deve conformarsi alla grandezza dell'utero materno. L'individualità affatto specifica, peculiare esclusivamente a lui, di ogni singolo uomo è inesplicabile, e proprio altrettanto inesplicabile è anche la passione affatto specifica e individuale di due amanti; – anzi, in fondo in fondo esse sono una sola e medesima cosa: la prima è *explicite* quel che la seconda era *implicite*. Come primissima origine di un nuovo individuo e come vero *punctum saliens* della sua vita dobbiamo effettivamente considerare il momento in cui i genitori incominciano ad amarsi l'un altro – *to fancy each other*<sup>15</sup>, come recita un'azzeccatissima espressione inglese – e, come si è detto, è nell'incontrarsi e nel fissarsi dei loro sguardi segnati dal desiderio che si forma il primo germe del nuovo essere, che, si capisce, come tutti i germi viene il più delle volte schiacciato. Questo nuovo individuo è in certo qual modo una nuova idea (platonica): ora, come tutte le idee aspirano con la più grande veemenza a manifestarsi nel fenomeno, e a questo scopo afferrano bramosamente la materia che la legge di causalità ripartisce fra tutte loro, così appunto anche questa particolare idea di un'individualità umana aspira con la più grande bramosia e veemenza a realizzare se stessa nel fenomeno. Questa bramosia e questa veemenza sono appunto la passione che i due futuri genitori provano l'uno nei confronti dell'altro. Una passione che ha innumerevoli gradi, i cui due estremi opposti possono essere indicati, una volta per tutte, come «*Ἀφροδίτη πάνδημος*» e «*οὐρανία*»<sup>16</sup>: – quanto all'essenza, tuttavia, essa è dovunque la medesima. Secondo il grado, viceversa, essa sarà tanto più potente | quanto più sarà in dividualità, vale a dire quanto più l'individuo amato, in ragione del modo in cui è fatto e di tutte le sue qualità, sarà adatto in via esclusiva a soddisfare il desiderio e il bisogno dell'amante, determinato dalla particolare individualità di quest'ultimo. Da che cosa dipenda tutto ciò verrà però in chiaro nel prosieguo. L'incli-

615

<sup>15</sup> [«Sognarsi reciprocamente», si potrebbe anche tradurre alla lettera].

<sup>16</sup> [«Afrodite pandemia» e «Afrodite urania». Schopenhauer si riferisce qui alle pagine del *Simposio* (180c sgg.) nelle quali Platone con l'immagine di Afrodite urania indica l'amore celeste, con quella di Afrodite pandemia quello volgare.]

nazione amorosa è rivolta, anzitutto ed essenzialmente, allo stato di salute, alla forza e alla bellezza, e quindi anche alla giovinezza, giacché la volontà desidera anzitutto rappresentare il carattere generale della specie umana, in quanto base di ogni individualità: gli amorucci quotidiani («*Ἀφροδίτη πάνδημος*») non vanno molto più in là. A ciò si connettono delle esigenze più specifiche che esamineremo in seguito nei dettagli e che, quando se ne prevede un appagamento, accrescono la passione. I gradi più alti di quest'ultima, tuttavia, scaturiscono da quella corrispondenza reciproca delle due individualità in forza della quale la volontà, vale a dire il carattere del padre e l'intelletto della madre, nella loro connessione, porta a compimento proprio quell'individuo nei confronti del quale la volontà di vivere in generale, che si presenta in tutta la specie, prova un desiderio travolgente, proporzionato a questa sua grandezza e che perciò oltrepassa la misura di un cuore mortale, e i cui motivi si trovano, analogamente, al di là dei confini dell'intelletto individuale. Ecco dunque l'anima di una vera, grande passione. – Ora, quanto più perfetta sarà la reciproca consonanza di individui l'uno rispetto all'altro, da ciascuno degli svariati punti di vista che prenderemo in considerazione più innanzi, tanto più forte sarà la loro passione reciproca. Siccome non si danno due individui uguali in tutto e per tutto, a ogni determinato uomo deve corrispondere nel modo più perfetto – sempre rispetto all'individuo che deve essere generato – una determinata donna. L'autentico amore passionale è tanto raro quanto lo è l'eventualità che essi s'incontrino. Poiché, comunque, la possibilità di questa passione è presente in ciascuno di noi, le rappresentazioni che se ne danno nelle opere poetiche ci risultano comprensibili. – Proprio perché la passione amorosa ruota, propriamente, intorno all'individuo che deve essere generato e alle sue qualità e in ciò consiste il suo nocciolo profondo, è possibile che tra due giovani di buona famiglia di sesso diverso, in ragione della consonanza del loro sentimento, del loro carattere, del loro orientamento spirituale, si costituisca un'amicizia | senza che ad essa si mescoli l'amore sessuale; anzi, a questo riguardo può esserci persino tra loro una certa avversione. La ragione di ciò va cercato nel fatto che il figlio che venisse generato da loro avrebbe qualità fisicamente o spiritualmente disarmoniche; per farla breve: nel fatto che la sua esistenza e la sua costituzione non corrisponderebbero agli scopi della volontà di vivere così come essa si presenta nella specie. Nel caso opposto, quando cioè vi siano eterogeneità nel sentimento, nel carattere e nell'orientamento spirituale, con

616

l'avversione – anzi, l'ostilità – che ne deriva, l'amore sessuale, che rende ciechi intorno a tutto il resto, può ciononostante nascere e mantenersi; se però, in questo caso, si giunge al matrimonio, questo matrimonio non potrà che essere molto infelice.

Passiamo adesso a un esame piú approfondito della questione. – L'egoismo è una qualità così profondamente radicata in ogni individualità in generale che gli scopi egoistici sono gli unici sui quali si possa contare con sicurezza se si vuole suscitare l'attività di un essere individuale. Non c'è dubbio che la specie ha sull'individuo un diritto anteriore, piú preciso e piú grande che non la stessa effimera individualità; ciononostante, quando l'individuo deve darsi da fare e persino compiere dei sacrifici per la conservazione e la costituzione della specie, non è possibile che al suo intelletto, che si rivolge a scopi meramente individuali, l'importanza della questione risulti così comprensibile da far sí che esso operi conformemente ad essa. In questo caso, perciò, la natura può conseguire il proprio scopo solo inculcando nell'individuo una sorta di *illusione* che gli faccia apparire come un bene per se stesso quello che in verità è solo un bene per la specie, di modo che egli serva quest'ultima illudendosi di servire se stesso; un processo nel quale dinanzi a lui fluttua una mera chimera evanescente che prende, come motivo, il posto di una realtà effettiva. Questa *illusione* è l'*istinto*. Il quale, nella stragrande maggioranza dei casi, va considerato come il senso della *specie*, che presenta alla volontà ciò che *ad essa* giova. Poiché però qui la volontà è diventata individuale, la si deve trarre in inganno in modo tale da far sí che percepisca ciò che il senso della *specie* le pone dinanzi attraverso il senso dell'*individuo*, ossia illudendosi di rincorrere scopi individuali mentre in verità persegue degli scopi puramente generali (dove questa parola deve essere presa nel suo senso | piú proprio). La manifestazione esteriore dell'istinto la possiamo osservare nel modo migliore negli animali, dato che in questi ultimi svolge il ruolo maggiormente significativo; ma il suo procedere interiore, come accade a tutto ciò che è interiore, lo possiamo conoscere solo in noi stessi. Ora, è ben vero che si ritiene che l'uomo non abbia quasi nessun istinto, o che tutt'al piú possieda solamente quello che, da neonato, lo spinge a cercare e afferrare il seno materno. Ma in realtà noi abbiamo un istinto molto determinato, molto netto, anzi, molto complicato, vale a dire quello che ci consente di scegliere in modo così accurato, serio e ostinato l'altro individuo con il quale soddisfare il nostro desiderio sessuale. Con

617

questo soddisfacimento in se stesso, vale a dire in quanto è un piacere legato ai sensi<sup>17</sup> che deriva da un bisogno impellente dell'individuo, la bellezza o la bruttezza dell'altro individuo non hanno proprio nulla a che fare. L'appassionata considerazione nella quale esse sono tuttavia tenute, come anche la scelta accurata che ne deriva, non dipendono dunque evidentemente da quello stesso che sceglie, sebbene egli creda che le cose stiano in questo modo, bensí dal vero fine, cioè dall'individuo che deve essere generato, nel quale il tipo della specie deve essere preservato il piú possibile puro e perfetto. Da mille accidenti fisici e da mille abiezioni morali, infatti, scaturiscono le piú svariate degenerazioni della figura umana; ciononostante il tipo genuino di quest'ultima viene sempre di nuovo ristabilito in tutte le sue parti; il che accade sotto la guida del senso della bellezza, il quale governa generalmente l'istinto sessuale e senza il quale questo decade a bisogno disgustoso. Ciascuno di noi, pertanto, in un primo tempo preferirà decisamente e desidererà veementemente gli individui piú belli, vale a dire quelli nei quali il carattere della specie è impresso nel modo piú puro; in seconda battuta, però, pretenderà che nell'altro individuo vi siano *quell*e perfezioni che mancano a lui stesso, e anzi troverà belle persino le imperfezioni che si configurano come il contrario delle proprie; è per questo che, per esempio, gli uomini di bassa statura cercano le donne alte, che le bionde amano i bruni, e così via. – Il rapimento vertiginoso che si impadronisce dell'uomo alla vista di una donna la cui bellezza è adatta a lui e che fa balenare dinanzi a lui il miraggio che l'unione con lei sia il bene supremo è appunto il *senso della specie*, il quale, riconoscendo che in lei è chiaramente impresso il proprio marchio, vorrebbe che la specie si perpetuasse con esso. Da questa decisa propensione per la bellezza dipende la conservazione del tipo | della specie: è per questo che essa agisce con una forza così grande. Vedremo in modo specifico piú avanti quali considerazioni essa segua. Ciò che dunque qui guida l'uomo è effettivamente un istinto che opera per il bene della specie, mentre l'uomo, dal canto suo, si illude di cercare solo l'accrescimento del proprio godimento. – Di fatto otteniamo in tal modo un'istruttiva spiegazione intorno all'intima essenza di *ogni* istinto, che quasi sempre, come accade in questo caso, mette in azione l'individuo per il bene della specie. È infat-

618

<sup>17</sup> [Mondo 1989, p. 1440, propone un meno sfumato «sessuale», forse intendendo «sensuale» e incappando in un refuso.]

ti evidente che la cura con la quale un insetto va alla ricerca di un determinato fiore, o frutto, o sterco, o carne, o, come nel caso degli icneuomonidi<sup>18</sup>, della larva di un altro insetto, per deporre s o l a m e n t e l i le proprie uova, senza badare, per raggiungere questo scopo, né alla fatica né al pericolo, è fortemente analoga a quella con la quale un uomo, per soddisfare il proprio desiderio sessuale, sceglie accuratamente una donna che abbia determinate caratteristiche che vadano a genio a lui come individuo e la desidera con tanto ardore che spesso, per raggiungere questo scopo, a dispetto di ogni ragionevolezza giunge sovente sino a sacrificare la felicità della propria vita contraendo un matrimonio insensato, mettendo in atto intrighi amorosi che gli costano il patrimonio, l'onore e la vita, e persino commettendo delitti come l'adulterio e lo stupro; e tutto questo solo per servire nel modo più opportuno la specie, anche a spese dell'individuo, conformemente alla volontà della natura che è dovunque sovrana. Dovunque infatti l'istinto è un agire che si configura come se fosse governato da uno scopo consapevole, e pure non lo è affatto. La natura impianta l'istinto là dove l'individuo che agisce sarebbe incapace di comprendere lo scopo o sarebbe restio a perseguirlo; è per questo che, di regola, esso è presente solo negli animali, e in ispecial modo, in effetti, in quelli inferiori che, come tali, hanno meno intelligenza di tutti; ma nel caso che stiamo considerando, e quasi solo in esso, l'istinto è presente anche nell'uomo, dato che questi potrebbe in effetti ben comprendere lo scopo, ma non lo perseguirebbe con lo slancio necessario, ossia anche a spese del proprio bene individuale. Qui dunque, come in ogni istinto, la verità assume le sembianze dell'illusione per agire sulla volontà. È un'illusione voluttuosa quella che inganna l'uomo facendogli credere che tra le braccia di una donna la cui bellezza corrisponda ai suoi ideali troverà un piacere maggiore che tra le braccia di qualunque altra donna; o che, concentrandosi su di u n ' u n i c a persona, lo persuade fermamente che il possesso di questa | persona gli procurerà una felicità straordinaria. Egli quindi si illude di affaticarsi e sacrificarsi per il proprio piacere personale: tutto questo si verifica invece solo perché il tipo normale della specie si possa conservare o anche perché una ben determinata individualità, che può derivare soltanto da questi genitori, possa giungere all'esistenza. Il carattere distintivo dell'istin-

to – vale a dire un agire che si configura come se fosse governato un concetto finale, e pure non lo è affatto – è presente qui in modo così pieno che chi è mosso da quella illusione spesso addirittura aborrisce lo scopo che solo lo guida – la procreazione – e vorrebbe impedirne la realizzazione: è quello che accade in quasi tutte le relazioni amorose extraconiugali. Così stando le cose, ogni innamorato, una volta ottenuto finalmente il piacere, proverà una strana delusione e si stupirà che quel che aveva desiderato con così tanto ardore non gli abbia dato niente di più di qualunque altro appagamento sessuale, così che gli parrà di non aver guadagnato molto grazie ad esso. Quel desiderio stava infatti a tutti gli altri suoi desideri nella stessa relazione della specie rispetto all'individuo, ossia come una realtà infinita sta a una finita. L'appagamento, viceversa, torna propriamente a vantaggio solo della specie e perciò non cade nella coscienza dell'individuo che qui, animato dalla volontà della specie, ha servito col più grande spirito di sacrificio uno scopo che non era affatto il suo. È dunque per questo che ogni innamorato, una volta portata finalmente a termine la grande opera, si ritrova gabbato, giacché l'illusione che rendeva l'individuo lo zimbello della specie è svanita. In questo senso P l a t o n e dice in modo assai felice: «ἡδονὴ πάντων ἀλαζόεστατον» (*voluptas omnium maxime vaniloquia*), *Filebo*, 319<sup>19</sup>.

Tutto questo getta a sua volta nuovamente luce sugli istinti e sulla creatività degli animali. Anch'essi sono senza dubbio dominati da una sorta di illusione che li inganna facendo loro credere di perseguire il proprio godimento, mentre lavorano così laboriosamente e con abnegazione per la specie: l'uccello costruisce il suo nido; l'insetto cerca l'unico luogo adatto per deporre le uova, o va addirittura alla caccia di una preda che non potrà gustare egli stesso, ma che deve essere posta accanto alle uova per servire da cibo per le larve a venire; l'ape, la vespa, la formica si dedicano alle loro ingegnose costruzioni e alla loro complicatissima economia. Tutti costoro sono guidati sicuramente da una | illusione che cela dietro la maschera di uno scopo egoistico il servizio reso alla specie. È questa verosimilmente l'unica via che ci consente di comprendere il processo i n t e r i o r e , o soggettivo, che si trova alla base delle manifestazioni dell'istinto. Ma dal punto di vista esteriore, o oggettivo, negli animali che sono fortemente dominati dall'istinto, in modo parti-

<sup>18</sup> [Gli icneuomonidi sono imenotteri che, come Schopenhauer rileva, per lo più depongono le proprie uova nelle larve di altri insetti.]

<sup>19</sup> [PLATONE, *Filebo*, 65c: «Il piacere è la cosa più ingannevole di tutte» (trad. it. di C. Mazzarelli, in *Tutti gli scritti* cit., p. 474).]



colare negli insetti, si riscontra una predominanza del sistema nervoso gangliare, vale a dire di quello *soggettivo*, sul sistema *oggettivo*, o cerebrale; se ne deve concludere che tali animali sono stimolati non tanto dalla comprensione oggettiva, corretta, quanto da rappresentazioni soggettive che suscitano il desiderio e che scaturiscono dall'azione del sistema gangliare sul cervello, e conseguentemente da una sorta di *illusione*; e questo sarà il processo *fisiologico* che si realizza in ogni istinto. – A titolo esplicativo menzionerò ancora un altro, quantunque più debole, esempio dell'istinto nell'uomo: l'appetito capriccioso delle donne incinte; sembra che esso derivi dal fatto che la nutrizione dell'embrione richiede talvolta una particolare o determinata modificazione del sangue che affluisce ad esso; ragion per cui il cibo che provoca tale modificazione si presenta subito alla donna incinta come oggetto di ardente desiderio: anche in questo caso, quindi, si produce una *illusione*. Ne consegue che la donna ha un istinto in più rispetto all'uomo; e anche il sistema gangliare, nella donna, è molto più sviluppato. – La grande predominanza del cervello nell'uomo spiega anche il fatto che egli abbia meno istinti degli animali e che anche questi pochi possano essere facilmente tratti in errore. Accade per esempio che il senso della bellezza, che istintivamente guida nella scelta di chi potrà appagare il desiderio sessuale, venga sviato quando degenera in tendenza alla pederastia; un caso analogo è quello del moscone (*musca vomitoria*) che, anziché deporre le sue uova, seguendo il suo istinto, nella carne in putrefazione, le depone nel fiore dell'*Arum dracunculus*, tratto in inganno dall'odore cadaverico di questa pianta<sup>20</sup>.

Ora, del fatto che alla base di ogni amore sessuale vi sia un istinto rivolto esclusivamente all'individuo che verrà generato si acquisirà una piena certezza mediante una più precisa analisi di esso, alla quale dunque non ci possiamo sottrarre. – A questo proposito va detto anzitutto che in amore l'uomo è per natura incline all'inco-

621

<sup>20</sup> [*Arum dracunculus*, una pianta erbacea delle Aracee, è chiamata per questo anche pianta acchiappamosche.]

<sup>21</sup> [Le ultime parole mancano in *Mondo* 1989, p. 1445.]

za degli scopi della natura, la quale tende alla conservazione della specie, e perciò ad accrescerla quanto più è possibile. L'uomo può infatti generare comodamente più di cento figli all'anno, ove abbia altrettante donne a disposizione; la donna, viceversa, anche disponendo di altrettanti uomini, potrebbe mettere al mondo un solo figlio l'anno (prescindendo dai parti gemellari). Lui, perciò, ronza sempre intorno ad altre donne; lei, invece, si attacca strettamente a uno solo, giacché la natura la spinge istintivamente e a prescindere da qualunque riflessione a conservarsi colui che nutrirà e proteggerà la sua prole futura. Conseguentemente, la fedeltà coniugale è qualcosa di artificiale nell'uomo, di naturale nella donna, e dunque l'adulterio commesso dalla donna è sia oggettivamente, in ragione delle sue conseguenze, sia soggettivamente, in quanto contro natura, assai più imperdonabile di quello dell'uomo.

Per andare però al fondo della questione e persuaderci pienamente che il fatto che guardiamo con compiacimento all'altro sesso, per quanto ci possa sembrare qualcosa di oggettivo, pure è solo istinto mascherato, vale a dire senso della specie, la quale aspira a conservare il proprio tipo, dobbiamo esaminare più dappresso anche le considerazioni che ci guidano in questo compiacimento e studiarle nei dettagli, per quanto strane possano figurare in un'opera filosofica le particolarità di cui qui ci occuperemo. Queste considerazioni le possiamo suddividere come segue: quelle che riguardano in modo immediato il tipo della specie, vale a dire la bellezza; quelle che sono rivolte alle qualità psichiche; quelle infine che sono meramente relative e che scaturiscono dalla correzione o neutralizzazione reciproca, che si rende necessaria, delle unilateralità e delle anomalie<sup>22</sup> dei due individui. Esaminiamole ora una per una.

La considerazione principale che guida la nostra scelta e la nostra inclinazione è costituita dall'*e t à*. Nel complesso vanno bene tutti gli anni compresi tra l'inizio e la fine delle mestruazioni, anche se noi diamo decisamente la preferenza al periodo che va dal diciottesimo al ventottesimo anno. Al di fuori di quell'arco di tempo, invece, non c'è donna che ci possa eccitare: una donna vecchia, vale a dire non più mestruata, suscita il nostro ri-

622

<sup>22</sup> [Non le loro «normalità», come traduce *Supplementi* 1930, tomo II, p. 560, forse intendendo «anormalità» e incappando in un refuso.]

che l'intenzione che qui inconsciamente ci guida è la possibilità della procreazione in generale, ragion per cui ciascun individuo perde tanto più fascino per l'altro sesso quanto più si allontana dal periodo più adatto alla procreazione o al concepimento. – In secondo luogo prendiamo in considerazione la salute: le malattie acute sono di disturbo solo transitoriamente, quelle croniche, per non parlare delle cachessie<sup>23</sup>, ci sgomentano, poiché si trasmettono al figlio. – La terza considerazione è quella dello scheletro, poiché esso è il fondamento del tipo della specie. Dopo la vecchiaia e la malattia nulla ci allontana più di una figura deforme: nemmeno il più bello dei volti la può compensare; piuttosto, in presenza di un fisico prestante, viene incondizionatamente preferito il volto più brutto. Ci impressionano moltissimo, inoltre, le deformità sceleriche, come per esempio una figura schiacciata, malformata, con le gambe corte, e così via, come anche un incedere zoppicante che non sia la conseguenza di un incidente esterno. Un fisico particolarmente bello può invece supplire a tutti i difetti: ci incanta. Rientra in quest'ambito anche il grande valore che tutti attribuiscono alla piccolezza dei piedi: ciò dipende dal fatto che essi sono un carattere essenziale della specie, in quanto nessun animale ha l'insieme di tarso e metatarso piccolo come quello dell'uomo, una caratteristica connessa all'andatura eretta: l'uomo è un plantigrado. In questo senso anche Gesù Sirach dice (26,23: seguo la traduzione corretta di Kraus): «Una donna dalla figura diritta e dai bei piedi è come le colonne d'oro su basi d'argento»<sup>24</sup>. Anche i denti sono importanti per noi, poiché sono essenziali alla nutrizione e vengono ereditati in modo affatto particolare. – In quarto luogo prendiamo in considerazione una certa prosperità, cioè una prevalenza della funzione vegetativa, della plasticità, poiché essa promette un nutrimento ricco per il feto: è per questo che una magrezza eccessiva ci infastidisce in modo particolare. Un seno femminile florido esercita un fascino straordinario sul sesso maschile; questo perché, trovandosi esso in rapporto diretto con la funzione procreativa della donna, promette un abbondante nutrimento per il neonato. Per contro, le donne esageratamente grasse suscitano la nostra repul-

<sup>23</sup> [Ossia gli stati finali di malattie gravi o di digiuni prolungati.]

<sup>24</sup> [Schopenhauer cita qui la *Sapienza di Gesù [o Giosuè]*, figlio di Sirac, il libro dell'Antico Testamento più noto come Ecclesiastico (il passo richiamato è 26,18), il solo libro della Bibbia che riporti a chiare lettere il nome del proprio autore, vissuto a Gerusalemme nel II secolo a.C.]

sione: la causa di ciò è che questa costituzione fisica è indice di atrofia dell'utero, ossia di sterilità; questo | la testa non lo sa, ma l'istinto sí. – La bellezza del volto è solo l'ultima cosa che consideriamo. Anche in questo caso si tiene conto anzitutto delle parti ossee; perciò si bada principalmente alla bellezza del naso, e un naso corto, all'insù, rovina tutto. Una lieve incurvatura all'insù o all'ingiù del naso ha deciso della felicità della vita di innumerevoli fanciulle; e con ragione, giacché ne va del tipo della specie. Una bocca piccola, posta tra piccole mascelle, è un carattere specifico davvero essenziale del volto umano, in contrapposizione al muso degli animali. Un mento sfuggente, che pare come troncato, è particolarmente ripugnante, poiché il *mentum prominulum* è un tratto caratteristico esclusivo della nostra specie. Infine viene la considerazione della bellezza degli occhi e della fronte: essa è in relazione con le qualità psichiche, in modo particolare con quelle intellettuali, che vengono ereditate dalla madre.

Naturalmente non possiamo indicare con altrettanta esattezza le considerazioni inconse che, dall'altra parte, guidano l'inclinazione delle donne. Nell'insieme si può affermare quanto segue. Esse preferiscono gli uomini di età compresa fra i trenta e i trentacinque anni, e li preferiscono persino agli adolescenti, che pure rappresentano, propriamente, la forma più alta della bellezza umana. La ragione è che esse non sono guidate dal gusto, bensì dall'istinto, il quale riconosce nell'età suddetta l'acme della capacità generatrice. In genere esse badano poco alla bellezza, in particolare a quella del viso: è come se assumessero per sé sole il compito di trasmetterla al figlio. Ciò che nell'uomo le conquista sono principalmente la forza e il coraggio ad essa collegato, poiché promettono la procreazione di figli robusti e, allo stesso tempo, un loro valido protettore. Per quel che concerne il figlio, la donna, procreando, può annullare qualunque difetto fisico dell'uomo, qualunque deviazione dal tipo, se lei stessa è ineccepibile nelle stesse parti del corpo, o se addirittura eccede in senso contrario. Sono escluse solamente quelle qualità dell'uomo che appartengono specificamente al suo sesso e che perciò la madre non può dare al figlio: tra queste, la struttura mascolina dello scheletro, le spalle larghe, i fianchi stretti, le gambe diritte, la forza muscolare, il coraggio, la barba, e così via. Ne viene che le donne spesso amano uomini brutti, mai però un | uomo che non sia virile, perché non ne possono neutralizzare i difetti.

La seconda specie di considerazioni che stanno alla base dell'amo-

re sessuale è quella che concerne le qualità psichiche. Qui scopriremo che la donna viene in genere attratta dalle qualità del cuore o dal carattere dell'uomo, che vengono infatti ereditate dal padre. Più di ogni altra cosa sono la fermezza della volontà, la risolutezza e il coraggio, e forse anche l'onestà e la bontà d'animo a conquistare la donna. I pregi intellettuali non esercitano invece su di lei alcuna forza diretta e istintiva, appunto perché essi non si ereditano dal padre. Con le donne la mancanza di intelligenza non è un problema; anzi, una capacità intellettuale eccessiva, o addirittura il genio, essendo qualcosa di abnorme, potrebbero avere un effetto sfavorevole. È per questo che spesso si vede che con le donne una persona brutta, stupida e rozza riesce ad avere la meglio su un uomo ben fatto, ingegnoso e amabile. Alle volte, inoltre, vengono conclusi dei matrimoni d'amore tra esseri molto eterogenei dal punto di vista intellettuale: per esempio l'uomo rozzo, nerboruto e limitato, lei delicatamente sensibile, sottile nel pensare, colta, dotata di senso estetico, e così via; oppure l'uomo addirittura geniale e colto, lei un'oca:

Sic visum Veneri; cui placet impares  
Formas atque animos sub juga aënea  
Saevo mittere cum joco<sup>25</sup>.

La ragione è che qui prevalgono considerazioni del tutto diverse da quelle intellettuali: quelle dell'istinto. Con il matrimonio non si ha in vista la conversazione intelligente, bensì la generazione dei figli: è un vincolo dei cuori, non delle teste. Quella delle donne che affermano di essersi innamorate dello spirito di un uomo o è una pretesa vana e ridicola, oppure è l'esaltazione di un essere alterato. – Gli uomini, viceversa, nell'amore istintivo non vengono determinati dalle qualità caratteriali della donna; ed è per questo che così tanti Socrati hanno trovato le loro Santippe, per esempio Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron, e così via. È ben vero che qui esercitano la loro influenza le qualità intellettuali, poiché esse vengono ereditate dalla madre; e tuttavia il loro influsso viene facilmente superato da quello della bellezza fisica la quale, dato che concerne punti più essenziali, agisce in modo maggiormente immediato. A ogni modo accade che, avvertendo o avendo fatto | esperienza di quell'influsso, le madri facciano studiare alle

625

<sup>25</sup> [«Così piacque a Venere; piace alla dea sospingere | con gioco crudele aspetti e caratteri diversi | sotto giogo di bronzo» (ORAZIO, *Carminum liber*, Libro I, carme XXXIII, vv. 10-12; trad. it. cit., pp. 558-59).]

loro figlie le belle arti, le lingue, eccetera, per renderle più attraenti agli occhi degli uomini; così facendo esse vogliono dare una mano all'intelletto con mezzi artificiali, proprio come si fa, se è il caso, con i fianchi e con il seno. – È bene rimarcare che qui si parla sempre e solo di quell'attrazione del tutto immediata, istintiva, dalla quale solamente si sviluppa l'autentico innamoramento. Che una donna intelligente e colta apprezzi, in un uomo, l'intelletto e lo spirito, che un uomo, riflettendo razionalmente, esamini e tenga conto del carattere della sua sposa, non ha nulla a che fare con la questione della quale qui ci stiamo occupando: considerazioni di tal fatta giustificano una scelta matrimoniale ragionevole, ma non l'amore passionale, che è il nostro tema.

Sinora ho preso in esame soltanto le considerazioni assolute, vale a dire quelle che valgono per tutti; vengo adesso a quelle relative, le quali sono individuali, poiché con esse si mira a rettificare il tipo della specie che presenta precedentemente dei difetti, a correggere le deviazioni da esso che la persona stessa di chi sceglie porta già in sé, e di ritornare in tal modo alla rappresentazione pura di quel tipo. Qui perciò ciascuno ama quel che a lui manca. Dato che prende le mosse dalla conformazione individuale e si dirige alla conformazione individuale, la scelta compiuta in dipendenza da questo genere di considerazioni relative è assai più determinata, risoluta ed esclusiva di quella che prende le mosse unicamente da quelle assolute; perciò l'origine dell'amore autenticamente passionale si troverà, di regola, in queste considerazioni relative, e solo quella dell'inclinazione ordinaria, più leggera, si troverà nelle considerazioni assolute. Conformemente a ciò, di solito non sono proprio le bellezze regolari e perfette quelle che accendono le grandi passioni. Affinché si produca un'inclinazione effettivamente appassionata di tal fatta si richiede qualcosa che si può esprimere solo per mezzo di una metafora chimica: le due persone si debbono neutralizzare reciprocamente, come l'acido e l'alcali in un sale neutro. Le condizioni che si richiedono a tale scopo sono, nell'essenziale, le seguenti. Primo: la sessualità è sempre unilaterale. Questa unilateralità nell'uno è più decisamente espressa e presente in un grado più alto che nell'altro; essa, perciò, in ogni individuo può essere completata e neutralizzata meglio dall'uno che | dall'altro appartenente all'altro sesso<sup>26</sup>, in quanto c'è bisogno di un'individualità individualmente opposta alla sua per com-

626

<sup>26</sup> [Incompleto in *Mondo* 1989, p. 1450.]

pletare il tipo dell'umanità nel nuovo individuo che verrà generato, la formazione del quale è ciò verso cui tutto tende sempre a sfociare. I fisiologi sanno che la mascolinità e la femminilità ammettono innumerevoli gradi, attraverso i quali la prima può abbassarsi sino alla ripugnanza della ginandria e dell'ipospadia, la seconda innalzarsi sino all'avvenenza dell'androginia: in entrambe le direzioni è possibile raggiungere l'ermafroditismo perfetto, la condizione nella quale si trovano gli individui che, essendo situati esattamente a metà strada tra i due sessi, non appartengono né all'uno né all'altro, e di conseguenza sono inadatti alla riproduzione. Per la neutralizzazione l'una per mezzo dell'altra di due individualità, della quale qui stiamo parlando, si richiede di conseguenza che a un determinato grado della mascolinità di lui corrisponda esattamente un determinato grado della femminilità di lei, con il che le due unilateralità si tolgono a vicenda esattamente. Ne consegue che l'uomo più virile cercherà la donna più femminile e viceversa; proprio come ciascun individuo cercherà qualcuno che sia dotato di un grado di sessualità corrispondente al suo. Ora, sino a che punto abbia luogo tra i due la proporzione richiesta, essi lo sentono istintivamente, ed è questo, insieme alle altre considerazioni relative, che sta alla base dei gradi più alti di innamoramento. Mentre dunque gli amanti parlano in modo toccante dell'armonia delle loro anime, il nocciolo della questione sta invece il più delle volte nella concordanza, qui dimostrata, che riguarda l'essere che dovrà essere generato e la sua compiutezza; una concordanza che, inoltre, conta manifestamente molto di più dell'armonia delle loro anime, la quale spesso, non molto dopo il matrimonio, si risolve in una stridente disarmonia. A ciò si ricollegano poi le altre considerazioni relative, che derivano dal fatto che ognuno aspira, per mezzo dell'altro individuo, a eliminare le proprie debolezze, le proprie mancanze e le proprie deviazioni dal tipo, affinché non si perpetuino nel bambino che verrà generato o non aumentino sino a diventare delle vere e proprie anomalie. Quanto più un uomo è debole nella muscolatura, tanto più cercherà donne robuste; e lo stesso farà, per parte sua, la donna. Ora però, dato che di norma la donna, per natura, possiede una minore forza muscolare, altrettanto di norma darà la preferenza agli uomini più robusti. – Una considerazione importante è inoltre quella della statura. Gli uomini | di bassa statura hanno una netta propensione per le donne alte, e viceversa; più precisamente, in un uomo di bassa statura la predilezione per le donne alte sarà tanto

più appassionata nel caso in cui egli sia stato generato da un padre alto, rimanendo piccolo solo a causa dell'influsso della madre: in questo caso, infatti, costui riceve dal padre il sistema vascolare e l'energia relativa, che possono irrorare di sangue un corpo di grandi dimensioni; se invece suo padre e suo nonno erano già piccoli di statura, allora questa predilezione si farà sentire di meno. Alla base dell'avversione di una donna alta nei confronti degli uomini alti c'è l'intento della natura di evitare che si produca una razza troppo alta, che, con le forze trasmesse da questa donna<sup>27</sup>, risulterebbe troppo debole per vivere a lungo. Può capitare tuttavia che, ciononostante, una donna alta si scelga uno sposo alto, magari per fare una miglior figura in società: allora, di regola, saranno i discendenti a dover scontare la sua sciocca scelta. – Si tiene conto poi molto decisamente della complessione. I biondi preferiscono sempre i tipi bruni o castani, ma solo di rado si verifica il contrario. La ragione è che capelli biondi e occhi azzurri costituiscono già una varietà, quasi un'anomalia della specie, analoga a quella dei topi bianchi o, quanto meno, a quella dei cavalli bianchi. In nessun'altra parte del mondo, neanche in prossimità dei poli, i biondi sono indigeni: lo sono solamente in Europa, e provengono manifestamente dalla Scandinavia. La mia opinione – lo dico per inciso – è che nell'uomo il bianco non sia il colore naturale della pelle e che per natura l'uomo abbia piuttosto la pelle nera o bruna come gli Indú, che sono i nostri antenati; che, conseguentemente, dal grembo della natura non sia mai scaturito originariamente un uomo bianco, e che dunque, sebbene se ne parli tanto, non si dia alcuna razza bianca, ma che invece ogni uomo bianco sia in effetti un uomo impallidito. Sospinto verso un nord a lui estraneo, dove sopravvive solo al modo delle piante esotiche e, come queste ultime, durante l'inverno ha bisogno di una serra, l'uomo, nel corso dei millenni, è diventato bianco<sup>28</sup>. Gli zingari, un ceppo indiano emigrato soltanto da circa quattro secoli, mostrano il passaggio dalla complessione degli Indú alla nostra<sup>29</sup>. | Nell'amore sessuale la natura tende perciò a ritornare ai capelli scuri e agli occhi bruni,

<sup>27</sup> [L'inciso manca in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 565.]

<sup>28</sup> [Cfr. il § 92 del secondo volume di *Parerga e Paralipomena*, dove Schopenhauer scrive che «il vero, naturale e specifico colore del genere umano» è nero, e che «non è mai esistita per natura una razza bianca; anzi, parlare di una tal razza e dividere puerilmente gli uomini nella razza bianca, gialla e nera, come ancora avviene in tutti i libri, testimonia grandi pregiudizi e mancanza di riflessione» (*Parerga II*, p. 206).]

<sup>29</sup> Maggiori particolari in merito si trovano nel secondo volume dei *Parerga*, § 92 della prima edizione.

ossia al tipo originario; il colore bianco della pelle, però, è diventato una seconda natura, anche se non fino al punto che il colore bruno degli Indú ci ripugni. – Anche nelle singole parti del corpo, infine, ciascuno cerca il correttivo delle proprie manchevolezze e delle proprie deviazioni, e tanto più decisamente quanto maggiore è l'importanza della parte. Perciò gli individui con il naso camuso trovano straordinariamente piacevoli i nasi aquilini, le facce da pappagallo; e lo stesso accade per tutte le altre parti del corpo. Gli uomini che hanno una corporatura eccezionalmente slanciata e allungata possono trovare bello persino un corpo tarchiato e basso più del giusto. – In modo analogo agiscono le considerazioni che riguardano il temperamento: ognuno preferirà quello opposto, anche se solo in proporzione alla risolutezza del proprio. – Chi è per proprio conto perfetto da un qualche punto di vista, di sicuro non andrà alla ricerca e non amerà l'imperfezione per questo stesso riguardo, e però si rassegnerà ad essa più facilmente di altri, poiché sarà lui stesso a mettere al sicuro i figli da questa grande imperfezione. Per esempio, chi ha di per sé una carnagione molto chiara, non sarà infastidito dal colorito giallastro di un volto; chi però ha una carnagione giallastra troverà divinamente bello un bianco abbagliante. – Il caso raro di un uomo che si innamori di una donna decisamente brutta si verifica quando, in presenza di quella precisa armonia del grado di sessualità di cui si è trattato sopra, tutte le anomalie della donna sono l'esatto opposto, ossia il correttivo, di quelle di lui. In questo caso l'innamoramento raggiunge di solito un grado elevato.

La profonda serietà con la quale esaminiamo con occhio indagatore ogni parte del corpo della donna – la quale, dal canto suo, fa la stessa cosa con noi –, la scrupolosità critica con la quale squadrriamo una donna che incomincia a piacerci, la caparbieta della nostra scelta, l'attenzione apprensiva con la quale lo sposo osserva la sposa, la cautela che ci mette per non essere ingannato in nessuna parte, e il grande valore che egli attribuisce al più o al meno nelle parti essenziali del corpo – tutto ciò è completamente adeguato all'importanza del fine. Giacché il figlio che sarà generato dovrà portare per tutta la vita una parte del corpo di quel genere: se, per esempio, la donna è anche solo un po' storta, questo può provocare nel figlio la comparsa di una gobba, e lo stesso vale in tutti gli altri casi. – | Naturalmente di tutto questo non abbiamo coscienza; anzi, ciascuno si illude di essere così esigente nella scelta solo nell'interesse della propria voluttà (la quale, in fondo, non

può avervi alcuna parte): quella scelta, invece, dato il presupposto della particolare conformazione fisica di chi sceglie, è quella che corrisponde esattamente all'interesse della specie, il cui compito segreto è quello di conservare il tipo quanto più è possibile puro. L'individuo, senza saperlo, agisce qui per conto di qualcosa di superiore, ossia per conto della specie; è per questo che attribuisce tanta importanza a cose che a lui, come tale, potrebbero – anzi, dovrebbero – risultare indifferenti. – C'è qualcosa di davvero particolare nella profonda, inconsapevole serietà con la quale due giovani di sesso diverso che si incontrano per la prima volta si studiano reciprocamente, negli sguardi indagatori e penetranti che si scambiano, nell'esame accurato che tutti i tratti e tutte le parti delle loro rispettive persone debbono subire. Questo indagare e mettere alla prova è la meditazione del genio della specie intorno all'individuo che l'incontro di quei due renderebbe possibile e intorno alla combinazione delle sue qualità. Il risultato di questa meditazione determina l'intensità del loro reciproco compiacimento e del loro desiderio reciproco. Tutto questo, dopo aver già raggiunto un grado notevole, può però improvvisamente spegnersi di nuovo per la scoperta di qualcosa che fino a quel momento era passata inosservata. – In questo modo dunque il genio della specie medita, in tutti coloro che sono in grado di procreare, sulla generazione a venire. La costituzione di quest'ultima è la grande opera alla quale, speculando e meditando, si dedica Cupido, operando senza sosta. Rispetto all'importanza di questa sua grande incombenza, che riguarda la specie e tutte le generazioni a venire, le occupazioni degli individui, in tutto il loro effimero insieme, sono davvero insignificanti, ed è per questo che il genio della specie è sempre pronto a sacrificarle senza riguardo. Esso infatti sta agli individui come un immortale ai mortali, e i suoi interessi stanno ai loro come gli interessi infiniti stanno a quelli finiti. Consapevole dunque di amministrare faccende di un genere più elevato di quelle che riguardano solo il bene e il male individuali, il genio della specie attende ad essi con sublime imperturbabilità in mezzo al tumulto della guerra, o nel trambusto degli affari, o quando infuria una pestilenza, perseguendoli persino nella solitudine del chiostro.

| Abbiamo visto sopra che l'intensità dell'innamoramento cresce con la sua individualizzazione, in quanto, come abbiamo dimostrato, la costituzione fisica di due individui può essere tale che, al fine della migliore riproduzione possibile del tipo della specie,

l'uno costituisca il completamento tutto speciale e perfetto dell'altro, il quale diventa perciò l'oggetto esclusivo del suo desiderio. In questo caso è presente già una passione notevole, la quale, proprio perché è diretta a un singolo oggetto e solo ad esso, cioè si presenta quasi come su incarico speciale della specie, acquista subito una tinta più nobile e più elevata. Per la ragione opposta il mero impulso sessuale – dato che, essendo privo di individualizzazione, si indirizza a tutti e tende a servire la specie solo per ciò che concerne la quantità, con poco riguardo alla qualità – è dozzinale. Ora, però, l'individualizzazione, e, con essa, l'intensità dell'innamoramento, possono raggiungere un grado così elevato che, se non viene soddisfatto, tutti i beni del mondo, anzi, la vita stessa, perdono il loro valore. Essa appare allora come un desiderio che raggiunge un'irruenza assolutamente superiore a quella di qualsiasi altro, un desiderio che dunque rende pronti a qualsiasi sacrificio e che, nel caso ne sia irrevocabilmente preclusa la soddisfazione, può condurre alla pazzia o al suicidio. Alla base di una passione sovrabbondante di tal fatta ci debbono essere, oltre a quelle che abbiamo preso in considerazione più sopra, ancora altre considerazioni inconse che non sono altrettanto evidenti ai nostri occhi. Dobbiamo perciò supporre che qui non solo l'aspetto fisico, bensì anche la volontà dell'uomo e l'intelletto della donna abbiano l'uno rispetto all'altro una correlazione speciale, in conseguenza della quale essi solamente possono generare quell'individuo affatto determinato, alla cui esistenza, per ragioni che, in quanto si trovano nell'essenza della cosa in sé, ci sono inaccessibili, mira qui il genio della specie. O, per parlare più propriamente: la volontà di vivere esige qui di oggettivarsi in un ben determinato individuo che può venire generato solo da questo padre con questa madre. Questa pretesa metafisica della volontà in sé non ha alcun'altra sfera d'azione immediata nella sfera degli esseri se non il cuore dei futuri genitori, i quali, conseguentemente, vengono afferrati da questo impulso e credono poi, illudendosi, di desiderare per se stessi | ciò che, per il momento, ha ancora soltanto uno scopo puramente metafisico, vale a dire uno scopo che si colloca al di fuori della serie delle cose effettivamente presenti. È dunque l'impulso dell'individuo futuro, impulso che scaturisce dalla fonte originaria di tutti gli esseri e che solo qui è diventato possibile, a fare il suo ingresso nell'esistenza, presentandosi sul piano fenomenico come quell'intensa passione che i due futuri genitori provano l'uno nei confronti dell'altro e che li induce a disprezzare tutto ciò che ad essa rimane estraneo; passione

che, di fatto, è una follia che non ha eguali, per obbedire alla quale un innamorato di tal fatta sarebbe disposto a cedere tutti i beni del mondo per fare l'amore con questa determinata donna, – il che, in verità, non gli darebbe niente di più di quello che gli darebbe fare l'amore con qualsiasi altra. Che comunque lo scopo sia solo quello di cui s'è detto risulta dal fatto che anche questa intensa passione, come qualsiasi altra, si estingue nel godimento – con grande stupore di coloro i quali ne erano preda. Essa si estingue anche quando, nell'eventualità che la donna sia sterile (il che, secondo Hufeland<sup>30</sup>, può derivare da diciannove difetti casuali di costituzione), venga vanificato l'autentico scopo metafisico, proprio come accade quotidianamente a milioni di germi che vengono calpestati, sebbene anche in essi il medesimo principio metafisico della vita aspiri all'esistenza; un fatto, questo, per il quale non c'è altra consolazione se non che alla volontà di vivere restano aperte una infinità di spazio, di tempo, di materia e, conseguentemente, inesauribili occasioni per ripresentarsi.

A Teofrasto Paracelso<sup>31</sup>, il quale non ha trattato questo tema e al quale tutto il mio modo di pensare è estraneo, deve però essere passata una volta per la mente, anche se solo in modo fuggevole, la concezione che qui è stata esposta, se è vero che egli, in tutt'altro contesto e saltando di palo in frasca, ha fatto questa singolare osservazione: «Hi sunt, quos Deos copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc. – sed propter Salomonem, qui aliunde nasci non potuit, nisi ex Bathsebea, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deus» (*De vita longa*, I, 5)<sup>32</sup>.

Il desiderio struggente d'amore, l'ἔμελλος, che i poeti di tutti i tempi si sono preoccupati di esprimere con innumerevoli locuzioni, senza esaurire l'argomento, e anzi senza riuscire a trattarlo

<sup>30</sup> [Christoph Wilhelm Friedrich Hufeland (1762-1836) fu medico a Weimar (dove conobbe Goethe) e professore dapprima a Jena, poi a Berlino. Cfr. *Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern*, Jena 1798; *Anleitung zur physischen und moralischen Erziehung des weiblichen Geschlechts*, Brockhaus, Leipzig 1822, 1852.]

<sup>31</sup> [Il medico e filosofo svizzero Philipp Theophrast von Hohenheim, detto Paracelso (1493-1541). Cfr. cap. 1, p. 623, nota 40.]

<sup>32</sup> [«Questi sono quelli che Dio ha unito, come per esempio la donna che era stata di Uria e Davide, sebbene il loro rapporto (di ciò la mente umana era persuasa) fosse del tutto opposto a un matrimonio giusto e legittimo. [...] Ma, a causa di Salomone, il quale non poteva essere generato da altri, se non da Betsabea e dal seme di Davide, Dio li aveva uniti, anche se la loro unione era adulterina» (PARACELSO, *De vita longa*, I, 5, Adam von Bodenstein, 1562).]

632 in modo soddisfacente<sup>33</sup>; questo desiderio struggente che collega al possesso di una | determinata donna la rappresentazione di una felicità infinita, e un dolore indicibile al pensiero di non riuscire ad averla – questo desiderio struggente e questo dolore dell'amore non possono ricavare la loro materia dai bisogni di un individuo effimero, ma sono piuttosto il sospiro dello spirito della specie, che si vede qui sul punto di ottenere o di perdere un mezzo insostituibile per il conseguimento dei propri scopi, e perciò geme profondamente. Solamente la specie ha una vita infinita ed è perciò capace di desideri infiniti, di un appagamento infinito e di dolori infiniti. Tutto questo è però qui imprigionato nel petto angusto di un mortale: nessuna meraviglia perciò che quel petto sembri voler scoppiare e non riesca a trovare alcuna espressione per il presagio, che lo riempie, di una delizia infinita o di un infinito dolore. Ecco dunque che cosa fornisce il materiale per tutta la poesia erotica di genere elevato, la quale conseguentemente si smarrisce in metafore trascendenti che si librano al di sopra di tutte le cose terrene. È questo il tema del *Petrarca*, la stoffa di cui son fatti i *St. Preux*, i *Werther*, gli *Jacopo Ortis*<sup>34</sup>, i quali diversamente non potrebbero essere né compresi né spiegati. Giacché quell'ammirazione infinita nei confronti dell'amata non può basarsi su eventuali pregi di carattere spirituale o, in generale, su qualità oggettive, reali; e questo già solo perché spesso, come nel caso del *Petrarca*, l'innamorato non la conosce con sufficiente esattezza. Solamente lo spirito della specie può vedere con un solo sguardo quale valore quella donna abbia per *esso* e per i suoi scopi. Le grandi passioni, del resto, di regola nascono al primo sguardo:

Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?<sup>35</sup>  
Shakespeare, *As you like it*, III, 5.

È degno di nota, a questo proposito, un passo del romanzo *Guzmán de Alfarache*, famoso già da duecentocinquanta anni, opera di Mateo Alemán: «No es necesario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurren juntamente cierta correspondencia

<sup>33</sup> [Supplementi 1930, tomo II, p. 569, omette le ultime parole.]

<sup>34</sup> [Protagonisti, rispettivamente, dei romanzi epistolari *Giulia*, o *la nuova Eloisa* di Rousseau, *I dolori del giovane Werther* di Goethe, *Le ultime lettere di Jacopo Ortis* di Ugo Foscolo. Schopenhauer li ha già nominati in precedenza.]

<sup>35</sup> Chi mai ha amato, che non abbia amato al primo sguardo? [Si tratta, in effetti, di un verso di *Hero and Leander* di Marlowe (I, 175-76), che Shakespeare cita nel terzo atto di *Come vi piace*.]

633 ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una *confrontación de sangre*, | à que por particular influxo suelen mover las estrellas» («Perché uno ami, non è necessario che trascorra molto tempo, che avvii una riflessione, che compia una scelta: è invece sufficiente solo che in quel primo e unico sguardo s'incontrino una certa corrispondenza e consonanza reciproche, o quella che qui, nel linguaggio ordinario, siamo soliti chiamare una *simpattia di sangue*, verso la quale è solito spingere un particolare influsso delle stelle»), P. II, L. III, c. 5<sup>36</sup>. Conseguentemente, anche la perdita dell'amata a causa di un rivale o a causa della morte costituisce per colui il quale ami appassionatamente un dolore che oltrepassa qualsiasi altro, proprio perché è un dolore di natura trascendente, in quanto non colpisce l'innamorato in quanto mero individuo, bensì lo attacca nella sua *essentia aeterna*, nella vita della specie, per specifico volere e per specifico incarico della quale egli era qui chiamato. Per questo la gelosia è così straziante e così rabbiosa, e il dover cedere l'amata è il più grande di tutti i sacrifici. – Un eroe si vergogna di tutti i lamenti, tranne solo dei lamenti d'amore, poiché in questo caso non è lui che geme, bensì la specie. – Nella *Grande Zenobia* di *Calderón*<sup>37</sup> c'è, nel secondo atto, una scena tra Zenobia e Decio, nel corso della quale quest'ultimo dice:

Cielos, luego du me quieres?  
Perdiera cien mil victorias,  
Volviérame, eccetera<sup>38</sup>.

Qui l'onore, che sinora era prevalso su ogni interesse, viene messo da parte non appena l'amore sessuale, vale a dire l'interesse della specie, entra in gioco e vede dinanzi a sé un deciso vantaggio, giacché l'interesse della specie è infinitamente superiore a qualsiasi altro pur importante interesse meramente individuale. Solamente ad esso<sup>39</sup>, perciò, cedono onore, dovere e fedeltà, dopo avere resistito a ogni altra tentazione e alla stessa minaccia

<sup>36</sup> [M. ALEMÁN, *Vida y echos del picaro Guzmán de Alfarache* («Vita e peripezie dell'avventuriero Guzmán de Alfarache»), 1599-1604. Di questo, che considera «un capolavoro della letteratura spagnola» (HN, 4, II, p. 100, § 46), Schopenhauer utilizza l'edizione pubblicata a Valencia nel 1787.]

<sup>37</sup> [Cfr. P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La gran Cenobia*, in ID., *Comedias* cit. Il passo citato da Schopenhauer si trova a p. 272 del primo volume. Cfr. anche HN, 5, p. 489.]

<sup>38</sup> Cielo, dunque tu mi ami? | Rinuncerò a centomila vittorie, | ritornerò, eccetera. [Cfr. P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La gran Cenobia*, in ID., *Comedias*, 4 voll., Leipzig 1827-30. Il passo citato da Schopenhauer si trova a p. 272 del primo volume. Cfr. anche HN, V, nn. 1819-1820, p. 489.]

<sup>39</sup> [Supplementi 1930, tomo II, p. 571, omette «solamente».]

della morte. – Troviamo del pari nella vita privata che in nessun punto gli scrupoli di coscienza sono così rari come in questo: essi vengono qui talvolta messi da parte persino da persone altrimenti oneste e giuste, le quali, una volta che l'amore passionale, vale a dire l'interesse della specie, si sia impadronito di loro, commettono adulterio senza alcun riguardo. Sembra quasi che costoro credano di essere in ciò consapevoli di avere una giustificazione superiore a quella che potrebbero mai accordare loro gli interessi degli individui, proprio perché agiscono nell'interesse della specie. È notevole a questo riguardo l'osservazione di Chamfort: «Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque[s] soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parens, etc., les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit divin, malgré le lois et le conventions humaines»<sup>40</sup>. Chi su questo avesse voglia di accalorarsi<sup>41</sup>, dovrebbe essere rinvitato alla sorprendente indulgenza che il Redentore, nel Vangelo, mostra nei confronti dell'adultera, presupponendo nel contempo la presenza della stessa colpa in tutti i presenti<sup>42</sup>. – La maggior parte del *Decamerone* appare, da questo punto di vista, come pura beffa e scherno del genio della specie nei confronti dei diritti e degli interessi degli individui, da lui calpestati. – Con la stessa facilità il genio della specie mette da parte e dichiara nulle le differenze sociali e tutte le relazioni analoghe, qualora esse si oppongano all'unione di due amanti appassionati: esso, perseguendo i propri scopi che riguardano infinite generazioni, soffiava via come fossero paglia tutte quelle convenzioni e quelle considerazioni umane. Per la stessa così profonda ragione, laddove valgono gli scopi della passione amorosa, si affronta docilmente qualsiasi pericolo, e persino chi sarebbe altrimenti titubante in questo caso diventa coraggioso. – Anche nel dramma teatrale e nel romanzo vediamo con gioiosa partecipazione i giovani, i quali difendono i loro affa-

<sup>40</sup> [«Quando un uomo e una donna nutrono l'uno per l'altra una passione violenta, giurico sempre, quali che siano gli ostacoli, marito, genitori etc., che i due amanti sono l'uno dell'altro per forza di natura, e si appartengono per diritto divino, malgrado tutte le leggi e convenzioni umane» (N. CHAMFORT, *Maximes*, cap. VI, in ID., *Œuvres*, Paris 1795, vol. II, p. 70; trad. it. di U. Renda e G. Bonazzi, *Massime e pensieri, caratteri e aneddoti*, Utet, Torino 1965, massima 288, pp. 109-10).

<sup>41</sup> [*Supplementi* 1930, tomo II, p. 571, propone un a me incomprensibile «rizelare»; a meno che non si tratti di un'espressione tratta dal dialetto napoletano, nel quale «rizelarsi» vuol dire qualcosa come «risentirsi».]

<sup>42</sup> [L'episodio è in Giovanni, 8, 1-11.]

ri di cuore, vale a dire l'interesse della specie, vincere sui vecchi, i quali pensano solo al bene dell'individuo. Giacché l'aspirazione degli amanti ci sembra tanto più importante, più elevata, e perciò più giusta di qualsiasi altra che le si contrapponga, quanto la specie è più importante dell'individuo. Conseguentemente, il tema fondamentale di quasi tutte le commedie è costituito dalla comparsa del genio della specie con i suoi scopi, i quali contrastano con l'interesse personale degli individui rappresentati e che perciò minacciano di distruggere la loro felicità. Di regola esso riesce nel proprio intento, il che, in quanto conforme alla giustizia poetica, soddisfa lo spettatore, poiché quest'ultimo sente che gli scopi della specie precedono di gran lunga quelli degli individui. Esso perciò, alla fine, abbandona senza alcun timore gli amanti trionfanti, in quanto condivide con costoro l'illusione che essi abbiano posto le basi della loro felicità personale, mentre l'hanno piuttosto sacrificata al bene della specie, contro la volontà dei vecchi previdenti. In alcune commedie anomale si è cercato di capovolgere la cosa e di far sì che la felicità degli individui si realizzi a spese degli scopi della specie; solamente che in questo caso lo spettatore sente il dolore patito dal genio della specie e non trova conforto nei vantaggi che gli individui, in questo modo, si sono assicurati. Come esempi di questo genere mi vengono in mente un paio di commedie molto conosciute: *La reine de 16 ans* e *Le mariage de la raison*<sup>43</sup>. Nelle tragedie che mettono in scena intrecci amorosi, gli scopi della specie non vengono conseguiti, e perciò gli amanti, che ne erano gli strumenti, per lo più soccombono anch'essi: per esempio in *Romeo e Giulietta*, nel *Tancredi*, nel *Don Carlos*, nel *Wallenstein*, ne *La sposa di Messina*, e in altre opere ancora<sup>44</sup>.

La condizione di innamoramento di un uomo presenta aspetti spesso comici, e talvolta anche tragici; gli uni e gli altri dovuti al fatto che egli, essendo preda dello spirito della specie, ne viene ora dominato e non appartiene più a se stesso, di modo che la sua condotta diventa inadeguata all'individuo. Ciò che, nei gradi più alti della condizione di innamoramento, conferisce ai suoi pensieri una tinta così poetica e sublime, e addirittura una direzione trascendente e iperfisica, in virtù della quale egli sembra perdere completamente di vista il suo autentico e molto materiale scopo, è in ultima analisi questo: che adesso egli è animato dallo spirito della specie, le cui

<sup>43</sup> [Si tratta probabilmente di E. SCRIBE, *Le mariage de raison. Comédie-vaudeville en deux actes* (Baudouin frères, Pollet et Barba, Paris 1828) e di J. F. A. BAYARD, *La reine de seize ans* (1830?, Friedberg und Mode, Berlin 1889).]

<sup>44</sup> [Opere, rispettivamente, di Shakespeare, Voltaire e – le ultime tre – di Schiller.]



faccende sono infinitamente piú importanti di tutte quelle che riguardano i soli individui, e deve fondare, su suo incarico speciale, l'intera esistenza di una discendenza indefinitamente lunga, dotata di quella costituzione individualmente ed esattamente determinata che può ottenere esclusivamente da lui come padre e dalla sua amata come madre, e che inoltre, come tale, non è mai giunta all'esistenza, laddove l'oggettivazione della volontà di vivere<sup>45</sup> questa esistenza la richiede espressamente. È la sensazione di operare in faccende di importanza così trascendente ciò che solleva l'innamorato così in alto al di sopra di tutte le cose terrene, anzi, al di sopra di se stesso, e che conferisce ai suoi desideri, che sono molto fisici, una veste talmente iperfisica da far diventare l'amore | un episodio poetico persino nella vita del piú prosaico tra gli uomini; un caso, quest'ultimo, nel quale la cosa acquista una sfumatura di comicità. – Quell'incarico della volontà oggettivantesi nella specie si presenta, nella coscienza dell'innamorato, sotto la maschera dell'anticipazione di un'infinita beatitudine, che egli troverebbe nell'unione con questo determinato individuo femminile. Nei gradi piú elevati dell'innamoramento questa chimera diventa poi così splendente che, quando non può essere raggiunta, la vita stessa perde ogni incanto e appare oramai così priva di gioia, banale e insopportabile che il disgusto nei suoi confronti supera persino l'orrore suscitato dalla morte, ragion per cui talvolta si giunge al punto di abbreviarla volontariamente. La volontà dell'individuo che prende una simile decisione è incappata nel gorgo della volontà della specie, o quest'ultima ha preso a tal punto il sopravvento sulla volontà individuale che, se essa non può essere attiva in qualità di volontà della specie, rifiuta di esserlo anche in qualità di volontà individuale. L'individuo è qui un vaso troppo fragile per riuscire a sostenere la brama infinita della volontà della specie concentrata su un oggetto determinato. In questo caso, perciò, la via d'uscita è il suicidio, talvolta il doppio suicidio di entrambi gli amanti, a meno che la natura, per mettere in salvo la vita, non faccia sopraggiungere la pazzia, la quale avvolge allora con il proprio velo la coscienza di quella condizione senza speranza. – Non passa anno senza che la realtà di quel che si è detto non venga confermata da numerosi casi di questo genere.

Ma non è solamente la passione d'amore inappagata ad avere talvolta un esito tragico: anche quella che viene soddisfatta, infatti, conduce piú spesso all'infelicità che alla felicità. Questo perché le sue

<sup>45</sup> [Mondo 1989, p. 1462, omette «di vivere».]

esigenze si trovano spesso a tal punto in collisione con il benessere personale dell'interessato da minarlo, in quanto sono inconciliabili con le altre sue relazioni e distruggono il progetto di vita costruito su di esse. Di piú: l'amore si trova spesso in contraddizione non solo con le relazioni esteriori, ma persino con l'individualità propria di ciascuno, in quanto si riversa su persone che, ove si prescindesse dalla relazione di carattere sessuale, risulterebbero agli occhi dell'amante odiose, spregevoli, o addirittura disgustose. La volontà della specie, però, è a tal punto piú potente di quella dell'individuo da far sí che l'amante chiuda gli | occhi su tutte quelle qualità che gli ripugnano, che passi sopra a tutto, che tutto disconosca, unendosi per sempre con l'oggetto della sua passione: così completamente lo acceca quell'illusione, la quale, non appena la volontà della specie sarà stata appagata, scomparirà lasciandosi indietro un'odiosa compagna di vita. Solo in questo modo è possibile spiegare come mai vediamo spesso uomini molto assennati, anzi, decisamente eccezionali, uniti a delle megere e a delle streghe di mogli, e non riusciamo a comprendere come abbiano potuto fare una scelta simile. È per questa ragione che gli antichi raffiguravano Amore come cieco. Anzi, un innamorato può addirittura riconoscere chiaramente e avvertire con amarezza i difetti del temperamento e del carattere della sua fidanzata, che gli promettono una vita di tormenti, e pur tuttavia non lasciarsene spaventare:

I ask not, I care not,  
If guilt's in thy heart;  
I know that I love thee,  
Whatever thou art<sup>46</sup>.

E questo perché egli, in fondo, non cerca qualcosa di proprio, bensí qualcosa che appartiene a un terzo che deve ancora nascere, sebbene sia preso dall'illusione che ciò che cerca sia cosa sua. Ma proprio questo non-cercare-la-propria-cosa, che rappresenta ovunque il marchio della grandezza, conferisce anche all'amore passionale una tinta sublime e lo rende un oggetto degno della poesia. – Infine, l'amore sessuale è compatibile persino con l'odio piú estremo nei confronti del proprio oggetto: è per questo che già Platone lo aveva paragonato all'amore dei lupi per gli agnel-

<sup>46</sup> Non chiedo, non mi curo, | se c'è colpa nel tuo cuore; | so che ti amo, | in qualsiasi modo tu sia. [TH. MOORE, *Irish Melodies*, VI: *Come, rest in this bosom*, vv. 7 sgg. Con esse – scritte fra il 1807 e il 1835 – Moore (1779-1852) divenne la voce lirica nazionale irlandese.]

li<sup>47</sup>. Questo caso si verifica quando qualcuno che ami in modo appassionato, malgrado tutti gli sforzi e le suppliche, non riesce in alcun modo a trovare ascolto:

I love and hate her  
Shakespeare, *Cymb.*, III, 5<sup>48</sup>.

638 L'odio contro l'amata che allora si accende si spinge a volte tanto oltre da far sí che lui uccida lei e poi anche se stesso. | Un paio di esempi di questo genere si verificano ogni anno; li si troverà nei giornali inglesi e francesi. Assolutamente giusti, quindi, sono i versi di Goethe:

Per tutti gli amori spezzati! Per l'elemento d'inferno!  
Ah, e se qualcosa di peggio, da maledire, sapessi!<sup>49</sup>.

Non è davvero un'iperbole quella di un amante che qualifica come crudele la freddezza dell'amata e la vanità gioiosa con cui si pasce delle sue sofferenze. Giacché egli sta sotto l'influsso di un impulso, analogo all'istinto degli insetti, che lo costringe, a dispetto di qualsiasi considerazione razionale, a perseguire incondizionatamente il proprio scopo e a posporre ad esso ogni altra cosa: non può fare diversamente. Non uno solo, bensì già diversi Petrarca vi sono stati, i quali per tutta la vita si son dovuti trascinare dietro come una catena, come una palla al piede, la brama d'amore inappagata, e hanno effuso i loro sospiri nella solitudine dei boschi; in un solo Petrarca, però, era vivo allo stesso tempo anche il dono della poesia, sicché vale per lui il bel verso di Goethe:

E se l'uomo si fa muto nel suo tormento,  
A me un dio ha concesso di esprimere quanto io soffro<sup>50</sup>.

In effetti il genio della specie è perennemente in guerra con i geni che proteggono l'individuo, è il loro persecutore, il loro nemico, sempre pronto a distruggere spietatamente la felicità personale pur di ottenere i propri scopi; anzi, talvolta a diventare vittimi

<sup>47</sup> [Cfr. PLATONE, *Fedro*, 241c-d: «Dunque, ragazzo, bisogna capire bene e sapere questo, ossia che l'amicizia di chi è innamorato non nasce mai insieme alla benevolenza, ma nasce allo stesso modo del desiderio del cibo, ossia al fine di saziarsi. Come i lupi amano gli agnelli, così gli innamorati hanno caro un ragazzo» (trad. it. in id., *Tutti gli scritti* cit., p. 551).]

<sup>48</sup> «Io l'amo la odio». [W. SHAKESPEARE, *Cimbellino*, atto III, scena v; trad. it. cit., p. 1133.]

<sup>49</sup> [«Bei aller verschmähten Liebe! beim höllischen Elemente! | Ich wollt', ich wüßt' was ärger's, daß ich's fluchen könnte!» (J. W. GOETHE, *Faust*, I, vv. 2085-86; trad. it. di F. Fortini, Mondadori, Milano 1980<sup>4</sup>, pp. 238-39).]

<sup>50</sup> [«Und wenn der Mensch in seiner Quaal verstummt, | Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide» (ID., *Torquato Tasso*, atto V, scena v; trad. it. in id., *Teatro*, Utet, Torino 1967, p. 353).]

ma dei suoi capricci è stato il bene di intere nazioni; un esempio di questo genere ce lo fornisce Shakespeare nell'*Enrico VI*, parte III, atto III, scene II e III. Tutto questo dipende dal fatto che la specie, nella quale si trova la radice del nostro essere, ha su di noi un diritto più profondo e anteriore di quello che ha l'individuo; è per questo che le faccende che lo riguardano hanno la precedenza. Gli antichi, avvertendo tutto questo, personificarono il genio della specie in Cupido, un dio crudele, malgrado il suo aspetto infantile, e quindi malfamato, un demone capriccioso e dispotico, ciò nondimeno signore degli dèi e degli uomini:

σὺ δ'ὦ θεῶν τύραννε ξόανθρον, Ἔρωσ!

(*Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!*)<sup>51</sup>.

| Dardi micidiali, cecità e ali sono i suoi attributi. Queste ultime stanno a indicare l'incostanza, la quale di regola fa la sua comparsa con la delusione che consegue all'appagamento.

Poiché dunque la passione si basava su di una illusione che lasciava intendere che fosse prezioso per l'individuo qualcosa che ha valore solo per la specie, è necessario che, una volta che il fine della specie sia stato conseguito, l'inganno svanisca. Lo spirito della specie, che si era impossessato dell'individuo, lo lascia di nuovo libero. Abbandonato da quello spirito, l'individuo cade nuovamente nella sua limitatezza e indigenza originarie, e si rende conto con stupore che, pur con aspirazioni così elevate, eroiche, infinite, il piacere che ha ottenuto non è stato diverso da quello che può essere offerto da una soddisfazione sessuale qualsiasi: contrariamente alle sue aspettative, non si ritrova più felice di prima. Si accorge di essere stato lo zimbello della volontà della specie. Per questo un Teseo soddisfatto abbandonerà, di regola, la sua Arianna. Se la passione di Petrarca fosse stata appagata, da quel momento in avanti il suo canto sarebbe ammutolito, come ammutolisce quello dell'uccello subito dopo che sono state deposte le uova.

Si deve osservare qui per inciso che, per quanto la mia metafisica dell'amore possa riuscire sgradita proprio a coloro i quali sono aggrovigliati in questa passione, pur tuttavia, se contro di essa avessero in generale una qualche efficacia le considerazioni razionali, la verità fondamentale che io ho scoperto dovrebbe più di ogni al-

<sup>51</sup> [«Tu, tiranno degli uomini e degli dèi, Amore!» (EURIPIDE, *Andromeda*). Cfr. anche STOBEO, *Florilegium*, 2, 385, 17. *Andromeda* è una tragedia di Euripide perduta, della quale sono giunti sino a noi solo alcuni frammenti.]

tra metterci in condizione di vincerla. Solo che sicuramente ci si fermerà al detto dell'antico comico: «Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes»<sup>52</sup>.

I matrimoni d'amore vengono conclusi nell'interesse della specie, non in quello degli individui. È vero che le persone che sono coinvolte nelle nozze sono convinte di perseguire la propria felicità; solo che il loro scopo effettivo è estraneo a loro stessi, in quanto sta nella generazione di un individuo che può venire al mondo solo attraverso di loro. Riuniti da questo scopo, essi dovranno d'ora in poi cercare di andare d'accordo nel modo migliore possibile. Molto spesso, però, la coppia che è stata messa insieme da quella illusione istintiva, che è l'essenza dell'amore passionale, sarà, per il resto, costituita in modo assolutamente eterogeneo. Ciò viene alla luce quando l'illusione, come deve necessariamente avvenire, svanisce. Conseguentemente i matrimoni conclusi | per amore risultano di regola infelici, giacché attraverso di essi si provvede alla generazione futura a spese di quella presente. *Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores* (chi si accasa per amore, deve viver con dolore) dice un proverbio spagnolo. – Le cose vanno all'opposto con i matrimoni conclusi per convenienza, il più delle volte combinati dai genitori. Le considerazioni che predominano in questo caso, di qualsiasi genere siano, sono quanto meno reali e non possono svanire da sé. Attraverso matrimoni di tal fatta si provvede alla felicità dei presenti, anche se questo va certo a danno dei discendenti; e pure la felicità dei presenti resta qualcosa di problematico. L'uomo che, sposandosi, mira al denaro invece che all'appagamento della propria inclinazione vive più nell'individuo che nella specie, il che è precisamente l'opposto della verità e perciò si presenta come qualcosa di contro-natura e suscita un certo disprezzo. Una fanciulla che, contro il parere dei propri genitori, non accetta la proposta di un uomo ricco e non vecchio per scegliere seguendo solamente quel che istintivamente preferisce, senza tenere in alcun conto le considerazioni di convenienza, sacrifica il proprio bene individuale a quello della specie. Ma proprio per questo non le si può rifiutare una certa approvazione, giacché costei ha preferito ciò che è più importante e ha agito nel senso della natura (più esattamente: della specie), mentre i consigli dei genitori andavano nel senso dell'egoismo individuale. – In base a tutto questo, sembra si

<sup>52</sup> [«Se c'è una realtà che non ammette né ragionamento né misura, non puoi dominarla con il ragionamento» (TERENZIO, *Eunuco*, atto I, scena I, vv. 57-58; trad. it. di B. Proto, in *Le commedie*, Einaudi, Torino 1974, p. 131).]

debba concludere che, quando si contrae matrimonio, o l'individuo o l'interesse della specie debbano rimetterci. E il più delle volte le cose stanno proprio in questo modo: giacché che le convenienze e l'amore passionale procedano mano nella mano è il più raro dei casi fortunati. La misera costituzione fisica, morale o intellettuale della maggior parte degli uomini può in parte essere motivata dal fatto che i matrimoni non vengono comunemente conclusi in base alla pura scelta e alla pura inclinazione, bensì in forza di ogni genere di considerazioni esteriori e in base a circostanze casuali. Se tuttavia, accanto alla convenienza, si tiene conto in una certa misura anche dell'inclinazione, allora si verifica una sorta di accordo con il genio della specie. I matrimoni felici, come è noto, sono rari; appunto perché appartiene all'essenza del matrimonio l'aver come scopo principale non la generazione presente, bensì quella futura. Intanto, a consolazione dei cuori teneri e innamorati, aggiungiamo solo | che talvolta all'amore sessuale appassionato si accompagna un sentimento di tutt'altra origine, vale a dire una vera e propria amicizia fondata sulla concordia delle disposizioni d'animo, la quale tuttavia il più delle volte fa la sua comparsa solo una volta che l'amore sessuale vero e proprio si sia spento dopo essere stato appagato. Questa amicizia deriva poi il più delle volte dal fatto che le qualità fisiche, morali e intellettuali che nei due individui sono complementari e si corrispondono reciprocamente e dalle quali è sorto, in vista dell'essere da generare, l'amore sessuale risultano complementari anche in relazione agli individui stessi, in quanto qualità di temperamento e pregi spirituali contrapposti, e danno luogo in questo modo a un'armonia interiore. –

L'intera metafisica dell'amore qui trattata ha un collegamento preciso con la mia metafisica generale, e la luce che essa getta su quest'ultima può essere riassunta nel modo seguente.

Abbiamo visto che la scelta accurata compiuta per appagare l'amore sessuale, la quale sale per innumerevoli gradi sino all'amore passionale, dipende dall'interesse profondissimo che l'uomo ha nei confronti della specifica costituzione personale della generazione futura. Ora, questo interesse davvero degno di nota conferma due verità che sono state stabilite nei capitoli precedenti: 1) l'indistruttibilità dell'essenza in sé dell'uomo, che continua a vivere in quella generazione futura. Giacché quell'interesse così vivo e ardente, che non scaturisce da una riflessione o da un proponimento, bensì dalla più intima disposizione e dall'impulso più profondo della nostra essenza, non potrebbe essere così indelebile né esercitare

un così grande potere sull'uomo, se quest'ultimo fosse transitorio in modo assoluto e se una generazione effettivamente e in tutto e per tutto diversa subentrasse a lui nel mero tempo; 2) che la sua essenza in sé si trova più nella specie che nell'individuo. Giacché quell'interesse nei confronti della costituzione peculiare della specie che costituisce la radice di tutte le storie d'amore, dalla più fugace inclinazione sino alla passione più seria, è per chiunque, propriamente, la faccenda più importante, vale a dire quella il cui successo o insuccesso lo tocca nel vivo al massimo grado, ed è per questo che viene indicata di preferenza come un *a f f a r e d i c u o r e*; a questo interesse, una volta che si sia espresso in modo forte e deciso, viene inoltre posposto e, in caso di necessità sacrificato, ogni altro interesse che riguardi meramente la propria persona. In questo modo, dunque, l'uomo testimonia che la specie gli sta più a cuore dell'individuo e che vive più immediatamente in quella che in questo. – Perché allora l'innamorato pende con la più grande abnegazione dagli occhi della sua diletta ed è pronto a fare per lei qualsiasi sacrificio? – Perché è la parte *i m m o r t a l e* di lui quella che la desidera; tutto il resto lo desidera solo la sua parte mortale. – Quel desiderio vivo, o addirittura ardente, nei confronti di una determinata donna è pertanto la testimonianza immediata dell'indistruttibilità del nocciolo del nostro essere e della sua sopravvivenza nella specie. Ora però, ritenere che questa sopravvivenza sia qualcosa di trascurabile e insufficiente è un errore che scaturisce dal fatto che, quando si parla di sopravvivenza della specie, non si pensa ad altro che all'esistenza futura di esseri a noi simili, ma sotto nessun aspetto identici a noi; e questo, a sua volta, perché, prendendo le mosse dalla conoscenza rivolta verso l'esterno, si prende in considerazione solo la forma esterna della specie, così come la cogliamo intuitivamente, e non la sua essenza profonda. Ma questa essenza profonda è proprio ciò che sta alla base della nostra propria coscienza, in quanto ne costituisce il nocciolo, ed è perciò persino più immediata della coscienza stessa e, in quanto cosa in sé, libera dal *principio individuationis*, propriamente è la stessa, è identica in tutti gli individui, sia che coesistano, sia che si succedano nel tempo. Ora, questa essenza profonda è la volontà di vivere, ossia proprio ciò che esige in modo così pressante di vivere e di sopravvivere. Ed è proprio essa che viene risparmiata dalla morte ed è immune da essa. Questo però significa anche che essa non può nemmeno portarsi a uno stato migliore di quello che è il suo stato presente: per essa, quindi, sono certi, con la vita, il

costante soffrire e morire degli individui. La liberazione da tutto questo è riservata alla *n e g a z i o n e* della volontà di vivere, per mezzo della quale la volontà individuale si distacca dal tronco della specie e rinuncia a esistere in essa. Per dire che cosa essa sia allora ci mancano i concetti, anzi, tutti i dati necessari a produrli. Possiamo solo designarla come ciò che ha la libertà di essere volontà di vivere, o di non esserlo. In quest'ultimo caso il buddismo la designa con la parola *n i r v a n a*, la cui etimologia è stata data nella nota alla fine del capitolo 41<sup>33</sup>. Questo punto è destinato a rimanere per sempre inaccessibile alla conoscenza umana, proprio perché essa è tale.

Se noi ora, assumendo il punto di vista che ci viene suggerito da quest'ultima considerazione, gettiamo uno sguardo nel tumulto della vita, ci rendiamo conto che tutti sono alle prese con la sua indigenza e le sue tribolazioni, che si adoperano con tutte le loro forze per soddisfare gli infiniti bisogni e per allontanare il dolore nelle sue diverse forme, senza tuttavia poter sperare da ciò nient'altro se non di conservare per un breve lasso di tempo questa tormentata esistenza individuale. Intanto però, in mezzo a quel putiferio, scorgiamo gli sguardi di due innamorati che s'incontrano vogliosamente; – ma perché così misteriosamente, trepidamente e furtivamente? – Perché questi innamorati sono dei traditori che tramano in segreto per perpetuare tutte le miserie e le angherie che, diversamente, giungerebbero rapidamente alla fine; una fine che essi vogliono impedire, così come in precedenza l'hanno impedita i loro simili. – Questa considerazione però ci collega già al capitolo seguente.

<sup>33</sup> [Cfr. p. 650, nota 102.]

## Appendice al capitolo precedente

Οὕτως ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε  
τὸ ἄνθρωπον καὶ τοῦτο φεῦξεσθαι δοκεῖς;  
Πέφευγα· τ' ἄλλ' ἠθέες γὰρ ἰσχυρὸν τρέφω.

Hai l'impudenza di lanciare una simile accusa?  
E come pensi di sfuggire al castigo?  
Sfuggire al castigo? Sono già salvo: ho la forza della verità.  
Sofocle<sup>1</sup>.

A p. 618<sup>2</sup> ho menzionato incidentalmente la pederastia e l'ho indicata come un istinto deviato. Ciò, mentre elaboravo la seconda edizione, mi è parso sufficiente. Dopo di allora, ulteriori riflessioni su questa deviazione mi hanno consentito di scoprire in essa un problema degno di nota<sup>3</sup>, ma anche la sua soluzione. Quest'ultima presuppone il capitolo precedente, ma a sua volta getta anche luce su di esso: serve dunque sia a completare che a confermare la concezione fondamentale che è stata esposta in esso.

Ebbene, considerata in se stessa, la pederastia si presenta come una mostruosità non solamente contro natura, bensì anche come qualcosa di ripugnante e disgustoso al massimo | grado, come un atto che potrebbe essere compiuto solamente da una natura umana completamente perversa, distorta e degenerata, e che tutt'al più si potrebbe ripetere in casi del tutto sporadici. Se però poi ci volgiamo all'esperienza, ecco che troviamo l'opposto: vediamo infatti che questo vizio, a dispetto della sua ripugnanza, è stato molto in voga ed è stato praticato frequentemente in ogni tempo e in ogni paese del mondo. È noto a tutti che presso i Greci e i Romani la pederastia era ampiamente diffusa e che veniva apertamente am-

messa e praticata senza timore e senza vergogna. Lo testimoniano più che a sufficienza tutti gli scrittori antichi. Ne abbondano in modo particolare le opere di tutti quanti i poeti: nemmeno il casto Virgilio costituisce un'eccezione (*Ecl.* 2)<sup>4</sup>. La pederastia viene attribuita persino ai poeti delle origini, a Orfeo (il quale per questo venne fatto a pezzi dalle Menadi)<sup>5</sup> e a Tamiri<sup>6</sup>, e addirittura agli dèi stessi. Pure i filosofi parlano più di questo tipo di amore che di quello per le donne; Platone, in particolare, sembra quasi non conoscerne alcun altro, e così pure gli Stoici, che lo menzionano come degno dell'uomo saggio (Stobeo, *Ecl. Eth.*, II, c. 7)<sup>7</sup>. E Platone, nel *Simposio*, per lodare Socrate, descrive come un atto eroico più unico che raro l'aver costui respinto le profferte amorose di Alcibiade<sup>8</sup>. Nei *Memorabili* di Senofonte, Socrate parla della pederastia come di una cosa irreprensibile e persino lodevole (Stobeo, *Florilegium*, vol. I, p. 57)<sup>9</sup>. E, ancora nei *Memorabili* (Libro I, cap. III, § 8), laddove mette in guardia dai pericoli dell'amore, Socrate parla in modo talmente esclusivo dell'amore per i fanciulli che si potrebbe credere che le donne non esistano affatto<sup>10</sup>. Anche Aristotele (*Politica*, II, 9) parla della pederastia come di una pratica usuale, senza biasimarla; egli riferisce che i Celti la onoravano pubblicamente<sup>11</sup> e che presso i Cretesi le leggi la incorag-

<sup>4</sup> [Cfr. VIRGILIO, *Bucoliche*, Ecloga II, dove è cantato l'amore del pastore Coridone per il giovinetto Alessi.]

<sup>5</sup> [Il mito racconta che le Menadi – ossia le Baccanti – fecero a pezzi Orfeo perché costui, dopo la morte della sua Euridice, affranto dal dolore, si era allontanato da ogni compagnia, e specialmente da quella femminile, forse votandosi alla solitudine, forse intrattenendo relazioni omosessuali.]

<sup>6</sup> [Tamiri, il mitico cantore di Tracia che volle competere con le Muse e fu da queste punito, per la sua superbia, «con la cecità, la perdita della memoria e dell'abilità poetica» (E. M. MOORMANN e W. UITTERHOEVE, *Miti e personaggi del mondo classico*. *Dizionario di storia, letteratura, arte, musica*, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 497).]

<sup>7</sup> [«Quanto alla scienza di come andare a caccia di giovani di buona natura, essendo tale da indurre alle azioni virtuose, è in generale una scienza dell'amare bene; e per questo dicono che l'uomo che ha senno potrà aver rapporti amorosi» (STOBEO, *Eclogae physicae et ethicae*, II, 7, 5b, p. 65, 15 sgg.; trad. it. in *Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1989, vol. II, p. 1271). Cfr. anche *ibid.*, II, 7, 10e, p. 93, 11 sgg., dove «l'amore per le donne» è posto tra le cose che «riteniamo da scegliersi» e che «invece sono da rifiutarsi» (trad. it. cit., p. 1189).]

<sup>8</sup> [Cfr. PLATONE, *Simposio*, 216a-219d.]

<sup>9</sup> [Cfr. *Joannis Stobaei Florilegium*, 4 voll., Kuehn, Leipzig 1823-24.]

<sup>10</sup> [Cfr. SENOFONTE, *Memorabili*, I, 3, 8 sgg.]

<sup>11</sup> [Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, II, 9, 1269b25 sgg., dove i Celti e gli altri popoli che «hanno apertamente in onore le relazioni tra uomini» vengono contrapposti ai popoli nei quali «gli uomini si trovano ad essere dominati dalle donne» (trad. it. di R. Laurenti, in *id.*, *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973, vol. IX, p. 56).]

<sup>1</sup> [SOFOCLE, *Edipo re*, vv. 354-56; trad. it. in *id.*, *Antigone – Edipo Re – Edipo a Colono*, a cura F. Ferrari, Rizzoli, Milano 1992<sup>6</sup>, pp. 187-89.]

<sup>2</sup> [Cfr. *supra*, p. 692. Schopenhauer rinvia qui a una pagina precisa dei *Supplementi*; *Mondo* 1989, p. 1471, propone invece un generico «nelle pagine precedenti».]

<sup>3</sup> [*Supplementi* 1930, tomo II, p. 579, omette «degnò di nota».]

giavano come un mezzo contro la sovrappopolazione<sup>12</sup>; racconta inoltre (cap. x) dell'amore che il legislatore Filolao aveva per gli uomini<sup>13</sup>, e così via. Cicerone dice addirittura: «Apud Graecos opprobrium fuit adolescentibus, si amatores non haberent»<sup>14</sup>. Per i lettori istruiti non c'è alcun bisogno di altre conferme in proposito: essi ne ricorderanno da sé a centinaia, giacché tra gli antichi se ne trovano a bizzeffe. Ma questo vizio era molto in voga anche tra i popoli piú rozzi, soprattutto tra i Galli. Se ci volgiamo all'Asia, ci accorgiamo che quel vizio, a cominciare dai tempi piú antichi per giungere sino agli attuali, è diffusissimo in tutti i paesi di quella parte del mondo e, anche qui, senza che venga tenuto nascosto in modo particolare: lo si riscontra tra gli Indú e i Cinesi non meno che tra i popoli islamici, i cui poeti troviamo anch'essi occupati molto di piú con l'amore per i fanciulli che con quello per le donne; accade cosí, per esempio, nel *Gulistan* di Sadi, dove il libro *Dell'amore* parla esclusivamente del primo<sup>15</sup>. Questo vizio non era sconosciuto nemmeno agli Ebrei, dato che Antico e Nuovo Testamento ne fanno menzione come di qualcosa di punibile. Nell'Europa cristiana, infine, religione, legislazione e opinione pubblica hanno dovuto opporsi ad esso con tutte le loro forze: nel Medioevo lo si puniva ovunque con la pena di morte; in Francia, ancora nel XVI secolo, la pena prevista era il rogo, e in Inghilterra la pena di morte veniva inesorabilmente applicata ancora durante il primo terzo di questo secolo, mentre attualmente la pena è la deportazione a vita. C'è stato dunque bisogno di misure molto energiche per tenere a freno questo vizio; il che è poi effettivamente riuscito in misura ragguardevole, sebbene non si sia in nessun modo riusciti a estirparlo; esso continua invece a insinuarsi di soppiatto sempre e dappertutto, velato dal piú profondo mistero, in tutti i paesi e in tutte le classi sociali, e viene alla luce all'improvviso, spesso là dove uno meno se l'aspetta. Le cose poi non andavano

<sup>12</sup> [In realtà il passo in questione si trova nel cap. x. Cfr. *ibid.*, II, 10, 1272a20 sgg.: «E per la sobrietà dei pasti, ch'egli ritiene salutare, molte sagge misure ha predisposto il legislatore e per l'isolamento delle donne, onde non abbiano troppi figli, permettendo anche le relazioni cogli uomini» (trad. it. cit., p. 63).]

<sup>13</sup> [Il passo è in effetti nel cap. XII del primo libro. Cfr. *ibid.*, II, 12, 1274a30sgg.]

<sup>14</sup> [«Presso i Greci era una vergogna per i giovani, se non avevano degli amanti» (CICERONE, *De republica*, IV, 3, 3; trad. it. di L. Ferrero, in *id.*, *Opere retoriche, filosofiche e politiche di Cicerone*, Utet, Torino 1978, vol. I, p. 202).]

<sup>15</sup> [Schopenhauer conosceva il *Gulistan* («Il roseto») del poeta persiano Moslicheddin Sadi nella traduzione tedesca commentata di Karl Heinrich Graf: *Rosengarten*, Brockhaus, Leipzig 1846 (cfr. HN, V, n. 1179, p. 343).]

diversamente neanche nei secoli passati, nonostante la minaccia della pena di morte: ne sono prova gli accenni e le allusioni che si trovano negli scritti di tutte quelle epoche. Ora, se teniamo presente tutto questo e lo ponderiamo per bene, ci rendiamo conto che la pederastia, in ogni epoca e in ogni luogo, si presenta in una maniera che è ben lontana da quella che risultava dall'idea che ce ne eravamo fatti in precedenza, quando l'avevamo considerata solamente in se stessa, vale a dire *a priori*. L'assoluta universalità e l'irriducibile inestirpabilità della cosa dimostrano che essa scaturisce in qualche modo dalla natura umana stessa, dato che solo per questa ragione essa può presentarsi in ogni tempo e dovunque come una conferma del

«Naturam expellas furca, tamen usque recurret»<sup>16</sup>.

Se vogliamo procedere onestamente, non possiamo quindi in alcun modo sottrarci a questa conclusione. Sarebbe facile, naturalmente, sottovalutare questo stato di cose e accontentarsi di imprecare e inveire contro il vizio, ma non è questo il mio modo di risolvere i problemi; piuttosto, fedele anche qui alla mia vocazione innata, che è quella di ricercare ovunque la verità e di andare al fondo delle cose, devo innanzitutto individuare il fenomeno che qui si presenta e che va spiegato, e, in secondo luogo, le conseguenze che inevitabilmente ne seguono. Ora però, che una realtà cosí radicalmente contro natura, e che anzi si contrappone alla natura proprio nel suo fine piú importante e che piú le sta a cuore, debba scaturire dalla natura stessa è un paradosso talmente inaudito che la sua spiegazione si presenta come un problema difficile, che io comunque intendo ora risolvere svelando il segreto della natura che ne sta alla base.

Come punto di partenza mi servirò di un passo di Aristotele che si trova in *Politica*, VII, 16. Qui egli spiega anzitutto che persone troppo giovani generano figli mal riusciti, deboli, pieni di difetti e destinati a rimanere piccoli; e inoltre che la stessa cosa avviene con i figli generati da persone troppo vecchie: «Τὰ γὰρ τῶν πρεσβυτέρων ἔκγονα, καθάπερ τὰ τῶν νεωτέρων, ἀτελῆ γίνονται, καὶ τοῖς σώμασι, καὶ ταῖς διανοίαις, τὰ δὲ τῶν γεγηρακότων ἀσθενῆ» (*Nam, ut juniorum, ita et grandiorum natu foetus inchoatis atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur: eorum vero, qui senio confecti sunt, suboles in-*

<sup>16</sup> [«La natura potrai cacciarla via con la forca; in ogni modo essa ritornerà sempre» (ORAZIO, *Epistulae*, I, X, 24; trad. it. in *Opere cit.*, pp. 976-77).]

*firma et imbecilla est*)<sup>17</sup>. Ora, quel che Aristotele presenta in tal modo come regola per il singolo, Stobeo, al termine della sua esposizione della filosofia peripatetica (*Ecl. Eth.*, II,7, *in fine*), lo presenta come legge per la comunità: «Πρὸς τὴν ῥόμην τῶν σωμάτων καὶ τελειότητα δεῖν μῆτε νεωτέρων ἄγαν, μῆτε πρεσβυτέρων τοὺς γάμους ποιῆσθαι, ἀτελῆ γὰρ γίνεσθαι, κατ'ἀμφοτέρως τὰς ἡλικίας, καὶ τελείως ἀσθενῆ τὰ ἔκγονα» (*Oportet, corporum roboris et perfectionis causa, nec juniores justo, nec seniores matrimonio jungi, quia crica utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta*)<sup>18</sup>. Aristotele prescrive quindi che chi ha raggiunto i cinquantaquattro anni non debba piú mettere al mondo dei figli, anche se potrà comunque sempre continuare ad accoppiarsi, o per la propria salute o per qualche altra ragione<sup>19</sup>. Come questo si debba realizzare, Aristotele non lo dice; la sua opinione in proposito è però manifestamente | che i figli concepiti in tale età vengano eliminati praticando l'aborto, dato che, poche righe prima, aveva raccomandato questa pratica<sup>20</sup>. Ora, la natura, per parte sua, non può negare il fatto che sta alla base della prescrizione di Aristotele, ma non lo può nemmeno eliminare. Giacché, in conformità al suo principio fondamentale: *natura non facit saltus*<sup>21</sup>, essa non può far cessare da un momento all'altro la secrezione del seme maschile: anche in questo caso, come sempre quando qualcosa s'estingue, deve verificarsi prima un deterioramento graduale. Durante questo periodo, però, la procreazione metterebbe al mondo uomini deboli, mentalmente ritardati, malati, miseri e destinati a morire in giovane età. Anzi, questo si verifica fin troppo spesso: i figli che sono sta-

<sup>17</sup> [«I figli di chi è avanti negli anni, come di chi è giovane, vengono imperfetti nel corpo e nello spirito; quelli di chi è vecchio vengono deboli [di mente]» (ARISTOTELE, *Politica*, VII, 16, 1335b30 sgg.; trad. it. cit., p. 258).]

<sup>18</sup> [«Affinché i corpi siano dotati di vigore e siano perfetti, non si debbono unire in matrimonio né persone troppo giovani, né persone troppo vecchie, poiché in entrambe le età la prole sarebbe debole e imperfetta» (STOBEO, *Eclogae physicae et ethicae*, II, 7).]

<sup>19</sup> [Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, VII, 16, 1335b35 sgg.; trad. it. cit., p. 259: «Per ciò che oltrepassa di quattro o cinque anni quest'età [scil.: i cinquant'anni] conviene si astenga dal metter al mondo figli: del resto, o per la salute, o per un altro motivo del genere, deve apertamente ricorrere a tale unione».]

<sup>20</sup> [Cfr. *ibid.*; trad. it. cit., p. 258: «Quanto all'esposizione e all'allevamento dei piccoli nati sia legge di non allevare nessun bimbo deforme, mentre le disposizioni consacrate dal costume impongono di non esporne nessuno, a causa dell'eccessivo numero dei figli: si deve però fissare un limite alla procreazione e se alcune coppie sono feconde oltre tale limite, bisogna procurare l'aborto, prima che nel feto siano sviluppate la sensibilità e la vita, perché è la sensibilità e la vita che determinano la colpevolezza e la non colpevolezza dell'atto».]

<sup>21</sup> [«La natura non fa salti». Vale a dire che non c'è mai, in natura, una separazione netta fra uno stato e un altro, o tra una specie e un'altra. L'espressione venne utilizzata da Linneo nella sua *Philosophia botanica*, Stockholm-Amsterdam 1751; riproduzione anastatica, Cramer, Lehre 1966.]

ti generati in tarda età in genere muoiono precocemente, o quanto meno non raggiungono mai un'età avanzata, e sono tutti, chi piú chi meno, fragili, malaticci, deboli, destinati a mettere al mondo dei figli con una costituzione analoga alla loro. Ciò che qui è stato detto a proposito del procreare quando l'età declina vale anche per il procreare in età immatura. Ora, però, nulla sta a cuore alla natura quanto la conservazione della specie e del suo tipo autentico, e il mezzo per raggiungere questo scopo sono gli individui ben fatti, capaci, vigorosi: vuole solo questi. Anzi, essa in fondo (come si è mostrato nel capitolo 41) considera e tratta gli individui solo come mezzi, e soltanto la specie come fine. Vediamo qui perciò che la natura, in conseguenza delle sue proprie leggi e dei suoi propri scopi, viene a trovarsi in una situazione critica e di vero e proprio imbarazzo. Conformemente alla propria essenza, la natura non poteva in alcun modo contare su espedienti violenti e dipendenti da un arbitrio estraneo, come quelli prospettati da Aristotele, e tanto meno sul fatto che gli uomini, ammaestrati dall'esperienza, riconoscesse gli inconvenienti connessi a una generazione precoce e tardiva, e tenessero coerentemente a freno le proprie voglie, in conseguenza di una riflessione freddamente razionale. In una faccenda così importante, la natura non poteva dunque contare su nessuna di quelle due possibilità. Non le rimaneva dunque altro da fare che scegliere, tra i due mali, il minore. A questo scopo, però, essa ha dovuto anche qui rivolgersi dalla sua parte, facendo sí che operasse secondo i suoi interessi, il suo strumento prediletto, l'istinto, il quale, come è stato dimostrato nel capitolo precedente, guida ovunque quell'affare così importante che è la procreazione e fa sorgere, in questo caso, delle illusioni tanto strane; il che però poteva accadere solo a condizione che essa deviasse l'istinto (*lui donna le change*). La natura conosce | infatti solo ciò che è fisico, non ciò che è morale; anzi, tra essa e la morale c'è un netto antagonismo. Il suo unico scopo è quello di conservare l'individuo, e soprattutto la specie, nella maggiore perfezione possibile. Ora, la pederastia è effettivamente dannosa, anche sul piano fisico, per i giovani che vengono istigati a praticarla; non tuttavia a tal punto da non costituire il minore tra i due mali, quello che la natura perciò sceglie per evitare già da lontano quello molto piú grave, la degenerazione della specie, e prevenire in tal modo il permanere e l'accrescersi dell'infelicità.

Come conseguenza di questa precauzione della natura, di regola si produce, pressappoco nell'età indicata da Aristotele, una leggera e graduale tendenza alla pederastia, che si fa sempre piú chiara e

decisa a mano a mano che diminuisce la capacità di generare dei figli forti e sani. Così dispone la natura. C'è però ben da osservare che da questa inclinazione nascente fino al vizio vero e proprio la strada è ancora molto lunga. Certo, se non la si argina in alcun modo, come accadde nella Grecia o nella Roma antiche o nell'Asia di ogni tempo, essa, incoraggiata dall'esempio, può facilmente condurre al vizio, il quale poi, di conseguenza, si diffonde moltissimo. In Europa, invece, le si contrappongono motivi religiosi, morali, legali e d'onore così potenti che quasi tutti al solo pensiero fanno marcia indietro; possiamo conseguentemente supporre che fra, mettiamo, trecento persone che avvertono quella tendenza, al massimo una sarà così debole e sconsiderata da arrendersi ad essa; il che è tanto più certo in quanto questa tendenza sopravviene soltanto nell'età in cui il sangue si è raffreddato e l'intensità dell'impulso sessuale è diminuita, e trova d'altra parte nella maturità della ragione, nella circospezione acquisita con l'esperienza e nei modi molteplici in cui si esercita la fermezza, degli avversari così forti che solo una natura per natura cattiva potrà piegarsi ad essa.

La natura intanto raggiunge lo scopo che si era prefissa, dato che quella inclinazione porta con sé un'indifferenza nei confronti delle donne che cresce sempre di più, diventa antipatia, e giunge infine sino alla ripugnanza. Qui la natura raggiunge il suo scopo autentico con tanta maggiore sicurezza quanto più nell'uomo, con il declinare della capacità generativa, diventa decisa la sua | tendenza contro natura. Di conseguenza vediamo come la pederastia sia, in generale, un vizio degli uomini anziani. Sono solo costoro che di tanto in tanto, dando pubblicamente scandalo, vengono colti in flagrante mentre la praticano. Essa è estranea, anzi, incomprensibile, all'età autenticamente virile. Se qualche volta si verifica un'eccezione, credo che ciò possa avvenire solo in conseguenza di un'accidentale e precoce degenerazione dell'energia riproduttiva, che potrebbe condurre solo a una prole di cattiva qualità, per evitare la quale la natura la devia altrove. Ed è ancora per questo che i cinedi<sup>22</sup> – purtroppo non rari nelle grandi città – rivolgono i loro cenni e le loro proposte sempre agli anziani signori, mai a quelli che si trovano nel pieno delle forze oppure ai giovani. Anche tra i Greci – dove esempio e abitudine possono di tanto in tanto aver prodotto un'eccezione a questa regola – vediamo che di regola l'amante viene espressamente rappresentato dagli scrittori, e soprattutto dai filosofi, e in particolar modo da

<sup>22</sup> [Ossia i giovani che praticano la prostituzione.]

Platone e Aristotele, come una persona avanti negli anni. È particolarmente degno di nota, da questo punto di vista, un passo del cap. v del *Liber amatorius* di Plutarco: «Ὁ παιδικὸς ἔρως, ὄψῃ γεγονώς, καὶ παρ' ὄραν τῷ βίῳ, νόθος καὶ σκότιος, ἐξελάνει τὸν γνήσιον ἔρωτα καὶ πρεσβύτερον» (*Puerorum amor, qui, quum tarde in vita et intempestive, quasi spurius et occultus, exstisset, germanum et natu majorem amorem expellit*)<sup>23</sup>. Persino tra gli dèi sono soltanto i più vecchi a essere provvisti di amanti maschi: Zeus ed Eracle, non Marte, Apollo, Bacco, Mercurio. – In Oriente, peraltro, la penuria di donne che si produce come conseguenza della poligamia può, di tanto in tanto, occasionare delle eccezioni forzate a questa regola; proprio la stessa cosa accade nelle colonie ancora nuove e che sono perciò ancora prive di donne, come la California, e così via. – Ora, in corrispondenza inoltre del fatto che lo sperma non maturo, proprio come quello che l'età ha degenerato, può offrire solo una prole debole, malformata e infelice, accade che, come nella vecchiaia, anche tra gli adolescenti sia spesso presente un'inclinazione erotica di tal fatta, anche se solo molto di rado essa conduce al vizio vero e proprio, in quanto, oltre ai motivi suddetti, le si contrappongono l'innocenza, la purezza, la scrupolosità e il pudore che caratterizzano l'età giovanile.

Da questa esposizione emerge che, mentre il vizio che | abbiamo preso in considerazione sembra operare direttamente contro gli scopi della natura, e proprio in ciò che per essa è più importante e che maggiormente le sta a cuore, esso deve in verità essere, sebbene solo in modo indiretto, al servizio proprio di tali fini, come mezzo per evitare un male maggiore. Si tratta infatti di un fenomeno che riguarda sia l'energia generativa in declino come anche quella ancora immatura, le quali costituiscono entrambe un pericolo per la specie; e anche se l'una e l'altra dovrebbero sospendere la loro attività per ragioni di carattere morale, pure non era possibile contare solo su queste ultime, dato che la natura, in generale, non prende in considerazione nel suo operare ciò che propriamente appartiene all'ambito della morale. La natura, di conseguenza, messa alle strette in forza delle sue proprie leggi, ha fatto ricorso, rovesciando l'istinto, a un espediente, a uno stratagemma; anzi, si potrebbe dire che si è tratta d'impaccio costruendo un ingegnoso accorgimento per non incappare, come si è detto sopra, nel mag-

<sup>23</sup> [«L'amore per i fanciulli, una sorta di amore spurio e occulto che si presenta in età avanzata, scaccia quello genuino e originario» (PLUTARCO, *Sull'amore*, cap. v. Se ne veda la trad. it. di D. Dal Corno, Adelphi, Milano 2007°).]



giore tra i due mali. Essa infatti ha di mira lo scopo importante di impedire che si generino esseri infelici, i quali potrebbero a poco a poco condurre a una degenerazione della specie; e nel far questo, come abbiamo visto, non si fa scrupoli nella scelta dei mezzi. Lo spirito con il quale la natura procede in questa circostanza è lo stesso con il quale, come si è riferito sopra, nel capitolo 27, essa spinge le vespe a trafiggere i loro piccoli, giacché in entrambi i casi la natura ricorre al male per evitare il peggio: devia l'istinto sessuale per evitarne le conseguenze maggiormente dannose.

La mia intenzione, con questa esposizione, è stata anzitutto quella di risolvere il notevole problema che abbiamo presentato sopra; in secondo luogo, però, anche quella di confermare la mia teoria, esposta nel capitolo precedente, secondo la quale in ogni amore di carattere sessuale è sempre l'istinto quello che tiene le redini e crea le illusioni, poiché per la natura l'interesse della specie viene prima di qualsiasi altro; e che questo vale anche per quella deviazione e degenerazione ripugnante dell'istinto sessuale della quale qui stiamo parlando; anche qui, infatti, la ragione ultima risultano essere gli scopi della specie, sebbene essi, in questo caso, siano di tipo meramente negativo, in quanto la natura procede qui per via profilattica. Queste considerazioni gettano dunque luce retrospettivamente sull'insieme della mia metafisica dell'amore sessuale. Soprattutto, però, per mezzo di questa esposizione è stata resa manifesta una verità rimasta sinora nascosta e che, pur con tutta la sua stranezza, getta nuova luce sull'intima essenza, sullo spirito e sul | procedere della natura. Di conseguenza, non si è cercato qui di fornire degli ammonimenti di carattere morale contro il vizio, bensì di comprendere l'essenza della cosa. Del resto, la ragione vera, ultima, profondamente metafisica, del carattere riprovevole della pederastia consiste nel fatto che, mentre con essa la volontà di vivere si afferma, viene troncata completamente la conseguenza di un'affermazione di tal fatta, che mantiene aperta la via della redenzione, ossia il rinnovamento della vita. – Infine, esponendo questi pensieri paradossali, ho voluto anche rendere un piccolo servizio ai professori di filosofia, i quali sono attualmente molto sconcertati dal fatto che quella mia filosofia che si sono così preoccupati di tenere nascosta ha una notorietà sempre crescente, offrendo loro l'occasione di calunniarmi per avere difeso e raccomandato la pederastia.

## Capitolo 45<sup>1</sup>

### L'affermazione della volontà di vivere

Se la volontà di vivere si presentasse come un mero impulso all'autoconservazione, allora saremmo di fronte solo a un'affermazione del fenomeno individuale nel lasso di tempo della sua durata naturale. Le fatiche e le preoccupazioni di una vita di tal fatta non sarebbero grandi, con il che l'esistenza risulterebbe facile e serena. Poiché, al contrario, la volontà vuole la vita in modo incondizionato e in ogni tempo, essa si presenta insieme come un istinto sessuale che ha di mira una serie infinita di generazioni. Questo impulso elimina quella spensieratezza, quella serenità e quell'innocenza che accompagnerebbero un'esistenza meramente individuale, in quanto porta nella coscienza inquietudine e melanconia e nel corso della vita disgrazie, preoccupazioni e bisogni. Se esso invece, come accade in rari casi eccezionali, viene volontariamente tenuto a freno, questo accade per una conversione della volontà, la quale torna sui propri passi. Essa si dissolve quindi nell'individuo, e non va al di là di quest'ultimo. | Questo tuttavia può accadere solo al prezzo di una dolorosa violenza che questi commetta contro se stesso. Una volta che ciò sia accaduto, però, alla coscienza vengono restituite la spensieratezza e la serenità dell'esistenza meramente individuale, e veramente con una potenza ancora maggiore. All'appagamento di quello che è il più violento di tutti gli impulsi e di tutti i desideri, invece, si connette l'origine di una nuova esistenza, ossia il prodursi di nuovo della vita, con tutti i suoi pesi, le sue preoccupazioni, i suoi bisogni e i suoi dolori; in un altro individuo, certo; e tuttavia se i due, così come sono diversi nel fenomeno, fossero in tutto e per tutto diversi anche in sé, che ne sarebbe allora della giustizia eterna? – La vita si presenta come un compito, come un elaborato da svolgere, e perciò, di regola, come una continua lotta contro l'indigenza. Ognuno cerca di conseguenza di cavarsela meglio che può: sbriga la vita come

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 60 del primo volume.

se si trattasse di un servizio coatto del quale è debitore. Ma chi è che ha contratto questo debito? Il suo genitore, mentre soddisfaceva la propria voluttà. Così, per il fatto che l'uno se l'è goduta, l'altro deve vivere, soffrire e morire. Sappiamo, a ogni modo, ed è questo il momento per ricordarcene, che la diversità del simile è condizionata dallo spazio e dal tempo, ed è in questo senso che l'ho chiamata *principium individuationis*. La giustizia eterna, diversamente, non si salverebbe. Proprio sul fatto che il genitore nel generato riconosce se stesso si fonda l'amore paterno, in virtù del quale il padre è pronto a fare, a soffrire e a esporsi a qualunque rischio per il proprio figlio più che per se stesso, e contemporaneamente riconosce in ciò la propria colpa.

La vita di un uomo con le sue infinite fatiche, la sua infinita miseria, le sue infinite sofferenze, va considerata come la spiegazione e la parafrasi dell'atto della generazione, vale a dire della decisa affermazione della volontà di vivere; il che comporta anche però che egli sia debitore di una morte alla natura, ed è con angoscia che l'uomo pensa a questo debito. Non attesta forse questo che la nostra esistenza è gravata da una colpa? Senza dubbio, però, in cambio del tributo che versiamo periodicamente – nascita e morte – esistiamo sempre e gustiamo, una dopo l'altra, tutte le sofferenze e tutte le gioie della vita, senza che ce ne possiamo mai sottrarre: è appunto questo il frutto dell'affermazione della volontà di vivere. Per questo dunque la paura della morte, che ci tiene stretti alla vita a dispetto di tutti gli affanni che essa comporta, | si rivela come una vera e propria illusione; altrettanto illusorio, però, è l'impulso che, adescandoci, ci ha fatto entrare nella vita. Questo stesso adescamento si può riscontrare in modo oggettivo quando s'incrociano gli sguardi pieni di desiderio di due innamorati: essi sono l'espressione più pura della volontà di vivere nella sua affermazione. Com'è tenera e dolce in questa circostanza! Vuole benessere, vuole un godimento pacifico e una gioia soave per sé, per gli altri, per tutti. È il tema di Anacreonte<sup>2</sup>. In questo modo la volontà adesci se stessa e si introduce nella vita. Una volta che c'è dentro, però, ecco che il tormento porta con sé il delitto e il delitto il tormento: orrore e distruzione riempiono la scena. È il tema di Eschilo.

Ora, però, l'atto attraverso il quale la volontà afferma se stessa e attraverso il quale nasce l'uomo, è un'azione per la quale tutti, nel più profondo di loro stessi, provano vergogna, e che perciò

<sup>2</sup> [Il poeta lirico greco Anacreonte (VI secolo a.C.), che visse a Samo e ad Atene e cantò l'amore e i piaceri.]

praticano accuratamente di nascosto; anzi, se vengono colti sul fatto si spaventano come se fossero stati sorpresi mentre commettevano un delitto. Si tratta di un'azione alla quale a mente fredda si pensa per lo più con avversione, e addirittura con disgusto se ci si trova in una disposizione d'animo elevata. Considerazioni più dettagliate su di essa, in questo senso, le fornisce M o n t a i g n e nel quinto capitolo del terzo libro, nella glossa marginale intitolata *Ce que c'est que l'amour*<sup>3</sup>. All'atto sessuale seguono immediatamente una tristezza e un rimorso che sono davvero singolari, anche se è soprattutto dopo che lo si è compiuto per la prima volta che essi risultano maggiormente percepibili e se, in generale, risultano tanto più chiari quanto più nobile è il carattere di chi li compie. È per questo che persino P l i n i o, un pagano, dice: «Homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae, a poenitenda origine» (*Historia naturalis*, X, 83)<sup>4</sup>. E d'altra parte, che cosa fanno e che cosa cantano, nel *Faust* di Goethe, i diavoli e le streghe durante il sabba? Oscenità e sconcezze<sup>5</sup>. E ancora lí (negli straordinari paralipomeni al *Faust*) che cosa insegna Satana in carne e ossa dinanzi alla folla riunita? Oscenità e sconcezze: nient'altro<sup>6</sup>. Ma è solo ed esclusivamente grazie all'esercizio ininterrotto di un atto di questa natura che esiste il genere umano. Ora, se il punto di vista dell'ottimismo fosse quello giusto, se la nostra esistenza fosse il dono, da riconoscere con gratitudine, elargito da una Bontà suprema guidata dalla Sapienza, e fosse perciò in se stessa qualcosa di pregevole, lodevole, piacevole, allora l'atto che la perpetua dovrebbe avere davvero tutt'altra fisionomia. Ma se invece questa esistenza è una specie di passo falso o di strada sbagliata, se è | l'opera di una volontà originariamente cieca, la cui evoluzione più felice è che ri-entri in se stessa per rinnegare se stessa, allora l'atto che perpetua quell'esistenza deve presentarsi precisamente così come si presenta.

<sup>3</sup> [Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, Libro III, cap. v; trad. it. a cura di F. Garavini, Mondadori, Milano 1970, vol. II, p. 1127.]

<sup>4</sup> [«L'uomo soltanto prova un senso di rimorso dopo il primo accoppiamento, evidentemente segno che la vita ha un'origine di cui ci si deve pentire» (PLINIO, *Historia naturalis*, Libro X, § 83; trad. it. di E. Giannarelli, *Storia naturale*, Einaudi, Torino 1983, vol. II, pp. 512-13).]

<sup>5</sup> [Cfr. J. W. GOETHE, *Faust*, I, vv. 3835 sgg. («La notte di Valpurga»).]

<sup>6</sup> [La «Notte di Valpurga», nel *Faust* di Goethe, avrebbe dovuto concludersi con una parodia del Giudizio Universale, nel corso della quale Satana avrebbe «proclamato ai suoi che solo «due cose grandi e magnifiche ci sono per voi: l'oro luccicante e il grembo femminile». Il coro immenso dei fedeli di Satana avrebbe risposto che questa era la legge «dell'eterna vita della più profonda natura» (trad. it. cit., nota 2 al verso 4194, pp. 1078-79). Goethe, che pure aveva progettato la scena nei suoi appunti, decise infine di non includerla nell'opera.]

Per quel che concerne la prima verità fondamentale della mia dottrina, trova qui posto l'osservazione che la vergogna che si accompagna all'atto della procreazione, della quale si è detto sopra, si estende persino alle parti del corpo che servono a compierlo, sebbene queste ultime siano naturalmente presenti in noi come tutte le altre. Ecco di nuovo una prova schiacciante del fatto che non solamente le azioni, bensì già lo stesso corpo dell'uomo va considerato come la manifestazione fenomenica, l'oggettivazione della sua volontà e come l'opera di quest'ultima. Giacché egli non potrebbe provare vergogna per una cosa che esistesse a prescindere dalla sua volontà.

L'atto della procreazione, inoltre, sta al mondo così come la parola sta all'enigma. Questo significa che il mondo è vasto nello spazio e antico nel tempo, e possiede una varietà inesauribile di forme. E nondimeno tutto questo è solo la manifestazione fenomenica della volontà di vivere; e il punto in cui tale volontà confluisce, il fuoco di questa volontà, è l'atto della generazione. In quest'atto si esprime dunque nel modo più chiaro l'intima essenza del mondo. E pure degno di nota, da questo punto di vista, che esso venga addirittura definito come «la volontà» senz'altro in un modo di dire molto significativo: «Egli pretese che lei facesse la sua volontà». In quanto costituisce l'espressione più chiara della volontà, quell'atto è dunque il nucleo, il compendio, la quintessenza del mondo. Grazie ad esso ci si accende perciò una luce sull'essenza e sul procedere del mondo: esso è la parola dell'enigma. Ed è per questo che è conosciuto come l'«albero della conoscenza», giacché, una volta che lo si sia conosciuto, ciascuno apre gli occhi sulla vita, come dice anche Byron:

The tree of knowledge has been pluck'd, – all's known<sup>7</sup>.  
*Don Juan*, I, 128.

A questa qualità corrisponde anche, e in misura non inferiore, che tale atto sia il grande ἄρρητον<sup>8</sup>, il segreto di Pulcinella del quale non si deve mai e in nessun luogo parlare apertamente, ma che sempre e dovunque si intende da sé come | la questione principale ed è perciò sempre presente nei pensieri di tutti, ragion per cui anche la più piccola allusione ad esso viene compresa all'istante. Il ruolo capitale che quest'atto e quel che vi è connesso svolgono nel

<sup>7</sup> «I frutti dell'albero della conoscenza sono stati raccolti, – tutto ci è noto». [G. G. BYRON, *Don Juan*, canto I, strofa 127].

<sup>8</sup> [Non detto.]

mondo – dappertutto, infatti, gli intrighi amorosi vengono da una parte congegnati e dall'altra presupposti – è perfettamente proporzionato all'importanza di questo *punctum saliens* dell'uovo del mondo. Quello che c'è di divertente è solo che si continua a occultare la cosa principale.

Ora però guardate come, quando viene a conoscenza di quel grande mistero del mondo, il giovane e innocente intelletto umano si spaventa per l'enormità della cosa! La ragione si trova nel fatto che, nel lungo cammino che la volontà, originariamente priva di conoscenza, ha dovuto percorrere prima di elevarsi sino all'intelletto, in particolar modo all'intelletto razionale dell'uomo, essa – la volontà – è diventata a tal punto estranea a se stessa da non conoscere più la propria origine, la sua *poenitenda origo*<sup>9</sup>, e ora, dal punto di vista del puro – e perciò innocente – conoscere, inorridisce.

Ora, dato dunque che l'istinto sessuale e la sua soddisfazione costituiscono il punto focale della volontà, vale a dire il punto in cui essa confluisce e la sua più alta espressione, è allora assai significativo, e viene espresso in modo ingenuo nel linguaggio simbolico della natura, che la volontà individualizzata, ossia l'uomo e l'animale, faccia il proprio ingresso nel mondo attraverso la porta degli organi genitali.

L'affermazione della volontà di vivere, che, come abbiamo visto, ha il suo centro nell'atto della generazione, nell'animale è inevitabile. Giacché è anzitutto nell'uomo che la volontà, la quale è la *natura naturans*<sup>10</sup>, giunge alla coscienza riflessiva. Giungere alla coscienza riflessiva significa non conoscere solo per il bisogno momentaneo della volontà individuale, per servirla nell'urgenza del presente – come accade nel caso dell'animale, in modo proporzionale alla sua perfezione e ai suoi bisogni, che procedono di pari passo; significa piuttosto avere acquisito una conoscenza più ampia, resa possibile da un ricordo chiaro del passato, da un'approssimativa anticipazione del futuro e, proprio per questo, da una visione globale della vita individuale propria e altrui, anzi, dell'esistenza in generale. Effettivamente la vita di ogni specie animale, nel corso dei millenni della sua esistenza, è in certo qual modo uguale a un unico istante, giacché | essa è mera coscienza del

<sup>9</sup> [Origine spiacevole.]

<sup>10</sup> [La «natura naturante», come la definiva Spinoza, ossia la «natura che si fa natura», che produce se stessa. Vale la pena ricordare che Schopenhauer, nei *Parerga*, definirà Spinoza come «un inconscio materialista» poiché, se avesse indagato a fondo l'origine del concetto di sostanza, «avrebbe alla fine dovuto scoprire che essa si riduce unicamente alla materia» (*Parerga* I, *Frammenti sulla storia della filosofia*, § 12, p. 107).]

presente, non accompagnata da quella del passato e del futuro, e quindi della morte. In questo senso essa può essere considerata come un istante permanente, come un *Nunc stans*. Qui, per inciso, vediamo anche nel modo più chiaro che in generale la forma della vita, o della manifestazione della volontà accompagnata da coscienza, è anzitutto e immediatamente il semplice presente: passato e futuro si aggiungono solamente nell'uomo, e, propriamente, solo nel concetto, vengono conosciuti *in abstracto* e tutt'al più spiegati con immagini della fantasia. Una volta dunque che la volontà di vivere, vale a dire l'intima essenza della natura, ha percorso, nel suo sforzo incessante verso una più completa oggettivazione e verso un pieno godimento, l'intera serie degli animali – il che spesso si verifica a più riprese in serie successive di animali che, nello stesso pianeta, ricominciano sempre daccapo – giunge infine nell'essere dotato di ragione, nell'uomo, alla coscienza riflessiva. E qui però che per lui la faccenda comincia a diventare seria, che gli si impone la domanda sulla provenienza e la destinazione del tutto, e principalmente se la fatica e la miseria della sua vita e dei suoi sforzi saranno mai compensate da un guadagno: *le jeu vaut-il bien la chandelle?*<sup>11</sup>. – È questo di conseguenza il punto in cui egli, alla luce di una conoscenza chiara, si decide per l'affermazione o la negazione della volontà di vivere, sebbene quest'ultima, di regola, possa essere portata alla coscienza solo in una veste mitica. – Non abbiamo, conseguentemente, alcuna ragione di supporre che, dove che sia, si giunga a un'oggettivazione della volontà ancora più elevata, dato che essa, qui, ha raggiunto già il suo punto di svolta.

<sup>11</sup> [Il gioco vale la candela?]

## | Capitolo 46<sup>1</sup>

### La vanità e il male del vivere

Destatasi alla vita dalla notte dell'incoscienza, la volontà viene a trovarsi, come individuo, in un mondo infinito e illimitato, tra innumerevoli individui, tutti che smaniano, soffrono, errano; e, come se stesse facendo un sogno inquietante, si affretta a fare ritorno all'antica incoscienza. Sino a che non la raggiunge, tuttavia, i suoi desideri sono illimitati, le sue pretese inesauribili, e ogni desiderio appagato ne genera uno nuovo. Non c'è appagamento al mondo che possa bastare a placare la sua sete, a porre uno scopo finale alle sue brame e a colmare l'abisso senza fondo del suo cuore. Si consideri, oltre a ciò, che cosa l'uomo ricava, di norma, dai diversi generi di appagamento: niente di più, nella maggior parte dei casi, che la misera conservazione di questa stessa esistenza, conquistata giorno dopo giorno lottando contro le necessità, a prezzo di una fatica incessante e di continue preoccupazioni, avendo come prospettiva la morte. – Tutto, nella vita, indica che la felicità terrena è destinata ad andare delusa o a essere riconosciuta come un'illusione. Le ragioni di ciò giacciono in profondità nell'essenza delle cose. La vita della maggior parte degli uomini risulta pertanto mesta e breve. Quelli che sono relativamente felici, lo sono il più delle volte solo in modo apparente, oppure, come le persone longeve, costituiscono delle rare eccezioni, la cui possibilità doveva essere mantenuta per servire da specchietto per le allodole. La vita, nel piccolo come nel grande, si presenta come un continuo inganno. Non mantiene ciò che ha promesso, se non per mostrare quanto poco desiderabile fosse quel che si era desiderato: sí che dunque veniamo ingannati ora dalla speranza, ora da quel che avevamo sperato. Se dà, è per prendere. La magia della lontananza ci mostra dei paradisi che svaniscono come illusioni ottiche, una volta che ci siamo lasciati menare per il naso. La felicità, pertanto, si trova sempre nel futuro, o anche nel passa-

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce ai §§ 56-59 del primo volume. Vanno anche confrontati i capitoli 11 e 12 del secondo volume di *Parerga e paralipomena*. [I due capitoli sono dedicati, rispettivamente, alla «dottrina della nullità dell'esistenza» (*Parerga II*, pp. 371 sgg.) e alla «dottrina del dolore del mondo» (*ibid.*, pp. 382 sgg.).

658 to, e il presente lo si può paragonare a una piccola nuvola scura | che il vento sospinga su una pianura soleggiata: davanti e dietro di essa tutto è luminoso, solo la nuvola stessa proietta sempre un'ombra. Il presente è di conseguenza sempre inadeguato, ma il futuro è incerto, il passato irrevocabile. La vita, con le sue piccole, meno piccole e grandi sgradevolezze di ogni ora, di ogni giorno, di ogni settimana e di ogni anno, con le sue speranze deluse e con i suoi incidenti, che vanificano qualsiasi calcolo, porta impressa con così grande chiarezza l'impronta di qualcosa che è destinato a disgustarci, che è davvero difficile comprendere come sia stato possibile non riconoscerlo e che ci siamo lasciati persuadere che la vita c'è perché la si goda con gratitudine, e l'uomo per essere felice. Quell'incessante alternanza di illusione e delusione, così come anche le caratteristiche permanenti della vita, si presentano piuttosto come se fossero state previste e calcolate allo scopo di suscitare in noi il convincimento che non c'è nulla che valga i nostri sforzi, la nostra fatica, il nostro lottare; che tutti i beni sono nulla; che il mondo da tutte le parti dichiara bancarotta; e che la vita è un affare che non copre le spese; un convincimento che induca la nostra volontà a distogliersi da essa.

Il modo in cui questa nientità di tutti gli oggetti della volontà si annuncia e si rende comprensibile all'intelletto radicato nell'individuo è anzitutto il tempo. Esso è la forma mediante la quale quella nientità delle cose si manifesta come la loro stessa caducità, in quanto, in forza del tempo, tutti i nostri piaceri e le nostre gioie svaniscono nel nulla tra le nostre mani e noi ci domandiamo poi non senza stupore dove diavolo siano andati a finire. Quella stessa nientità è perciò il solo fattore oggettivo del tempo, vale a dire ciò che gli corrisponde nell'essenza in sé delle cose, ossia ciò di cui è l'espressione. È appunto per questo che il tempo è la forma necessaria *a priori* di tutte le nostre intuizioni: tutto si deve presentare in esso, anche noi stessi. Di conseguenza la nostra vita somiglia prima di ogni altra cosa a un pagamento che ci viene fatto in meri centesimi di rame e del quale poi dobbiamo però rilasciare quietanza: i centesimi sono i giorni; la quietanza è la morte. Giacché alla fine è il tempo a emettere la sentenza della natura sul valore di tutti gli esseri che si manifestano in essa, in quanto è lui che li annienta:

E questo a ragione. Nulla c'è che nasca  
e non meriti di finire disfatto.  
Meglio sarebbe che nulla nascesse<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> [J. W. GOETHE, *Faust*, I, vv. 1339-41; trad. it. cit., pp. 102-3.]

659 | Così dunque la vecchiaia e la morte, verso le quali ogni vita si dirige rapidamente e necessariamente, sono la condanna che la natura impone con le sue stesse mani alla volontà di vivere e che sentenza che tale volontà è un'aspirazione destinata a vanificare se stessa: «Ciò che hai voluto, – dice la sentenza, – finisce in questo modo: vedi di volere qualcosa di meglio». L'insegnamento che dunque la nostra vita impartisce a ciascuno di noi consiste in buona sostanza nel fatto che gli oggetti dei nostri desideri sono sempre ingannevoli, vacillanti e caduchi, sí che arrecano più pena che gioia, sino a quando, alla fine, non crolla persino l'intero terreno sul quale tutti quegli oggetti e quei desideri si trovano, in quanto la nostra stessa vita viene annientata, ricevendo in tal modo la conferma estrema del fatto che tutto il suo aspirare e volere erano un'assurdità e un errore:

Then old age and experience, hand in hand,  
Lead him to death, and make him understand,  
After a search so painful and so long,  
that all his life he has been in the wrong<sup>3</sup>.

Soffermiamoci però ancora sugli elementi specifici della questione, dato che è questo l'aspetto a proposito del quale ho avuto modo di sperimentare l'opposizione maggiore. – Innanzitutto, con le considerazioni che seguono, debbo consolidare la dimostrazione, che ho fornito nel testo, del carattere negativo di ogni appagamento, ossia di ogni piacere e di ogni felicità, in contrapposizione al carattere positivo del dolore.

Noi sentiamo il dolore, ma non l'assenza di dolore; sentiamo la preoccupazione, ma non l'assenza di preoccupazione; la paura, ma non la sicurezza. Sentiamo il desiderio, come sentiamo la fame e la sete; non appena però esso sia stato appagato, capita quello che capita con il sapore di un boccone che, nell'istante stesso in cui l'abbiamo inghiottito, cessa di esistere per la nostra sensazione. Dei piaceri e delle gioie sentiamo dolorosamente la mancanza non appena vengono meno<sup>4</sup>; dei dolori, invece, non sentiamo immediatamente la

<sup>3</sup> «Allora l'età e l'esperienza, mano nella mano, | lo conducono alla morte e gli fanno capire, | dopo una ricerca così lunga e faticosa, | che è stato per tutta la vita dalla parte del torto» [J. ROCHESTER, *A satyr against reason and mankind*, vv. 25-28; cit. in S. JOHNSON, *The Works of English Poets*, London 1779-80, X, p. 318 sgg. L'autore dei versi citati da Schopenhauer è John Wilmot, secondo conte di Rochester (1647-80). Alla figura di quest'ultimo è stato dedicato nel 2004 il film *Il libertino*, diretto da Laurence Dunmore, con Johnny Depp nel ruolo del protagonista.]

<sup>4</sup> [Supplementi 1930, tomo II, p. 594, omette la conclusione.]

660 mancanza, nemmeno quando vengono meno dopo essere stati a lungo presenti, e tutt'al più possiamo pensare ad essi intenzionalmente per mezzo della riflessione. Giacché solo il dolore e la mancanza possono essere avvertiti in modo positivo e | perciò annunziarsi da sé; il benessere, al contrario, è meramente negativo. È proprio per questo che non apprezziamo come tali i tre massimi beni della vita – salute, gioventù e libertà – sino a che li possediamo, ma soltanto dopo che li abbiamo perduti: anch'essi, infatti, sono negazioni. Del fatto che taluni giorni della nostra vita sono stati felici, ci rendiamo conto soltanto dopo che essi hanno lasciato il posto a quelli infelici. Nella misura in cui i piaceri aumentano, la sensibilità nei loro confronti diminuisce: quel che è abituale non viene più sentito come piacere. Proprio per questo, però, aumenta la sensibilità nei confronti del dolore, giacché la soppressione di ciò che è abituale viene sentita dolorosamente. Con il possesso cresce dunque la misura del necessario, e perciò la capacità di provare dolore. Le ore trascorrono tanto più rapidamente quanto più sono gradevoli, e tanto più lentamente quanto più sono spiacevoli: questo perché il positivo, la cui presenza si rende percepibile, è il dolore, non il piacere. Allo stesso modo abbiamo consapevolezza del tempo quando ci annoiamo, non quando ci divertiamo. Entrambe le cose stanno a dimostrare che la nostra esistenza è tanto più felice quanto meno ci accorgiamo di essa; dal che segue che sarebbe meglio non averla affatto. – Una grande gioia, intensa, la si può tutt'al più pensare come conseguenza di una grande difficoltà che l'ha preceduta, giacché a uno stato di perdurante contentezza altro non può aggiungersi che un po' di divertimento, oppure la soddisfazione della vanità. Per questo tutti i poeti sono costretti a mettere i loro eroi in situazioni angosciose e sgradevoli, in modo da poterli poi nuovamente liberare da esse: il dramma e l'*epos* ritraggono perciò sempre e solo uomini che lottano, soffrono, si tormentano, e ogni romanzo è uno stereoscopio nel quale si possono osservare gli spasimi e le convulsioni del cuore umano angosciato<sup>5</sup>. Questa necessità estetica è stata esposta in modo ingenuo da Walter Scott nella «Conclusion» della novella *Old mortality*<sup>6</sup>. – In

<sup>5</sup> [I curatori della traduzione Gallimard dei *Supplenti* ricordano a questo punto (Paris 2009, pp. 2279-80, nota 250) che «i primi eredi di Schopenhauer, segnatamente in Francia, sono stati dei romanzieri: Maupassant, Gourmont, Huysmans. L'«effetto Schopenhauer» sarà percepibile in tutta la letteratura europea della seconda metà del XIX secolo fino alla Seconda guerra mondiale e anche oltre.]

<sup>6</sup> [Cfr. W. SCOTT, *The Tale of Old Mortality*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1993; trad. it. di R. Camerlingo, *Old Mortality. I Puritani di Scozia*, Keltia Editrice, Aosta 1997.]

perfetto accordo con la verità da me dimostrata, anche un uomo così favorito dalla natura e dalla fortuna come Voltaire dice: «Le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle»<sup>7</sup>; e aggiunge: «Il y a quatre-vingts que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins»<sup>8</sup>.

| Prima di dichiarare con tanta sicurezza che la vita è un bene desiderabile o del quale si deve esser grati, si metta una buona volta a confronto in modo spassionato la somma complessiva delle possibili gioie di cui un uomo può godere nel corso della sua vita con la somma dei possibili dolori che, nel corso della sua vita, lo possono colpire. Credo che non sarà difficile fare un bilancio. In fondo però è del tutto superfluo discutere se al mondo vi sia più bene o più male: già la mera esistenza del male, infatti, decide la questione, dato che esso non può mai venire cancellato, e dunque nemmeno compensato dal bene che è presente accanto ad esso o che lo segue:

Mille piacer' non vagliono un tormento.  
Petrarca<sup>9</sup>.

Se anche infatti migliaia di persone avessero vissuto nella felicità e nella gioia, questo in effetti non eliminerebbe mai l'angoscia e il tormento mortale di una sola, così come il mio star bene presente non può far sì che le mie passate sofferenze non siano accadute. Perciò, se anche il male nel mondo fosse cento volte minore di quello che in effetti è, la sua mera esistenza sarebbe comunque sufficiente a dare fondamento a una verità che si può esprimere in diversi modi, sebbene sempre e solo in maniera alquanto indiretta, vale a dire che dell'esistenza del mondo non abbiamo ragione di rallegrarci, ma piuttosto di rattristarci; – che il suo non-essere sarebbe preferibile alla sua esistenza; – che il mondo è qualcosa che in fondo non dovrebbe essere; e così via. Il modo in cui Byron esprime la questione è straordinariamente bello:

Our life is a false nature, – 'tis not in  
The harmony of things, this hard decree,  
This uneradicable taint of sin,

<sup>7</sup> [«La felicità non è che un sogno, e il dolore è reale.»]

<sup>8</sup> [«Sono ventiquattro anni che lo provo. Non so far altro che rassegnarmi e dire a me stesso che le mosche sono nate per essere mangiate dai ragni, e gli uomini per essere divorati dagli affanni» (VOLTAIRE, *Lettre à M. le Marquis de Florian*, Ferney, 16 marzo 1774, in *ID.*, *Correspondence*, Gallimard, Paris 1987, vol. XI, pp. 358-59).]

<sup>9</sup> [F. PETRARCA, *Il Canzoniere*, sonetto CCXXXI (*I' mi vivea di mia sorte contento*), v. 4.]

This boundless Upas, this all-blasting tree  
Whose root is earth, whose leaves and branches be  
The skies, which rain their plagues on men like dew –  
Disease, death, bondage – all the woes we see –  
And worse, the woes we see not – which throb through  
The immedicable soul, with heart-aches ever new<sup>10</sup>.

662 | Se il mondo e la vita fossero fine a se stessi e non avessero quindi bisogno, sul piano teoretico, di alcuna giustificazione, né su quello pratico di alcun indennizzo o risarcimento; se essi invece esistessero, pressappoco come li rappresentano Spinoza e gli spinozisti del giorno d'oggi, come l'unica manifestazione di un Dio il quale, *animi causa*<sup>11</sup> o anche per rispecchiarsi in essi, avesse messo mano con se stesso a un'evoluzione di tal fatta, ragion per cui la loro esistenza non avrebbe bisogno né di essere giustificata con delle ragioni causali, né di essere riscattata con degli effetti; se così stessero le cose, allora le sofferenze e gli affanni della vita non dovrebbero essere in qualche modo esattamente compensati dai godimenti e dal benessere che si trovano in essa; questo infatti, come abbiamo detto, è impossibile, poiché il mio dolore presente non potrà mai essere cancellato dalle gioie future, in quanto queste ultime riempiono il loro tempo come il dolore riempie il suo; non dovrebbe invece in alcun modo prodursi alcuna sofferenza, e anche la morte non dovrebbe esserci, oppure non dovrebbe avere per noi niente di terribile. Solo in questo modo la vita troverebbe in sé la propria ricompensa.

Ora però, poiché il nostro stato è piuttosto qualcosa che sarebbe meglio non fosse, tutto quello che ci circonda porta la traccia di questa negatività – così come all'inferno tutto odora di zolfo – in quanto ogni cosa è sempre imperfetta e ingannevole, ciò che è piacevole si mescola con ciò che è spiacevole, ogni godimento è tale sempre e solo a metà, ogni diletto ha qualcosa che lo turba, ogni sollievo porta con sé nuovi fardelli, ogni rimedio alle necessità di ogni giorno, di ogni ora, ci pianta a ogni istante in asso e ci rifiuta il suo servizio, il gradino sul quale saliamo molto spesso si spezza sotto i nostri piedi; anzi, gli incidenti grandi e piccoli sono l'elemento di cui è fatta la

<sup>10</sup> «La nostra vita ha una falsa natura: non appartiene all'armonia delle cose questa dura sorte, questa piaga inestirpabile del peccato, questo Upas sconfinato, quest'albero che avvelena tutto, la cui radice è la terra, le cui foglie e i cui rami sono le nuvole, che fanno piovere sugli uomini come rugiada le loro piaghe – la malattia, la morte, la schiavitù –, tutti i mali che noi vediamo, – e, peggio ancora, i mali che noi non vediamo, – e che tormentano l'anima inguaribile con sempre nuovi affanni». [G. G. BYRON, *Childe Harold's Pilgrimage*, IV, 126.]

<sup>11</sup> [Di propria volontà.]

nostra vita, e noi, in una parola, siamo simili a Fineo, al quale le arpie insudiciavano, rendendolo immangiabile, tutto il cibo<sup>12</sup>. Tutto ciò che afferriamo oppone resistenza, poiché ha la sua propria volontà che deve essere domata<sup>13</sup>. Due i mezzi per cercare di contrastare tutto questo: in primo luogo la εὐλάβεια, vale a dire l'accortezza, la prudenza, l'astuzia; | essa però non finisce mai d'imparare e non è mai sufficiente e danneggia. In secondo luogo c'è l'impassibilità stoica<sup>14</sup>, la quale intende disarmare ogni accidente con l'essere preparata a tutto e con il disprezzare tutto; dal punto di vista pratico essa diventa la rinuncia cinica, la quale preferisce rigettare una volta per tutte tutti i rimedi e i sollievi: essa ci rende simili ai cani, come Diogene nella botte. La verità è che siamo destinati a essere miserabili, e lo siamo. Aggiungiamo che la fonte principale dei mali più seri che possono affliggere l'uomo è l'uomo stesso: *homo homini lupus*<sup>15</sup>. Chi considera con attenzione quest'ultima cosa vede il mondo come un inferno ancora peggiore di quello dantesco, dato che ognuno è destinato a essere il diavolo dell'altro; certo, qualcuno sarà più portato a esserlo di un altro, e più di tutti, è chiaro, lo sarà un arcidiavolo che, presentandosi nei panni di un conquistatore, metta alcune centinaia di migliaia di uomini gli uni di fronte agli altri e gridi loro: «Siete destinati a soffrire e a morire: adesso sparatevi addosso coi fucili e coi cannoni!» – ed essi lo fanno. – Soprattutto, però, ingiustizia, iniquità estrema, durezza, addirittura crudeltà caratterizzano, di regola, il modo in cui gli uomini si comportano gli uni nei confronti degli altri: un comportamento opposto si presenta solo in via eccezionale. È da questo che dipende la necessità dello Stato e della legislazione, e non dalle vostre fandonie. Ma in tutti i casi che non ricadono sotto il controllo delle leggi, ecco che subito si mostra quella caratteristica spietatezza dell'uomo nei confronti dei suoi simili che scaturlisce dal suo sconfinato egoismo e talvolta anche dalla sua malvagità. Il modo in cui l'uomo si comporta con l'uomo lo mostra, per esempio, la schiavitù dei negri, scopo finale della quale sono lo zucchero e il

663

<sup>12</sup> [Il poeta Fineo – stando alle *Argonautiche* di Apollonio (2, 234-434) – veniva tormentato dalle Arpie, le quali gli sottraevano il cibo o lo insudiciavano con i loro escrementi sin quasi a farlo morire di fame. Fineo chiese aiuto agli Argonauti, promettendo di rivelare il corso futuro del loro viaggio; così i due figli alati di Borea – Zete e Calaide – si misero all'opera e riuscirono a scacciare le Arpie.]

<sup>13</sup> [Supplementi 1930, tomo II, p. 596, omette l'intera proposizione.]

<sup>14</sup> [Per un rapido sguardo d'insieme sul punto di vista di Schopenhauer a proposito degli Stoici si veda il capitolo ad essi dedicato nei *Frammenti sulla storia della filosofia* in *Parerga I*, pp. 83-88.]

<sup>15</sup> [«L'uomo è un lupo per l'uomo». Cfr. PLAUTO, *Asinaria*, atto I, scena IV, v. 95.]

caffè. Ma non c'è bisogno di andare così lontano: fare il proprio ingresso in una filanda o in un'altra fabbrica all'età di cinque anni e, da allora in avanti, stare rinchiusi lì dentro dapprima per dieci, poi per dodici, infine per quattordici ore al giorno, eseguire sempre il medesimo lavoro meccanico, significa pagare a un prezzo ben caro il piacere di respirare. Questo è però il destino di milioni di persone, e molti altri milioni ne hanno uno analogo.

664 Quanto a noi, intanto, le circostanze più insignificanti ci possono rendere completamente infelici, mentre niente al mondo ci può rendere completamente felici. Checché se ne dica, l'istante più felice dell'uomo felice<sup>16</sup> è pur sempre quello in cui si addormenta, così come quello più infelice dell'uomo infelice è quello in cui si risveglia. – Una prova | indiretta ma sicura del fatto che gli uomini si sentono infelici, e conseguentemente lo sono, la fornisce, come se ciò non bastasse, anche quel livore rabbioso che è insito in tutti noi e che, in tutte le relazioni interpersonali, alla vista di ogni privilegio, di qualunque genere esso possa essere, si risveglia e non riesce a trattenere il suo veleno. Poiché si sentono infelici, gli uomini non riescono a sopportare la vista di qualcuno che abbia l'aria di essere felice; chi si sente momentaneamente felice vorrebbe subito rendere felici tutti quelli che gli stanno intorno, e dice:

Que tout le monde ici soit heureux de ma joie<sup>17</sup>.

Se la vita in se stessa fosse un bene prezioso e inequivocabilmente preferibile al non-essere non sarebbe necessario che la porta d'uscita fosse presidiata da guardiani così terribili come la morte e i terrori che essa suscita in noi. Chi si ostinerebbe a vivere una vita fatta così se la morte fosse qualcosa di meno spaventoso? – E chi potrebbe sopportare anche solo il pensiero della morte, se la vita fosse una gioia! Così però la morte ha pur sempre questo di buono, di essere la fine della vita, e noi ci consoliamo delle sofferenze della vita con la morte e della morte con le sofferenze della vita. La verità è che le due cose si coappartengono inseparabilmente, in quanto costituiscono un labirinto, uscire dal quale è tanto difficile quanto desiderabile.

Se il mondo non fosse qualcosa che, sotto l'aspetto p r a t i c o , non dovrebbe essere, allora esso non costituirebbe nemmeno un problema dal punto di vista t e o r e t i c o ; piuttosto, o la sua esi-

<sup>16</sup> [*Supplementi* 1930, tomo II, p. 597, omette «felice».]

<sup>17</sup> [«Che tutti qui siano felici della mia gioia» (C. A. HELVÉTIUS, *De l'esprit*, Discours III, cap. XII, nota a; trad. it. a cura di A Postigliola, *Dello spirito*, Editori Riuniti, Roma 1970, vol. II, p. 18).]

stenza non richiederebbe proprio nessuna spiegazione, in quanto la si comprenderebbe così completamente da sé che a nessuno verrebbe in mente di meravigliarsene e di chiederne il perché; oppure lo scopo del mondo si presenterebbe in modo manifesto. E invece si tratta addirittura di un problema insolubile: persino la filosofia più perfetta, infatti, conterrà sempre un elemento inesplicato, simile a un sedimento non solubile o al resto che il rapporto irrazionale di due grandezze lascia sempre. Perciò, se qualcuno osa sollevare la domanda del perché non vi sia il nulla, piuttosto che questo mondo, ciò significa che il mondo non si lascia giustificare in base a se stesso, che non è possibile trovare in esso alcun fondamento, alcuna causa finale della sua esistenza, che non è possibile dimostrare che esso esiste per se stesso, vale a dire per il proprio vantaggio. Questo, seguendo la mia | dottrina, si può certamente spiegare con il fatto che il principio della sua esistenza è esplicitamente privo di fondamento, ossia è cieca volontà di vivere che, c o m e c o s a i n s é , non può essere sottoposta al principio di ragione, il quale è la mera forma dei fenomeni e dal quale solamente è giustificato ogni perché. Ciò però si accorda anche con la conformazione del mondo, giacché solo una volontà cieca, non una volontà lungimirante, poteva mettersi nella situazione nella quale ci veniamo a trovare. Una volontà lungimirante avrebbe piuttosto fatto rapidamente il conto e avrebbe compreso che l'affare non copriva le spese, in quanto sforzi e lotte così poderosi, per i quali si mettono all'opera tutte le forze, tra preoccupazioni, angosce e bisogni continui, e con la prospettiva che ogni vita individuale finisca inevitabilmente distrutta, non vengono in alcun modo indennizzati nell'esistenza stessa, conquistata in questo modo, un'esistenza effimera che si dissolve nel nulla fra le nostre mani. Proprio per questo la spiegazione del mondo che si basa sul voûs anassagoreo, vale a dire su una volontà guidata dalla c o n o s c e n z a , ha necessariamente bisogno, per mascherarsi, dell'ottimismo, il quale viene poi presentato e difeso a dispetto della stridente testimonianza di un intero mondo pieno di miseria. Ecco allora che la vita viene poi spacciata come un dono, mentre è chiaro come la luce del giorno che chiunque, se avesse potuto esaminare e saggiare anticipatamente il dono, lo avrebbe rifiutato con tante grazie; lo pensava anche L e s s i n g , il quale provava ammirazione per l'intelligenza di suo figlio: questi non voleva in alcun modo venire al mondo e lo si dovette tirar dentro a forza con il forcipe; ma, non appena ebbe fatto il suo in-



gresso nel mondo, si affrettò ad andarsene<sup>18</sup>. È ben vero, per contro, che si dice anche che la vita dovrebbe essere, dall'inizio alla fine, solo una lezione; ognuno però potrebbe replicare: «Proprio per questo avrei voluto che mi si lasciasse tranquillo nella quiete del mio modesto nulla, dove non avrei avuto bisogno né di lezioni né d'altro». Se poi si aggiungesse per sovrappiù che egli un giorno sarà chiamato a rendere conto di ogni ora della sua vita, allora sarebbe lui, piuttosto, ad avere il diritto di chiedere conto del perché lo si sia strappato a quella quiete per trapiantarli in una condizione così critica, oscura, angosciata e penosa. A questo dunque conducono dei presupposti sbagliati. Giacché l'esistenza umana, ben lungi dal possedere il carattere di un *d o n o*, ha in tutto e per tutto quello di un *d e b i t o* che è stato | contratto. La riscossione di questo debito si mostra nella forma dei bisogni impellenti, dei desideri assillanti e della miseria senza fine che derivano dall'esistenza stessa. Per pagare questo debito serve, di regola, l'intera durata della vita; anche così, però, si cancellano solo gli interessi. Il pagamento del capitale avviene con la morte. – E quando è stato contratto questo debito? Al momento della generazione.

Se, conseguentemente, si considera l'uomo come un essere la cui esistenza è una punizione e un'espiazione lo si scorge già in una luce piú giusta. Il mito del peccato originale (sebbene verosimilmente, come tutto l'ebraismo, sia preso a prestito dallo *Zend-Avesta*: Bun-Dehesch, 15)<sup>19</sup> è l'unico luogo dell'Antico Testamento al quale concederei una verità metafisica, anche se soltanto allegorica; anzi, è l'unico passo che mi riconcilia con l'Antico Testamento. A null'altro infatti somiglia la nostra esistenza piú che alla conseguenza di un passo falso e di un desiderio meritevole d'essere punito. Il cristianesimo neotestamentario, il cui spirito etico è quello del brahmanesimo e del buddismo ed è perciò notevolmente estraneo a quello, quanto al resto ottimistico, dell'Antico Testamento, si è a propria volta, con grande saggezza, collegato a quel mito; anzi, senza di esso non avrebbe trovato nel giudaismo alcun punto d'appoggio. – Se si vuole stimare il grado di colpa da cui è gravata la nostra stessa esistenza, si guardi alla sofferenza che è congiunta ad essa. Ogni grande dolore, corporale o spirituale che sia, dice quello che ci meritiamo: se non ce lo meritassimo, infatti, quel

<sup>18</sup> [Lo si ricava da una lettera che Lessing scrisse a Eschenburg alla fine del 1777; cfr. G. E. LESSING, *Sämmtliche Schriften*, Leipzig 1853, vol. XII, pp. 597-98.]

<sup>19</sup> [Nel cap. xv del *Bundabišn*, il *Poema della creazione* (un'opera risalente all'XI secolo che costituisce una delle tre parti dello *Zend-Avesta*), si racconta che il primo uomo e la prima donna si ribellarono a Ormazd, il principio del Bene, alleandosi con i demoni.]

dolore non ci potrebbe raggiungere. Che anche il cristianesimo veda la nostra esistenza sotto questa luce lo testimonia un passo del commentario di Lutero della *Lettera ai Galati*, cap. III, del quale possiedo solo il testo latino: «Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est»<sup>20</sup>. – Si è strillato contro il carattere malinconico e sconsolato della mia filosofia; un carattere che però dipende solamente dal fatto che io, invece di favoleggiare di un inferno futuro come equivalente dei peccati, ho dimostrato che dove c'è colpa nel mondo, lì c'è già anche qualche cosa di infernale: chi lo volesse negare, una volta o l'altra ne potrà facilmente fare esperienza in prima persona.

| E a questo mondo, a questa arena di esseri tormentati e angosciati che esistono solo perché si divorano l'un l'altro; a questo mondo nel quale perciò ogni animale da preda è la tomba vivente di migliaia di altri e conserva se stesso solo grazie a una catena di morti strazianti; un mondo nel quale, poi, con la conoscenza, si accresce la capacità di provare dolore, la quale raggiunge perciò nell'uomo il suo grado piú elevato, e tanto piú elevato quanto piú l'uomo è intelligente; a questo mondo si è voluto adattare il sistema dell'*o t t i m i s m o*, e si è voluto dimostrare che questo è il migliore dei mondi possibili. Un'assurdità che grida vendetta<sup>21</sup>. – Un ottimista, in ogni caso, mi dirà di aprire gli occhi e di dare uno sguardo al mondo, di vedere quanto è bello, alla luce del sole, con le sue montagne, le vallate, i fiumi, le piante, gli animali, e così via. Ma il mondo è forse una lanterna magica? *A v e d e r l e*, queste cose sono certamente belle; ma *e s s e r l e*, queste cose, è tutta un'altra faccenda. – Poi viene un teleologo<sup>22</sup>, e mi decanta l'ordinamento sapiente grazie al quale ci si è preoccupati di far sí che i pianeti non sbattano la testa l'uno contro l'altro; che terra e mare non si mescolino l'una con l'altro trasformandosi in una poltiglia e si mantengano invece ben separati; e anche che il tutto non si irrigidisca nel gelo perenne né finisca arrostito dal calore;

<sup>20</sup> [«Siamo però, noi tutti, con i nostri corpi e le nostre cose, soggetti al Diavolo e in questo mondo, del quale egli è principe e Dio, siamo ospiti. Perciò il pane che mangiamo, l'acqua che beviamo, le vesti che indossiamo, persino l'aria e tutto quel che viviamo nella carne ricade sotto il suo dominio». Schopenhauer ricava questo passaggio del *Commentario* di Lutero in M. DELRIO, *Disquisitionum magicarum libri sex...*, Lov. 1599-1600, vol. II, 28.]

<sup>21</sup> [Il riferimento, s'intende, è alla celebre dottrina leibniziana, sulla quale Schopenhauer tornerà piú ampiamente nel prosieguo.]

<sup>22</sup> [Non «un teologo», come traduce *Supplementi* 1930, tomo II, p. 600.]

come pure che, in conseguenza dell'obliquità dell'ellittica, non sia un'eterna primavera, nella quale nulla potrebbe giungere a maturazione, e via di questo passo. Ma queste cose e tutte quelle simili sono in effetti mere *conditiones sine quibus non*<sup>23</sup>. Se infatti un mondo deve essere dato, se i pianeti che lo costituiscono debbono durare almeno tanto a lungo quanto ci impiega il raggio di luce di una remota stella fissa per raggiungerli, e non debbono scomparire nuovamente subito dopo la nascita, come accadde al figlio di Lessing<sup>24</sup>, allora è evidente che esso non poteva essere fabbricato in modo così maldestro da far sí che già la sua struttura di base minacciasse di crollare. Se però ci spingiamo sino ai risultati di quest'opera tanto elogiata, se prendiamo in considerazione gli attori che agiscono su una scena così stabile, e vediamo poi come, insieme alla sensibilità, compaia anche il dolore, e come quest'ultimo aumenti nella misura in cui la sensibilità si sviluppa, sino a diventare intelligenza; e come quindi, procedendo di pari passo con quest'ultima, avidità e sofferenza si presentino con sempre maggiore forza e si accrescano sino a che, da ultimo, la vita umana non offra altro materiale che non sia quello delle tragedie e delle commedie – allora chi non è un ipocrita difficilmente sarà disposto a intonare degli alleluja. | L'origine autentica, sebbene occulta, di questi ultimi è stata del resto svelata, senza riguardi per nessuno ma riuscendo a far trionfare la verità, da David Hume nella sua *Natural history of religion*, sect. 6, 7, 8 e 13<sup>25</sup>. Lo stesso Hume, nel decimo e nell'undicesimo libro dei suoi *Dialogues on natural religion*<sup>26</sup>, espone anche con schiettezza, adducendo argomenti assai stringenti e pur tuttavia di tutt'altro genere rispetto ai miei, i travagli di questo mondo e l'insostenibilità di qualsiasi forma di ottimismo; e così facendo, allo stesso tempo lo va ad aggredire là dove si origina. Entrambi i lavori di Hume sono tanto meritevoli di essere letti quanto piú al giorno d'oggi restano sconosciuti in Germania, dove per contro, patriotticamente, si ricava un incredibile appagamento dal vaniloquio nauseante di mediocri teste indige-

<sup>23</sup> [Condizioni senza le quali il mondo non sarebbe.]

<sup>24</sup> [La sera del Natale del 1777 Eva König, moglie di Lessing, partorì un figlio, che morì il giorno seguente.]

<sup>25</sup> [Cfr. D. HUME, *Natural History of Religion*, Millar, London 1757; trad. it. *Storia naturale della religione*, a cura di U. Forti, Laterza, Roma-Bari 1994.]

<sup>26</sup> [Cfr. ID., *Dialogues concerning Natural Religion*, London 1729 (Schopenhauer disponeva della seconda edizione del libro, London 1779; cfr. HN, V, n. 260, p. 72). Se ne veda la trad. it. curata da A. Attanasio, Einaudi, Torino 2006.]

ne preoccupate solo di pavoneggiarsi, esaltandole come se fossero quelle di grandi uomini. Quei *Dialogues*, però, sono stati tradotti da Hamann<sup>27</sup>; Kant ne ha rivisto la traduzione e, ancora in tarda età, ha spinto il figlio di Hamann a pubblicarla, poiché non era soddisfatto della traduzione del Platner (si veda la biografia di Kant scritta da F. W. Schubert, pp. 81 e 165)<sup>28</sup>. Da ogni pagina di David Hume c'è da imparare piú che da tutte le opere filosofiche di Hegel, Herbart e Schleiermacher messe insieme.

Il fondatore dell'ottimismo sistematico è invece Leibniz<sup>29</sup>, del quale non ho certo intenzione di contestare i meriti nei confronti della filosofia, sebbene non mi sia mai riuscito di raccapazzarmi davvero con la monadologia, l'armonia prestabilita e la *identitas indiscernibilium*<sup>30</sup>. I suoi *Nouveaux essais sur l'entendement* sono però un mero estratto, integrato da un'ampia ma debole critica tesa a correggerla, dell'opera, giustamente famosa, di Locke<sup>31</sup>, al quale Leibniz qui si contrappone con altrettanto poca fortuna di quella che aveva avuto quando si era contrapposto a Newton con il suo *Tentamen de motuum coelestium causis*, diretto contro il sistema della gravitazione<sup>32</sup>. Contro questa filosofia leibniziano-wolffiana si rivolge in modo del tutto particolare la critica della ragione pura, la quale ha nei suoi confronti un rapporto polemico, – anzi: distruttivo – e si presenta invece come una continuazione e uno sviluppo di quella di Locke e di Hume. Che al giorno d'oggi i professori di filosofia si adoperino in tutti i modi per rimettere in piedi, anzi per esaltare Leibniz con le sue fandonie, e dall'altro lato cerchino di valutare Kant il meno possibile e di metterlo da parte, ha la sua buona ragione | nel *primum vivere*: la critica della ragione pura non consente che si spacci per filosofia la mitologia giudaica, e nemmeno che si parli senza tante cerimonie dell'«anima» come di una realtà data, come

<sup>27</sup> [Il filosofo tedesco Johann Georg Hamann (1730-88).]

<sup>28</sup> [Cfr. SCHUBERT, *Immanuel Kant's Biographie* cit., pp. 81 e 165. Schubert (1799-1868) fu professore a Königsberg.]

<sup>29</sup> [Schopenhauer, come si è anticipato, allude alla celeberrima tesi leibniziana, che vede in questo il migliore dei mondi possibili.]

<sup>30</sup> [Identità degli indiscernibili. Un principio ontologico secondo il quale, se non c'è modo di distinguere l'uno dall'altro due enti, allora essi sono in effetti un unico e identico ente. La formulazione piú nota di questo principio è quella di Leibniz, così come leibniziane sono la dottrina dell'armonia prestabilita e la concezione monadologica dell'essere.]

<sup>31</sup> [I *Nuovi saggi sull'intelletto umano* di Leibniz si presentano in effetti come un analitico commentario critico del *Saggio sull'intelletto umano* di John Locke.]

<sup>32</sup> [Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Tentamen de motuum coelestium causis* («Saggio sulle cause dei moti celesti»), in «Acta eruditorum», febbraio 1689, pp. 82-86.]

di un personaggio ben noto e bene accreditato, senza render conto di come si sia mai giunti a questo concetto e di quale giustificazione abbiamo per utilizzarlo in modo scientifico. Ma *primum vivere, deinde philosophari!*<sup>33</sup>. Abbasso Kant, *vivat* il nostro Leibniz! – Per tornare dunque a quest'ultimo, non riesco a riconoscere alla teodicea, a questa metodica e vasta ostentazione dell'ottimismo, in tale qualità, altro merito che non sia quello di aver dato più tardi occasione al grande Voltaire di scrivere un'opera immortale come il *Candide*<sup>34</sup>; con il che la magra scusante del male del mondo, così spesso ripetuta da Leibniz, ossia che il male alle volte conduce al bene, ha certamente trovato una giustificazione inaspettata. Già con il nome del suo eroe Voltaire ha inteso dire che basta solo un po' di sincerità per riconoscere l'opposto dell'ottimismo. In effetti, su questo scenario di peccato, di sofferenza e di morte, l'ottimismo ci fa una figura così strana che lo si dovrebbe considerare qualcosa di ironico, se nella sua fonte segreta (vale a dire l'adulazione ipocrita, accompagnata dall'offensiva fiducia nel suo buon esito) – fonte che, come si è mostrato sopra, è stata indicata in modo così divertente da Hum e – non avessimo una spiegazione sufficiente della sua origine.

Ma alle dimostrazioni palesemente sofistiche di Leibniz relative al fatto che questo mondo è il migliore tra quelli possibili, si può addirittura contrapporre con serietà e in tutta onestà la prova che esso è il peggiore tra i mondi possibili. Giacché «possibile» non significa qualcosa che può magari essere immaginato, bensì qualcosa che può effettivamente esistere e sussistere. Ora, questo mondo è organizzato così come doveva esserlo per poter a malapena sussistere: se però fosse appena un poco peggiore, non potrebbe già più sussistere. Di conseguenza, un mondo peggiore, dato che non potrebbe sussistere, non è in alcun modo possibile, sí che questo mondo stesso è il peggiore tra quelli possibili<sup>35</sup>. Infatti il mondo giungerebbe rapidamente alla fine non solo se i pianeti andassero a cozzare l'uno contro l'altro, bensì anche se una qualsiasi delle perturbazioni che effettivamente si presentano lungo il suo corso continuasse a crescere invece di ritrovare a poco a po-

<sup>33</sup> [«Prima vivere, poi filosofare».]

<sup>34</sup> [Nel *Candide*, come è noto, Voltaire rovescia la tesi leibniziana, secondo la quale questo sarebbe il migliore dei mondi possibili, conducendola parodisticamente e in modo sarcastico alle estreme conseguenze.]

<sup>35</sup> [Perfetto e sarcastico – ma al contempo serissimo – rovesciamento, da parte di Schopenhauer, della prospettiva leibniziana.]

co, | grazie alle altre, un nuovo equilibrio; gli astronomi sanno da quali circostanze fortuite, ossia per lo più dal rapporto irrazionale che sussiste fra i tempi di rivoluzione, questo dipenda, e hanno faticosamente calcolato che le cose continueranno ad andare ancora sempre bene, e che quindi il mondo potrà continuare a sussistere e a procedere così com'è. Vogliamo sperare, sebbene Newton fosse di opinione contraria, che costoro non abbiano sbagliato i loro calcoli e che perciò il *perpetuum mobile* meccanico che si è realizzato in un sistema planetario di tal fatta non finisca da ultimo anch'esso, come gli altri, per arrestarsi. – Sotto la crosta solida del pianeta, ancora, abitano le possenti forze naturali che, non appena un caso qualsiasi dia loro libertà d'azione, finiranno per distruggerla con tutto quel che di vivente vi sta sopra; il che sul nostro pianeta si è prodotto quanto meno già tre volte e, con ogni probabilità, verrà a prodursi ancora più spesso. Un terremoto a Lisbona o a Haiti, un sotterramento a Pompei sono solo piccole, beffarde allusioni a tale possibilità. – Una minima alterazione dell'atmosfera, così piccola che non risulti nemmeno dimostrabile chimicamente, provoca colera, febbre gialla, morte nera e altre malattie del genere, le quali spazzano via milioni di persone; un'alterazione appena un poco più accentuata cancellerebbe ogni forma di vita. Un aumento molto modesto della temperatura prosciugherebbe tutti i corsi d'acqua e tutte le sorgenti. – Gli animali hanno ricevuto, in termini di organi corporei e di forze, a malapena quel tanto che basta loro a procacciarsi, con estrema fatica, il proprio sostentamento e il nutrimento per la prole; perciò un animale, se perde una parte del corpo o anche solo l'uso completo di esso, è il più delle volte destinato a perire. Persino nel genere umano, per quanto siano potenti gli strumenti che possiede nell'intelletto e nella ragione, i nove decimi degli individui vivono lottando costantemente contro la penuria, sono sempre sull'orlo della distruzione e si tengono in equilibrio su di esso con difficoltà e con fatica. In tutti i casi, dunque, le condizioni che consentono al tutto come anche a ciascun singolo essere di mantenersi nell'esistenza sono scarse e sono date nella misura strettamente necessaria, niente di più: la vita individuale viene spesa in una lotta incessante per l'esistenza stessa, mentre a ogni passo l'individuo è minacciato dalla fine. Proprio perché questa minaccia viene messa in atto in modo così frequente, si è dovuto provvedere con un'abbondanza incredibilmente grande di semi a che la distruzione degli individui non comportasse anche quella delle specie, le quali sono le sole le cui sorti stiano | seriamente a cuore alla natura. – Il mon-

do, conseguentemente, è tanto cattivo quanto è possibile che sia, se in generale deve ancora poter esistere. Come dovevasi dimostrare. – I fossili delle specie animali che un tempo hanno abitato il nostro pianeta, del tutto diverse da quelle attuali, ci forniscono, come verifica, la documentazione di mondi ai quali non era piú possibile continuare a esistere, i quali erano dunque ancora un po' peggiori del peggiore dei mondi possibili.

L'ottimismo, in ultima analisi, è l'ingiustificato auto-elogo dell'autentico creatore del mondo, la volontà di vivere, la quale si rispecchia non senza compiacimento nella propria opera: si tratta conseguentemente di una dottrina non solo falsa, ma anche deleteria. Questo perché l'ottimismo ci dipinge la vita come una condizione desiderabile e come scopo di essa la felicità dell'uomo. Muovendo da questo presupposto, ciascuno crede allora di avere tutto il diritto di pretendere felicità e piacere; e se poi questi ultimi, come accade di solito, non gli toccano in sorte, ecco che crede che gli sia stato fatto un torto; anzi, crede di avere mancato senz'altro lo scopo della propria esistenza, mentre è molto piú giusto (come fanno appunto brahmanesimo e buddismo, e anche il cristianesimo autentico) considerare come scopo della nostra vita il lavoro, la privazione, l'indigenza e la sofferenza, e la morte come il loro coronamento, poiché sono queste le cose che conducono alla negazione della volontà di vivere. Nel Nuovo Testamento il mondo viene dipinto come una valle di lacrime, la vita come un processo di purificazione; e il simbolo del cristianesimo è uno strumento di martirio. Perciò, quando Leibniz, Shaftesbury<sup>36</sup>, Bolingbroke<sup>37</sup> e Pope<sup>38</sup> si fecero avanti con l'ottimismo, lo scandalo diffuso che si produsse dipese principalmente dal fatto che l'ottimismo è incompatibile con il cristianesimo, come appunto riferisce e spiega Voltaire nella prefazione al suo pregevole poema *Le désastre de Lisbonne*, anch'esso esplicitamente rivolto contro l'ottimismo<sup>39</sup>. Ciò che colloca questo grande uomo – che io lodo così volentieri, a fronte delle ingiurie dei venali scribacchini tedeschi – decisamente al di

<sup>36</sup> [Il filosofo inglese Anthony Ashley Cooper Shaftesbury (1671-1713).]

<sup>37</sup> [Lo statista e filosofo Henry St. John, Lord di Bolingbroke (1678-1751), esponente del Deismo inglese e amico di Voltaire.]

<sup>38</sup> [Il poeta inglese Alexander Pope (1688-1744).]

<sup>39</sup> [Cfr. VOLTAIRE, *Poème sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome: Tout est bien* («Poema sul disastro di Lisbona, o esame dell'assioma: Tutto è bene»), 1756. In traduzione italiana si veda *Il sommo male: Poema sulla legge naturale; Poema sul disastro di Lisbona*, prefazione di X. Tillioette, a cura di E. Cocco, Il ramo, Rapallo 2004.]

sopra di Rousseau sono tre concezioni alle quali era giunto e che attestano la maggiore profondità del suo pensiero: 1) quella della preponderanza del male e delle disgrazie nell'esistenza, da cui era stato profondamente compenetrato; 2) quella del carattere rigorosamente necessitato degli atti della volontà; 3) quella della verità del principio *lockiano* | secondo il quale ciò che pensa può forse essere anche materiale<sup>40</sup>; Rousseau contesta invece tutto questo con mere declamazioni nella sua *Profession de foi du vicairé Savoyard*<sup>41</sup>, una superficiale filosofia da pastore protestante; come poi, proprio nel medesimo spirito, polemizza anche contro il bel poema di Voltaire appena ricordato con un ragionamento distorto, superficiale e logicamente falso a favore dell'ottimismo nella sua lunga lettera a Voltaire del 18 agosto 1756, rivolta solamente a questo scopo. Anzi, il tratto fondamentale e il *πρωτον ψευδος* dell'intera filosofia di Rousseau è questo, che egli, al posto della dottrina cristiana del peccato originale e della corruzione originaria del genere umano, pone in quest'ultimo una bontà originaria e un'infinita perfettibilità che la civiltà e le sue conseguenze si sarebbero limitate a fuorviare, ed è su questa base che egli fonda poi il suo ottimismo e il suo umanesimo.

Mentre Voltaire, nel *Candide*, conduce brillantemente la sua guerra contro l'ottimismo, Byron la combatte invece, nel suo immortale capolavoro *Caino*<sup>42</sup>, con quel suo modo serio e tragico, il che ha fatto sí che sia stato celebrato dalle invettive di quell'oscurantista di Friedrich Schlegel. – Se ora io, in conclusione, per rafforzare il mio punto di vista, volessi riportare le osservazioni contro l'ottimismo proposte dalle grandi menti di ogni tempo, le citazioni non avrebbero fine, dato che quasi ciascuno di loro ha espresso con parole forti la sua conoscenza del carattere disgraziato di questo mondo. Non è dunque per confermare, bensì solamente per abbellire questo capitolo che, alla fine di esso, possono trovar posto alcune osservazioni di questo genere.

Anzitutto va qui ricordato che i Greci, per quanto fossero ben lontani dalla concezione cristiana e alto-asiatica del mondo e si

<sup>40</sup> [Equivoca *Supplementi* 1930, tomo II, p. 604, che induce a credere che a esser materiale sia «ciò che si pensa», anziché «das Denkende».]

<sup>41</sup> [Ossia il IV libro dell'*Emilio*, costituito appunto dalla «Professione di fede del vicario savoiardo». Cfr. anche la lettera di Rousseau a Voltaire del 18 agosto 1756, in *Correspondance complète*, Led délices, Genève 1967, vol. IV, pp. 37 sgg.]

<sup>42</sup> [G. G. BYRON, *Il Giaurro. Lara. Melodie ebraiche. Caino*, trad. it. a cura di A. Benedetti, Utet, Torino 1972. Nell'opera teatrale citata da Schopenhauer Byron mette in scena la storia di Abele e di Caino, narrata però dal punto di vista di quest'ultimo.]

ponessero decisamente dal punto di vista dell'affermazione della volontà, erano tuttavia profondamente impressionati dalla miseria dell'esistenza. Già l'invenzione della tragedia, che è opera loro, basta ad attestarlo. Un'altra prova ce la fornisce l'usanza dei Traci, narrata per la prima volta da Erodoto (V, 4)<sup>43</sup> e poi menzionata molte volte, di dare il benvenuto al neonato con lamenti e di enumerargli tutti i mali ai quali da allora in poi sarebbe andato | incontro, e di seppellire invece il morto accompagnandolo con gioia e scherzi, poiché si era finalmente sottratto a così tante e gravi sofferenze; il che, nei bei versi di Plutarco (*De audiendis poetis*, in fine) giunti sino a noi, suona in questo modo:

Τὸν φύντα θρηνεῖν, εἰς ὃς ἔρχεται κακά·  
Τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον  
Χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκλέμπειν δόμων.

(*Lugere genitum, tanta qui intravit mala:  
At morte si quis finiisset miserias,  
Hinc laude amicos atque laetitia exsequi*)<sup>44</sup>.

Non può essere ascritto a una parentela storica, quanto piuttosto a un'identità morale della cosa, il fatto che i Messicani dessero il benvenuto al neonato con queste parole: «Figlio mio, tu sei nato per sopportare: dunque sopporta, soffri e taci»<sup>45</sup>. E, ispirato dal medesimo sentimento, Swift<sup>46</sup> (come riferisce Walter Scott nella sua biografia<sup>47</sup>) ben presto si era abituato a celebrare il proprio compleanno come un momento non di gioia, bensì di tristezza, e a leggere in quella circostanza il passo della Bibbia nel quale Giobbe si lamenta e maledice il giorno in cui, nella casa di suo padre, fu annunciato che era nato un figlio<sup>48</sup>.

Ben noto e troppo lungo da trascrivere è quel passo dell'*Apologia di Socrate* nel quale Platone fa dire al più saggio tra i mortali che la morte, persino nell'eventualità che ci depredasse per sem-

<sup>43</sup> [Cfr. ERODOTO, *Le storie*, trad. it., con testo originale a fronte, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, Utet, Torino 1996, vol. II.]

<sup>44</sup> [«Piangere i nati, ché a tanti mali vanno incontro: | e invece i morti, che si sono sottratti a queste miserie, | accompagnarli con gioia e benedizioni» (PLUTARCO, *De audiendis poetis*, cap. XIV, p. 36f).]

<sup>45</sup> [«Bibliothèque universelle de Genève», n. 81, 1842, p. 6.]

<sup>46</sup> [Lo scrittore inglese Jonathan Swift (1667-1745), autore dei *Viaggi di Gulliver*.]

<sup>47</sup> [Il grande scrittore romantico Walter Scott (1771-1823) pubblicò nel 1814 la sua *Vita di Swift*, dalla quale Schopenhauer ricava l'informazione relativa al compleanno dello scrittore.]

<sup>48</sup> [Giobbe, 3, 1.24. Schopenhauer ricava questa notizia da TH. MOORE, *Letters and Journals of Lord Byron, with Notices of His Life*, Bruxelles-Paris 1830, vol. II, p. 627.]

pre della coscienza, sarebbe in ogni caso un guadagno straordinario, dato che un sonno profondo senza sogni sarebbe preferibile a qualsiasi giorno della vita, anche della vita più felice<sup>49</sup>.

Un detto di Eraclito suonava in questo modo:

Τῷ οὖν βίῳ ὄνομα μὲν βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

(*Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors*)<sup>50</sup>.

(*Etymologicum magnum*, voce βίος; e anche Eustathius, *ad Iliad.*, I, p. 31).

È famosa la bella strofa di Teognide:

Ἀρχὴν μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,  
Μηδ' εἰσιδεῖν ἀγᾶς ὄξεος ἡελίου·  
Φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Αἴδαο περῆσαι,  
Καὶ κείσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμηρόμενον.

(*Optima sors homini natum non esse, nec unquam  
Adspexisse diem, flammiferumque jubar.  
Altera jam genitum demitti protinus Orco,  
Et pressum multa mergere corpus humo*)<sup>51</sup>.

674

Sofocle, nell'*Edipo a Colono*, l'ha abbreviata in questo modo:

Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-  
κᾶ λόγον τὸ δ' ἐπει φανῆ,  
βῆναι κείθεν, ὅθεν περ ἦκει,  
πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα.

(*Natum non esse sortes vincit alias omnes:  
proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit,  
eodem redire, unde venit, quam ocissime*)<sup>52</sup>.

Euripide dice:

Πᾶς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων,  
Κ' οὐκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις.

<sup>49</sup> [PLATONE, *Apologia di Socrate*, 40 d-e.]

<sup>50</sup> [«Il nome della vita è vita, ma la sua opera è la morte». O meglio: «Dell'arco, invece, il nome è la vita, ma l'opera è la morte» (DK, 22B48; trad. it. in G. Colli, *La sapienza greca*. III, *Eraclito*, Adelphi, Milano 1982, p. 25). Il frammento gioca sul doppio significato, nella lingua greca, di βίος, che può significare tanto «vita» quanto «arco»: sí che l'arco (βίος) ha lo stesso nome della vita (βίος) sebbene sia strumento di morte.]

<sup>51</sup> [«Di tutte le cose, la migliore per gli uomini che son sulla terra | È il non essere nati e il non poter guardare i raggi del sole; | E, una volta nati, al più presto passar le porte dell'Ade | E giacere laggiù, dopo essersi scavata una profonda fossa» (TEOGNIDE, *Elegie*, I, 425-428; trad. it. di A. Garzya, Sansoni, Firenze 1955, p. 85).]

<sup>52</sup> [«Non nascere: è il mio pensiero più dolce. Oppure, nati una volta, è poco male rindarsene subito dove eravamo» (SOFOCLE, *Edipo a Colono*, terzo stasimo, antistrofe, vv. 1225 sgg.; trad. it. di E. Cetrangolo in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, Sansoni, Firenze 1975, p. 375).]

(*Omnis hominum vita est plena dolore,  
Nec datur laborum remissio*).  
Ippolito, 189<sup>53</sup>.

E già O m e r o aveva detto:

Οὐ μὲν γὰρ τί πού ἐστιν οἰζυρώτερον ἀνδρὸς  
Πάντων, ὅσα δὲ γαῖαν ἐπι πνεῖει τε καὶ ἔρπει.

(*Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine  
Omnium, quotquot super terram spirantque et moventur*).  
Iliade, XVII, 446<sup>54</sup>.

Persino P l i n i o dice: «Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestita morte» (*Historia naturalis*, 28,2)<sup>55</sup>.

S h a k e s p e a r e mette in bocca al vecchio re Enrico IV queste parole:

O heaven! that one might read the book of fate,  
And see the revolution of the times,  
[...] how chances mock,  
And changes fill the cup of alteration  
| With divers liquors! O, if this were seen,  
The happiest youth, – viewing his progress through,  
What perils past, what crossess to ensue, –  
Would shut the book, and sit him down adn die<sup>56</sup>.

B y r o n , infine:

Count o'er the joys thine hours have seen,  
Count o'er thy days from anguish free,  
And know, whatever thou hast been,  
'Tis something better not to be<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> [«Ma la vita degli uomini | è un continuo soffrire | e non c'è mai riposo» (EURIPIDE, *Ippolito*, primo episodio; trad. it. di C. Diano, in *Il teatro greco. Tutte le tragedie* cit., p. 458).]

<sup>54</sup> [«No, non c'è nulla di piú degno di pianto dell'uomo, | fra tutto ciò che respira e cammina sopra la terra» (OMERO, *Iliade*, XVII, 446-47; trad. it. cit., pp. 622-23).]

<sup>55</sup> [«Perciò ognuno ponga al primo posto tra i conforti della propria esistenza questa verità: fra tutti i doni elargiti all'uomo dalla natura nessuno è piú grande di una morte che giunge al momento opportuno» (trad. it. di U. Capitani e I. Garofalo in PLINIO, *Storia naturale*, Einaudi, Torino 1986, vol. IV, pp. 18-19).]

<sup>56</sup> «O Dio, se uno potesse leggere un libro del destino e vedere le rivoluzioni del tempo [...] o come le circostanze si ridon di noi e i mutamenti riempiono di liquori diversi la coppa delle vicissitudini! Oh, se si potesse vedere tutto questo, il piú felice dei giovani scorgendo l'intero suo viaggio e i pericoli passati e gli ostacoli ancor da venire chiuderebbe il libro e si lascerebbe cascar le braccia in attesa della morte». [w. SHAKESPEARE, *Enrico IV*, parte II, atto III, scena 1, 46 sgg.; trad. it. di P. Bardi, in *Id.*, *Tutte le opere* cit., p. 499].

<sup>57</sup> «Conta e riconta le gioie che le tue ore hanno veduto, | conta e riconta i giorni del-

Anche B a l t a s a r G r a c i á n (nel *Criticón*, parte I, Crisi 5, proprio all'inizio; e Crisi 7, verso la fine, dove descrive diffusamente la vita come una tragica farsa)<sup>58</sup> ci mette davanti agli occhi il carattere disgraziato della nostra esistenza con i colori piú foschi.

Nessuno tuttavia ha trattato questo oggetto in modo cosí profondo ed esauriente come, ai giorni nostri, L e o p a r d i <sup>59</sup>. Egli ne è completamente pervaso e ispirato: il suo tema è sempre la beffa e la disgrazia di questa esistenza; lo dipinge in ogni pagina della sua opera, ma con una tale varietà di forme e di espressioni, con una tale ricchezza di immagini da non destare mai alcun fastidio, risultando invece sempre divertente e stimolante.

la tua vita liberi dall'angoscia, | e sappi che qualsiasi cosa tu sia stato, | sarebbe stato molto meglio che non fosse». [G. G. BYRON, *Euthanasia*, strofa 9].

<sup>58</sup> [*El Criticón* di Gracián fu pubblicato tra il 1651 e il 1657. Cfr. vol. I, p. 314, nota 116.]

<sup>59</sup> [Le prossimità tra il pensiero di Schopenhauer e quello leopardiano sono troppo note perché su di esse si debba insistere. Rinvio comunque, anche per qualche indicazione sulla letteratura critica, al mio saggio introduttivo a *Mondo* 2013.]

Si presenta a questo punto dei *Supplementi* una notevole lacuna, dovuta al fatto che ho già trattato la morale in senso stretto nei due scritti concorsuali pubblicati sotto il titolo *I due problemi fondamentali dell'etica*, dei quali, come ho già detto, presuppongo la conoscenza al fine di evitare inutili ripetizioni. Mi resta qui perciò solo da presentare una piccola raccolta di considerazioni isolate che non potevano venire proposte in quella sede, dove il contenuto, nelle sue linee essenziali, era prescritto dalle accademie; meno che mai potevano trovare posto in quei saggi le considerazioni che richiedono un punto di vista più elevato di quello comune a tutti, punto di vista entro il quale, in quella sede, sono stato costretto a mantenermi. Conseguentemente, il lettore non dovrà stupirsi di trovarle qui raggruppate in modo assai frammentario. Questa raccolta, a sua volta, ha trovato la propria prosecuzione nell'ottavo e nel nono capitolo del secondo volume dei *Parerga*<sup>2</sup>.

Che le ricerche di carattere morale siano incomparabilmente più importanti di quelle di carattere fisico e, in generale, di tutte le altre, segue dal fatto che esse riguardano in modo quasi immediato la cosa in sé, ossia quella manifestazione fenomenica di quest'ultima nella quale essa, colpita in modo immediato dalla luce della conoscenza, manifesta la propria essenza come *volontà*. Le verità della fisica, viceversa, restano interamente nell'ambito della rappresentazione, vale a dire nell'ambito del fenomeno<sup>3</sup>, e mostrano solamente come le più basse manifestazioni fenomeniche della volontà si presentano nella rappresentazione in modo conforme a regole. Oltre a ciò, la considerazione del mondo dal lato *fisico*, per quanto lontano e quanto felicemente la si possa condurre, resta per noi, nei suoi

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce ai §§ 55, 62, 67 del primo volume.

<sup>2</sup> [I due capitoli sono rispettivamente dedicati all'etica (*Parerga II*, pp. 266 sgg.) e alla teoria del diritto e della politica (*Parerga II*, pp. 316 sgg.).]

<sup>3</sup> [L'inciso è omissis in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 609.]

risultati, sconsigliante; solamente dal lato *morale* si può trovare conforto, in quanto sono le profondità della nostra propria interiorità quelle che qui si dischiudono alla nostra considerazione.

La mia filosofia, però, è l'unica che conceda pienamente alla morale tutti i suoi diritti: giacché solo se l'essenza dell'uomo è la sua stessa *volontà*, e se dunque egli, in | senso stretto, è opera di se stesso, le sue azioni sono effettivamente sue e a lui imputabili. Non appena, viceversa, gli si attribuisce un'altra origine o lo si considera come l'opera di un essere diverso da lui, ecco che ogni sua colpa dovrà ricadere su questa origine o su questo creatore. Giacché *operari sequitur esse*<sup>4</sup>.

Mettere in collegamento la forza che produce il fenomeno del mondo e che quindi ne determina la conformazione con la moralità del sentimento, e dimostrare con ciò che vi è un ordine *morale* del mondo alla base di quello *fisico*: è stato questo, da *Socrate* in avanti, il problema della filosofia. Il *teismo* lo ha fatto in un modo infantile che non poteva soddisfare un'umanità oramai matura. Perciò ad esso si contrappose, non appena fu in grado di azzardarsi a farlo, il *pan-teismo*, il quale dimostrò che la natura porta in se stessa la forza mediante la quale riesce a manifestarsi. In tal modo, però, l'*etica* era destinata ad andare perduta. È vero che *Spinoza* tenta qua e là di salvarla utilizzando dei sofismi, ma il più delle volte rinuncia senz'altro a farlo e spiega, con una sfacciataggine che suscita stupore e sdegno, che la differenza tra il giusto e l'ingiusto e, in generale, tra il bene e il male, è meramente convenzionale, e dunque in se stessa è nulla (si veda per esempio *Etica*, IV, prop. 37, scolio 2)<sup>5</sup>. Spinoza, in generale, dopo essere stato per più di cent'anni immeritabilmente disprezzato, in questo secolo viene nuovamente sopravvalutato in forza della reazione nell'oscillazione delle opinioni. Qualsiasi *pan-teismo*, infatti, dovrà da ultimo naufragare a fronte delle esigenze irrinunciabili dell'etica e della presenza del male e della sofferenza nel mondo. Se il mondo è una teofania, allora tutto quello che l'uomo e persino l'animale fanno è ugualmente divino ed eccellente; non ci può essere nulla da biasimare e, dall'altro, nulla da lodare:

<sup>4</sup> [«L'agire è conseguenza dell'essere». Cfr. P. POMPONAZZI, *Tractatus de immortalitate animae*, Bologna 1516, 76 (se ne veda l'edizione curata da V. Perrone Compagni, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Olschki, Firenze 1999).]

<sup>5</sup> [Dove, tra le altre cose, si legge che «appare manifesto che il giusto e l'ingiusto, il peccato e il merito sono nozioni estrinseche e non attributi che spieghino la natura della Mente umana» (B. SPINOZA, *Etica*, trad. it. cit., p. 259).]

niente etica, dunque. È appunto per questo che, in conseguenza dello spinozismo rinnovato dei nostri giorni, ossia del panteismo, nell'etica si è caduti così in basso e si è diventati così banali da trasformarla in una mera guida per condurre in modo adeguato la vita nella famiglia e nello Stato<sup>6</sup>, come se il fine ultimo dell'esistenza umana dovesse consistere in ciò, ossia in un metodico, compiuto, gaudente e comodo filisteismo. Certo, il panteismo ha condotto a stupidaggini di questo genere soltanto per il fatto che | (abusando gravemente dello *e quovis ligno fit Mercurius*<sup>7</sup>), con i sistemi ben noti, una testa ordinaria come quella di Hegel è stata spacciata per un grande filosofo, e una schiera di giovani seguaci – dapprima subornati, poi semplicemente frastornati<sup>8</sup> – ha avuto la rivelazione del grande verbo. Attentati di questo genere contro lo spirito umano non rimangono impuniti: il seme è germogliato. Nello stesso senso si è poi sostenuto che il materiale dell'etica dovrebbe essere costituito non dall'agire dei singoli, bensì da quello delle masse, e che solo quest'ultimo sia un tema degno di essa. Non c'è niente di più assurdo di questo modo di vedere, basato sul realismo più superficiale. Giacché in ciascun singolo individuo la volontà di vivere, l'essenza in sé, si manifesta tutta intera e indivisa, e il microcosmo è uguale al macrocosmo. Le masse non hanno un contenuto maggiore di quello di ciascun individuo. Nell'etica non ci si occupa né dell'agire né del suo esito, bensì del *v o l e r e*; e il volere, dal canto suo, agisce sempre e solo nell'individuo. Quello che si decide *m o r a l m e n t e* non è il destino dei popoli, che è presente solo nel fenomeno, bensì quello del singolo. I popoli, propriamente, sono delle mere astrazioni: solamente gli individui hanno un'esistenza effettiva. – È questa, dunque, la relazione del panteismo con l'etica. – A ogni modo i mali e i tormenti del mondo già non si accordavano con il *t e i s m o*; quest'ultimo cercò perciò di trarsi d'impaccio con ogni sorta di sotterfugi e di teodicee, le quali però vennero irrimediabilmente sconfitte dagli argomenti di Hume e di Voltaire. Il panteismo è poi però assolutamente insostenibile se lo mettiamo di fronte a quei lati brutti

<sup>6</sup> [Incompleto in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 610.]

<sup>7</sup> [«Da quel legno si può costruire un Mercurio». Schopenhauer rovescia qui un passo di Apuleio (*De magia*, XLIII, 50): «Non enim ex omni ligno, ut Pythagoras dicebat, debet Mercurius exculpi» («Non da qualsiasi legno, come diceva Pitagora, è possibile scolpire un Mercurio»). Cfr. anche Isaia, 44, 12-17. *Supplementi* 1930, tomo II, p. 610, omette «gravemente».]

<sup>8</sup> [Gioco di parole tra *suborniert* (fuorviato) e *borniert* (ottuso), che in qualche modo ho cercato di rendere in italiano.]

del mondo. Insomma, solo se si considera il mondo interamente dall'esterno e solamente dal punto di vista fisico e se non si hanno occhi che per l'ordine che si riproduce sempre di nuovo e dunque per la relativa eternità del tutto, solo così si può forse – seppure, certo, solo in modo allegorico – intenderlo come un Dio. Se però si penetra nell'intimo, se si include dunque anche il lato *s o g g e t t i v o* e il lato *m o r a l e*, con la loro preponderanza di miseria, sofferenze e tormento, di conflitto, malvagità, infamia e assurdità, allora ci si renderà subito conto con terrore di avere di fronte tutto, tranne che una teofania. – Quanto a me, però, ho mostrato e, soprattutto nello scritto *La volontà nella natura*, ho dimostrato che la forza che agisce e opera nella natura è identica alla *v o l o n t à* che è in noi. In tal modo dunque l'ordine *m o r a l e* del mondo entra effettivamente in collegamento diretto con la forza che produce il fenomeno del mondo. Giacché alla conformazione della *v o l o n t à* deve corrispondere esattamente la sua *m a n i f e s t a z i o n e f e n o m e n i c a*: è su questo che si basa l'esposizione della *g i u s t i z i a e t e r n a* che è stata data nei §§ 63 e 64 del primo volume, ed è in questo modo che il mondo, pur sussistendo per sua propria forza, acquista una tendenza interamente *m o r a l e*. Con il che solamente ora viene effettivamente risolto il problema posto sin dai tempi di Socrate e viene soddisfatta l'esigenza della ragione pensante orientata in senso morale. – Non ho mai preteso, a ogni modo, di edificare una filosofia che non lasciasse più nessuna domanda priva di risposta. Intesa in questo modo la filosofia è in effetti impossibile: sarebbe una dottrina dell'onniscienza. Ma «est quadam prodire tenus, si non datur ultra»<sup>9</sup>: si dà un limite sino al quale la riflessione può spingersi illuminando sino a quel punto la notte della nostra esistenza, sebbene l'orizzonte rimanga sempre oscuro. La mia dottrina questo limite lo raggiunge nella volontà di vivere, la quale si afferma o si nega nella propria manifestazione fenomenica. Voler andare ancora più avanti, però, equivale ai miei occhi a voler volare al di là dell'atmosfera. Ci dobbiamo fermare là, sebbene dai problemi risolti ne scaturiscano di nuovi. Bisogna però anche ricordare che la validità del principio di ragione è limitata all'ambito fenomenico: questo è stato il tema del mio primo saggio, pubblicato già nel 1813, dedicato a quel principio.

<sup>9</sup> [«È possibile procedere fino a un certo punto, se non è dato andar oltre» (ORAZIO, *Epistulae*, I, 1, 32; trad. it. in *id.*, *Opere cit.*, pp. 922-23).]



Procedo a questo punto a completare alcune singole considerazioni, e voglio cominciare avvalorando con un paio di citazioni dei poeti classici la spiegazione del pianto che ho fornito nel § 67 del primo volume, secondo la quale esso scaturisce da una compassione della quale noi stessi siamo l'oggetto. – Alla fine dell'ottavo canto dell'*Odissea*, Ulisse, che nonostante le sue numerose sofferenze non viene mai rappresentato mentre piange, scoppia in lacrime quando, trovandosi ancora in incognito presso la corte dei Feaci, sente l'aedo Demodoco mentre canta la sua passata vita d'eroe e le sue gesta: la memoria del passato splendore della sua vita entra infatti in contrasto con la sua miseria presente. A provocare le sue lacrime non è dunque immediatamente la miseria di per sé, quanto la considerazione oggettiva di essa, l'immagine del suo presente messa in risalto dal passato: | egli prova compassione di se stesso<sup>10</sup>. – Euripide fa esprimere lo stesso sentimento a Ippolito il quale, condannato pur essendo innocente, piange sul proprio destino:

Φεῦ· εἴθ' ἦν ἑμαυτὸν προσβλέπειν ἔναντίον  
στάνθ', ὡς ἐδάκρυς, οἷα πάσχομεν κακά.  
(1084)

(*Heu, si liceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, quae patior*)<sup>11</sup>.

Infine, come conferma della mia spiegazione, può trovare posto qui ancora un aneddoto, che ricavo dal giornale inglese «Herald» del 16 luglio 1836. Il cliente di un avvocato, una volta che ebbe ascoltato l'esposizione del suo caso fatta da quest'ultimo in tribunale, scoppiò in lacrime ed esclamò: «Credevo di non avere sofferto nemmeno la metà, sino a che non l'ho sentito raccontare qui oggi!» –

Come, a dispetto dell'immodificabilità del carattere, vale a dire dell'autentico volere fondamentale dell'uomo, sia tuttavia possibile un pentimento realmente morale, l'ho in effetti già mostrato nel § 55 del primo volume, ma voglio comunque aggiungere la spiegazione seguente, alla quale debbo premettere un paio di definizioni. – Si definisce inclinazione ogni accentuata sen-

<sup>10</sup> [«Queste imprese il cantore famoso cantava, e si struggeva | Odisseo: il pianto gli bagnava le guance sotto le palpebre» (OMERO, *Odissea*, VIII, vv. 521-22; trad. it., con testo greco a fronte, di G. A. Privitera, Valla-Mondadori, Milano 1986, vol. II, p. 133. L'episodio al quale Schopenhauer fa riferimento occupa i vv. 254-586).]

<sup>11</sup> [«Se io non fossi io, e mi potessi guardare dall'esterno, faccia a faccia, per piangere la mia sventura!» (EURIPIDE, *Ippolito*, terzo episodio; trad. it. in *Il teatro greco. Tutte le tragedie* cit., p. 485).]

sibilità della volontà nei confronti di motivi di un certo genere. Passione è un'inclinazione così forte che i motivi che la suscitano esercitano sulla volontà un potere che è più forte di quello di ogni possibile motivo che agisca nella direzione opposta, ragion per cui il loro dominio sulla volontà diventa un dominio assoluto, e quest'ultima, conseguentemente, si comporta rispetto ad essi in modo passivo, patisce. A questo punto va tuttavia sottolineato che solo di rado le passioni raggiungono quel grado che corrisponde pienamente alla definizione e che, piuttosto, portano il loro nome a guisa di mera approssimazione ad esso; si danno perciò ancora dei motivi contrari i quali, alla sola condizione di penetrare con chiarezza nella coscienza, potranno magari avere la capacità di tenere a freno la loro azione. L'affetto è un'eccitazione della volontà altrettanto irresistibile, sebbene solo transitoria, dovuta a un motivo che ottiene il proprio potere non da un'inclinazione radicata in profondità, bensì semplicemente dal fatto che, presentandosi in modo improvviso, esclude per un momento l'azione contrapposta di tutti gli altri motivi, in quanto consiste in una rappresentazione la quale, in forza della propria eccezionale vivacità, oscura totalmente le altre o, | per così dire, le ricopre completamente con la sua eccessiva vicinanza, così che esse non possono penetrare nella coscienza e agire sulla volontà, con il che viene quindi in una certa misura eliminata la capacità di riflettere e, con essa, la libertà<sup>12</sup>. Di conseguenza l'affetto sta alla passione come la fantasia febbrile sta alla follia.

Ora, un pentimento morale è condizionato dal fatto che, prima dell'azione, l'inclinazione nei confronti di quest'ultima non lasciasse campo libero all'intelletto, non permettendogli di vedere con chiarezza e in modo compiuto i motivi ad essa contrari, ma lo dirigesse piuttosto sempre di nuovo verso quelli che lo incoraggiavano a compierla. Una volta che l'azione sia stata compiuta, però, questi motivi vengono neutralizzati dall'azione medesima e perdono perciò la loro efficacia. Adesso la realtà effettiva conduce i motivi contrastanti, come conseguenze già verificatesi dell'azione, dinanzi all'intelletto, il quale, a questo punto, riconosce che essi, se soltanto li avesse presi in considerazione e soppesati nel modo dovuto, sarebbero stati i più forti. L'uomo si rende conto, cioè, di aver fatto ciò che non era effettivamente conforme alla sua volontà: questa consapevolezza è il pentimento. Egli infatti non ha

<sup>12</sup> Di essa si discute nell'appendice al mio scritto per il concorso sulla libertà del volere.

agito con piena libertà intellettuale, in quanto non tutti i motivi sono giunti a essere efficaci. Ciò che ha escluso i motivi che si opponevano all'azione è stata l'emozione nel caso dell'azione precipitosa, la passione nel caso dell'azione meditata. Spesso è dipeso anche dal fatto che la sua ragione gli ha sí presentato *in abstracto* i motivi contrari, senza però essere sostenuta da una fantasia forte abbastanza da mostrargli in immagini la pienezza del loro contenuto e il loro vero significato. Esempi di quel che si è detto sono quei casi in cui vendetta, gelosia, avidità hanno indotto all'assassinio: una volta che il delitto è stato commesso, esse si spengono e a levare la loro voce sono adesso la giustizia, la compassione, il ricordo di un'antica amicizia, che dicono tutto quello che avrebbero detto anche prima, se solo fosse stato loro concesso di parlare. Ecco allora subentrare l'amarezza del pentimento, che parla in questo modo: «Se non fosse già accaduto, non accadrebbe mai». Una raffigurazione incomparabile di ciò si trova nella celebre, antica ballata scozzese *Edward, Edward!*, che è stata tradotta anche da Herder<sup>13</sup>. – In modo analogo un pentimento egoistico può essere prodotto dall'essere stati negligenti nei confronti dei propri interessi; questo accade, per esempio, quando, seguendo la passione amorosa, si è contratto un matrimonio sconsiderato: è solo quando poi quella passione per l'appunto si estingue, che si presentano alla coscienza i motivi contrari dell'interesse personale, dell'indipendenza perduta, e così via, ed essi parlano così come avrebbero parlato anche prima, se solo fosse stato loro concesso di farlo. – Tutte le azioni di questo genere derivano dunque in fondo da una relativa debolezza dell'intelletto, in quanto quest'ultimo, in effetti, si fa dominare dalla volontà anziché compiere inesorabilmente la propria funzione, che è quella di esibire i motivi, senza lasciarsi disturbare da essa. La veemenza della volontà è qui solo mediatamente la causa, in quanto ostacola l'intelletto e prepara in tal modo al pentimento. – La ragionevolezza del carattere, σοφροσύνη, contrapposta alla sua passionalità, consiste propriamente nel fatto che la volontà non predomina mai sull'intelletto fino al punto di impedirgli di esercitare correttamente la sua funzione, che è quella di presentare – *in abstracto* alla ragione, *in concreto* alla fantasia – i motivi in modo distinto, completo e chiaro. Questo può poi dipendere sia dalla moderazione e dalla

mitezza della volontà sia dalla forza dell'intelletto. Non si richiede altro se non che quest'ultimo sia forte quanto basta in relazione alla volontà presente, ossia che l'una e l'altro stiano fra loro in un rapporto adeguato. –

Ai lineamenti fondamentali della dottrina del diritto esposti nel § 62 del primo volume, come anche nel § 17 del saggio per il concorso sul fondamento della morale, vanno aggiunte ancora le considerazioni seguenti.

Coloro i quali, con Spinoza, negano che si dia un diritto al di fuori dello Stato confondono i mezzi per far valere il diritto con il diritto. È chiaro che al diritto è assicurata protezione solo nello Stato, ma il diritto come tale esiste indipendentemente da quest'ultimo. Con la violenza si può infatti solo calpestare il diritto, ma non lo si può mai sopprimere. Ne segue che lo Stato non è niente di più che una istituzione protettiva, divenuta necessaria a causa dei molteplici attacchi ai quali l'uomo è esposto e dai quali non si può difendere da solo ma unicamente unendosi agli altri. Lo Stato di conseguenza ha queste finalità.

1) Anzitutto la protezione nei confronti dell'esterno, la quale può rendersi necessaria tanto contro le forze naturali inanimate o anche contro gli animali feroci, quanto contro gli uomini, e quindi contro altre popolazioni; è questo il caso più frequente e più importante, giacché il peggior nemico dell'uomo è l'uomo stesso: *homo homini lupus*. Nella misura in cui, in vista di questo scopo, i popoli stabiliscono, a parole, quand'anche non con i fatti, il principio consistente nel voler perseguire reciprocamente un atteggiamento sempre e solo difensivo e mai aggressivo, allora riconoscono il diritto interno. Il quale, in fondo, altro non è che il diritto naturale trasposto nell'unico campo della sua efficacia pratica che gli sia rimasto, vale a dire quello delle relazioni tra popolo e popolo; è solo qui infatti che deve vigere il diritto naturale, dato che il suo figlio più forte, il diritto positivo, avendo bisogno di un giudice e di un esecutore, non può farsi valere. Esso di conseguenza stabilisce un certo grado di moralità nelle relazioni reciproche fra i popoli, il mantenimento del quale è per l'umanità una questione d'onore. Il tribunale dei processi basati su di esso è l'opinione pubblica.

2) Protezione nei confronti dell'interno, ossia protezione l'uno dall'altro dei membri di uno Stato, e quindi sicurezza del diritto privato per mezzo del mantenimento di uno stato di legalità nel quale le forze concentrate di tutti esercitano una funzione protettiva nei confronti di ogni singolo individuo; deriva

<sup>13</sup> Cfr. J. G. HERDER, *Stimmen der Völker*, vol. III, n. 16. [in *Volkslieder*, Weygand, Leipzig 1825.]

da qui un fenomeno apparente, ossia il fatto che tutti sembrano essere equi, vale a dire giusti, e che quindi nessuno sembra voler ledere l'altro.

Ma, come nelle cose umane l'eliminazione di un male apre in genere la via a un altro male, così l'istituzione di questa doppia protezione porta con sé la necessità di una terza protezione, cioè:

3) protezione nei confronti del protettore, vale a dire nei confronti di colui o coloro ai quali la società ha demandato l'amministrazione della protezione, e quindi sicurezza del diritto pubblico. Pare che il modo migliore per ottenere questo genere di sicurezza sia quello di separare e isolare l'una dall'altra le componenti di quella trinità nella quale s'articola il potere di protezione, ossia il potere legislativo, il potere giudiziario e il potere esecutivo, in modo che ciascuno di essi venga esercitato da persone diverse e indipendentemente da quelle che amministrano gli altri due. – A me pare che il grande valore, anzi l'idea fondamentale della monarchia stia nel fatto che, poiché gli uomini restano uomini, uno di loro deve essere posto così in alto e gli devono essere conferiti un'intoccabilità assoluta e un potere, una ricchezza, una sicurezza così grandi che non rimanga più nulla da desiderare, da sperare e da temere per se stesso, in modo che l'egoismo, insito in lui come in chiunque altro, venga annientato come per una sorta di neutralizzazione e in modo che costui, quasi come se non fosse più un uomo, sia poi in grado di amministrare la giustizia e di avere in vista non più il proprio bene, ma solamente quello pubblico. È questa l'origine della prerogativa quasi sovrumana che sempre s'accompagna alla dignità regale e fa sì che essa sia immensamente lontana dalla mera dignità presidenziale. Essa perciò deve anche essere ereditaria, non elettiva, per un verso affinché nessuno possa vedere nel re un suo pari, per un altro affinché il re possa prendersi cura dei suoi discendenti solo in quanto si prende cura del bene dello Stato, che è una cosa sola con quello della sua famiglia.

Qualora si attribuiscono allo Stato anche delle finalità diverse da quella di protezione di cui si è detto, è facile rischiare di mettere in pericolo quella vera.

Il diritto di proprietà sorge, secondo la mia esposizione, unicamente dalla lavorazione delle cose. Questa verità è stata già molte volte enunciata<sup>14</sup> e trova una conferma significati-

<sup>14</sup> [Per esempio da John Locke nel *Secondo trattato sul governo*. Se ne veda la traduzione di A. Gialluca, con una *Introduzione* di T. Magri, Rizzoli, Milano 2009.]

va nell'essere stata fatta valere, persino dal punto di vista pratico, in una dichiarazione dell'ex presidente Quincy Adams che si trova nel n. 130 della «Quarterly Review» del 1840, o anche, in francese, nella «Bibliothèque universelle de Genève», 1840, Juillet, n. 55<sup>15</sup>. La voglio riportare qui in traduzione: «Taluni moralisti hanno messo in dubbio il diritto degli Europei di insediarsi nei territori abitati dalle popolazioni americane indigene. Ma hanno costoro ben ponderato la questione? Rispetto alla maggior parte del territorio, il diritto stesso di proprietà degli Indiani poggia su una base dubbia. È vero che il diritto naturale gli assicurerebbe i loro campi coltivati, le loro abitazioni, terra a sufficienza per il loro sostentamento e tutto ciò che il lavoro personale avrebbe procurato in aggiunta a ciascuno di loro. Ma quale diritto ha il cacciatore sulla vasta foresta che, inseguendo la sua preda, si è trovato casualmente ad attraversare?» e così via. – Allo stesso modo coloro che, ai nostri giorni, si sono sentiti obbligati a combattere il comunismo con dei ragionamenti (per esempio l'arcivescovo di Parigi, in una lettera pastorale del giugno 1851)<sup>16</sup> hanno sempre introdotto anzitutto l'argomento che la proprietà è il prodotto del lavoro, che è solo, per dir così, lavoro che s'è fatto corpo. – Il che dimostra nuovamente che il diritto di proprietà deve essere fondato solamente sul lavoro applicato alle cose, in quanto è solo in questa qualità che esso trova un aperto riconoscimento e si rende valido sul piano morale.

Una giustificazione di tutt'altro genere della stessa verità ce la offre il fatto morale che, mentre la legge punisce il bracconaggio con la stessa severità, e in taluni paesi con una severità ancora maggiore, del furto di danaro, tuttavia l'onore borghese, che in quest'ultimo caso viene irrimediabilmente perduto, non viene realmente intaccato nel primo caso e il bracconiere, a meno che si sia reso colpevole di qualcos'altro, porta sí una macchia, ma non viene considerato una persona disonesta, né viene evitato da tutti, come invece accade al ladro. I principî fondamentali dell'onore borghese, infatti, hanno la loro base nel diritto morale e non in quello meramente positivo: ora, poiché la selvaggina non è oggetto di lavoro, e dunque nemmeno di un possesso moralmente valido, il diritto su di essa è in tutto e per tutto positivo e non ha un riconoscimento dal punto di vista morale.

<sup>15</sup> [John Quincy Adams (1767-1848), sesto presidente degli Stati Uniti d'America.]

<sup>16</sup> [Marie-Dominique-Auguste Sibour (1792-1857), che fu arcivescovo di Parigi dal 1848 al 1857.]

Alla base del diritto penale ci dovrebbe essere, a mio modo di vedere, il principio che a essere punito non sia propriamente l'uomo, bensì solo l'azione, affinché essa non venga ripetuta: il malfattore è soltanto la materia nella quale l'azione viene punita, allo scopo che la legge, in conseguenza della quale viene comminata la punizione, conservi la propria forza deterrente. Questo il significato dell'espressione: «è incorso nei rigori della legge». Secondo il dettato di Kant, che mette capo a uno *jus talionis*<sup>17</sup>, non è l'azione, bensì l'uomo a essere punito<sup>18</sup>. – Anche il sistema penitenziario vuole punire non tanto l'azione, quanto l'uomo, affinché migliori se stesso: per questo mette in secondo piano lo scopo autentico della pena, che è quello di dissuadere dal compiere una certa azione, per conseguire quello, assai problematico, della correzione dell'individuo. Ma è sempre una faccenda rischiosa quella di volere conseguire con un solo mezzo due scopi differenti, tanto più se questi due scopi sono, in un certo senso, contrapposti. L'educazione è un'azione benefica, la punizione deve essere un male: la carcerazione penitenziaria dovrebbe fornire le due cose insieme. – Per quanto grande inoltre possa essere la parte che, in molti delitti, hanno la rozzezza e l'ignoranza, unitamente alle angustie esterne, | non le si può tuttavia considerare come la loro causa principale, dato che persone innumerevoli, le quali possiedono la stessa rozzezza e vivono in circostanze del tutto simili, non commettono alcun delitto. La causa principale va dunque ricondotta al carattere personale, al carattere morale, il quale però, come ho mostrato nello scritto per il concorso sulla libertà del volere, è assolutamente immutabile. È per questo che un autentico miglioramento morale non è in alcun modo possibile, ma si può solo esercitare un'opera di intimidazione affinché una certa azione non venga commessa. Oltre a ciò si può certamente correggere la conoscenza e risvegliare l'inclinazione verso il lavoro: si vedrà fino a che punto questo potrà risultare efficace. In aggiunta, dallo scopo della pena, così come l'ho esposto nel testo, risulta che la sofferenza visibile pubblicamente che s'accompagna ad essa dovrebbe, ove possibile, essere maggiore della sofferenza effettiva, mentre la segregazione in una cella produce l'inverso. Il grande tormento che essa produce non ha testimoni e non può essere in alcun modo previsto da chi non ne abbia fatta ancora

<sup>17</sup> [Diritto del taglione.]

<sup>18</sup> [Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi, Dottrina del diritto*, 49, 3.]

esperienza, sí che non ha alcun effetto deterrente. Questa pena minaccia chi è indotto al delitto dall'indigenza e dal bisogno con il polo contrapposto della miseria umana, con la noia; ma, come Goethe osserva giustamente:

Wird uns eine rechte Quaal zu Theil,  
Dann wünschen wir uns Langeweil<sup>19</sup>.

La prospettiva di essa lo intimidirà perciò così poco quanto la vista degli edifici carcerari che le persone oneste costruiscono per i bricconi. Se poi si volessero considerare questi penitenziari come degli istituti di educazione, allora ci si dovrebbe rammaricare che sia possibile accedere ad essi solo commettendo quei delitti che essi avrebbero invece dovuto prevenire.

Che, come Beccaria ha insegnato<sup>20</sup>, la pena debba avere una giusta proporzione con il delitto commesso, non dipende dal fatto che essa costituisca un'espiazione di esso, bensì dal fatto che il pegno deve essere commisurato al valore che garantisce. Perciò ciascuno ha il diritto di esigere come pegno la vita altrui come garanzia della sicurezza della propria vita; non altrettanto però per la sicurezza della sua proprietà, per la quale è pegno sufficiente la libertà altrui, e così via. Per la sicurezza della vita dei cittadini la pena di morte è dunque assolutamente necessaria. A coloro i quali la vorrebbero abolire, si deve replicare: «Prima eliminate dal mondo l'omicidio, poi la pena di morte gli | terrà dietro». Essa dovrebbe colpire il chiaro tentativo di omicidio tanto quanto l'omicidio stesso, giacché la legge vuole punire l'azione, non vendicarne il risultato. In generale, a dare l'esatta misura della pena che deve essere comminata è il danno da evitare, non l'indegnità morale dell'azione che viene proibita. Per questo la legge può, con ragione, punire con la reclusione chi faccia cadere un vaso di fiori dalla finestra e con i lavori forzati chi fumi nei boschi durante l'estate, mentre può consentire che lo si faccia d'inverno. Ma condannare a morte chi uccide un uro, come accade in Polonia, è troppo, dato che la conservazione della specie degli uri non può essere pagata al prezzo della vita umana. Oltre all'entità del danno da evitare,

<sup>19</sup> [«Quando ci tocca un vero guaio | ci auguriamo allora la noia» (J. W. GOETHE, *Sprichwörtlich*, vv. 213-14; in *Sämtliche Werke*, a cura di K. Eibl, Dkv, Frankfurt am Main 1988, vol. II, p. 392).]

<sup>20</sup> [Cfr. C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene* Livorno 1764, § VI: *Proporzione fra delitti e pene*, e § XXVII: *Dolcezza delle pene*. Se ne veda l'edizione curata da F. Venturi, Einaudi, Torino 2007.]

nello stabilire la misura della pena si prende in considerazione anche la forza dei motivi che spingono a commettere l'azione vietata dalla legge. Sarebbe necessaria tutt'altra misura per la pena se il vero fondamento di essa fosse l'espiazione, la compensazione, lo *jus talionis*. Ma il codice penale non dev'essere nient'altro che un elenco di contro-motivi alle possibili azioni delittuose; ciascuno di essi deve perciò prevalere decisamente sui motivi che spingono a compiere queste ultime, e deve prevalere in effetti tanto più, quanto più grande è il danno che scaturirebbe dall'azione che deve essere impedita, quanto più forte è la tentazione a commetterla e quanto più difficile è provare la colpevolezza di chi l'ha commessa – sempre in considerazione della giusta premessa che la volontà non è libera, ma determinabile da motivi; ché se le cose stessero altrimenti, non ci sarebbe niente da fare. – Tanto basti per la dottrina del diritto.

Nel mio scritto per il concorso sulla libertà del volere ho dimostrato (pp. 50 sgg.)<sup>21</sup> che il carattere innato è originario e immutabile e che da esso deriva il contenuto morale della condotta di vita. Su questo non c'è da discutere. Ma, per comprendere il problema in tutta la sua ampiezza, è necessario alle volte accostare strettamente i contrasti l'uno all'altro. In base a questo, si tenga dunque presente quanto incredibilmente grande sia, nell'ambito morale e in quello intellettuale, la differenza innata tra uomo e uomo. Qui nobiltà e saggezza, là malvagità e stupidità. A uno brilla negli occhi la bontà di cuore oppure ha l'impronta del genio stampata sul volto. Sulla fisionomia | disgustosa di un altro le mani della natura stessa hanno impresso, in modo inequivocabile e incancellabile, il marchio della bassezza morale e dell'ottusità intellettuale: è come se dal suo aspetto trasparisse che si dovrebbe vergognare della propria esistenza. A questo aspetto esteriore corrisponde poi effettivamente quello interiore. Non è possibile ammettere che differenze di questo genere – le quali trasformano l'intera natura dell'uomo e non possono essere eliminate con niente e che inoltre, in conflitto con le circostanze, determinano il corso della sua vita – possano esser presenti senza colpa o merito di coloro nei quali esse si presentano e siano mera opera del caso. Già da questo risulta evidente che l'uomo, in un certo senso, dev'essere l'opera di se stesso. Ora però, d'altra parte, possiamo scoprire empiricamente l'origine di quelle differenze nella costituzione dei genitori; e, in aggiunta,

<sup>21</sup> [Cfr. ZA, VI, p. 439; *Etica*, pp. 119 sgg.]

l'incontro e l'unione di questi genitori sono stati manifestamente opera di circostanze del tutto accidentali. – Ora, grazie a queste considerazioni veniamo ricondotti con forza alla differenza tra la manifestazione fenomenica e l'essenza in sé delle cose, che sola ci può fornire la soluzione di quel problema. È solo attraverso le forme del fenomeno che la cosa in sé si manifesta; ciò che da essa deriva deve dunque presentarsi pure in quelle forme, ossia anche nella concatenazione causale; conseguentemente essa ci si presenta qui come l'opera di una direzione segreta, per noi incomprensibile, delle cose, la connessione esteriore, empirica delle quali – in cui tutto ciò che accade risulta prodotto da cause, ossia determinato necessariamente e dall'esterno, mentre il suo vero principio sta all'interno dell'essere che così si manifesta – sarebbe mero strumento. Certo, la soluzione del problema qui la possiamo vedere solo molto da lontano e, meditando su di esso, cadiamo in un abisso di pensieri, che sono proprio quei «thoughts beyond the reaches of our souls» di cui parla Amleto<sup>22</sup>. Ho espresso le mie idee a proposito di questa direzione segreta delle cose, che va in effetti pensata solo simbolicamente, nel saggio *Sulla apparente intenzionalità del destino dell'individuo*, che si trova nel primo volume dei *Parerga*<sup>23</sup>.

Nel § 14 del mio scritto per il concorso sul fondamento della morale si trova una trattazione dell'egoismo secondo la sua essenza, | della quale il tentativo seguente di scoprirne la radice va considerato il supplemento. – È addirittura la natura stessa a contraddirsi, a seconda che parli dalla prospettiva del particolare o da quella dell'universale, dall'interno o dall'esterno, dal centro o dalla periferia. Ha cioè il suo centro in ogni individuo, giacché ognuno è la volontà di vivere nella sua interezza. Perciò, anche se esso è solo un insetto o un verme, la natura stessa parla in lui in questo modo: «Solamente io sono tutto in tutto<sup>24</sup>: tutto è finalizzato alla mia conservazione, il resto può pure perire, perché propriamente è niente». Così parla la natura dal punto di vista del particolare, ossia dal punto di vista dell'autocoscienza, e da ciò dipende l'egoismo di ogni essere vivente. Invece, dal punto di vista dell'universale – che è quello della coscienza

689

<sup>22</sup> [«Pensieri che vanno al di là delle nostre anime» (W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto I, scena IV; trad. it. cit., p. 52.)

<sup>23</sup> [*Parerga I*, pp. 277, 308, dove compare con il titolo *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale nel destino dell'individuo*.]

<sup>24</sup> [Cfr. Corinzi I, 15, 28: «E quando tutto gli sarà sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» («damit Gott sei alles in allen», traduce Lutero).]

delle altre cose, ossia quello del conoscere oggettivo, che per il momento prescinde dall'individuo al quale appartiene la conoscenza, – ossia dall'esterno, dalla periferia, la natura parla così: «L'individuo è niente e meno di niente. Io distruggo quotidianamente milioni di individui per gioco e per passatempo; metto il loro destino nelle mani del piú bizzarro e maligno dei miei figli, che dà loro la caccia a suo piacere. Creo ogni giorno milioni di nuovi individui senza alcuna diminuzione della mia forza produttiva, cosí come la forza di uno specchio non si esaurisce in ragione del numero di raggi di sole che riflette, uno dopo l'altro, sulla parete. L'individuo è niente». – Solo chi sia effettivamente in grado di conciliare e appianare questa manifesta contraddizione della natura ha una risposta vera alla domanda sulla caducità o eternità del suo proprio io. Ritengo di aver dato nei primi quattro capitoli di questo quarto libro di supplementi un'introduzione efficace a questa conoscenza. Quanto sopra si può del resto spiegare anche nel modo seguente. Ciascun individuo, guardando dentro di sé, riconosce nella propria essenza, che è la sua volontà, la cosa in sé, e dunque la sola realtà che è dovunque reale. Ragion per cui considera se stesso come il nocciolo e il punto centrale del mondo, e trova se stesso infinitamente importante. Se viceversa guarda verso l'esterno, allora si trova nel campo della rappresentazione, del mero fenomeno, e qui si vede come un individuo tra infiniti altri individui, e | dunque come un essere completamente insignificante, anzi del tutto caduco. Conseguentemente ogni individuo, anche quello piú insignificante, ogni io, visto dall'interno, è tutto in tutto, visto dall'esterno, viceversa, è niente, o cosí poco da esser quasi niente. La grande differenza tra quello che necessariamente ciascuno è ai suoi propri occhi e ciò che è agli occhi degli altri dipende dunque da questo, e ciò spiega anche l'egoismo che tutti rimproverano a tutti.

Come conseguenza di questo egoismo c'è l'errore fondamentale che commettiamo tutti, ossia di essere gli uni per gli altri, reciprocamente, dei non-io. Invece l'essere giusti, nobili, umanamente fraterni altro non è che la traduzione in azioni della mia metafisica. – Dire che tempo e spazio sono mere forme della nostra conoscenza e non determinazioni delle cose in sé è lo stesso che dire che la dottrina della metempsicosi – «Un giorno rinascerai come colui al quale ora fai un torto e subirai lo stesso torto» – è identica alla formula brahmanica spesso ricordata: «Tat twam asi», «Tu sei questo». – Dalla conoscenza immediata e i n t u i t i v a dell'iden-

tà metafisica di tutti gli esseri deriva, come ho mostrato piú volte, soprattutto nel § 22 dello scritto per il concorso sul fondamento della morale, ogni virtù autentica. Ne consegue che essa non è però la conseguenza di una particolare superiorità dell'intelletto; persino l'intelletto piú debole può anzi riuscire a oltrepassare il *principium individuationis*, ed è questo quello che conta davvero. Conformemente a ciò si può trovare il carattere piú eccellente unito anche a un'intelligenza debole; e, oltre a ciò, il risvegliarsi della nostra pietà non è accompagnato da alcuno sforzo dell'intelletto. Sembra piuttosto che la capacità richiesta di oltrepassare il *principium individuationis* sarebbe presente in ciascuno di noi, se non le si opponesse la nostra v o l o n t à, la quale, in forza del suo immediato, misterioso e dispotico influsso sull'intelletto, per lo piú non le consente di emergere, cosí che in ultima analisi la colpa di tutto ricade sulla v o l o n t à, com'è anche naturale che sia.

La dottrina della metempsicosi alla quale ho accennato sopra si allontana perciò dalla verità solo in quanto trasferisce nel futuro ciò che è già adesso. Essa cioè fa sí che la mia essenza profonda in se stessa esista negli altri solo dopo la mia morte, laddove, | in verità, essa vive in loro già adesso, e la morte non fa altro che togliere di mezzo l'illusione che fa sí che io me ne renda conto, allo stesso modo in cui l'esercito innumerevole delle stelle risplende sempre sopra il nostro capo, ma ci si rende visibile solo una volta che l' u n i c a stella vicina, il sole, è tramontata. Da questo punto di vista la mia esistenza individuale, sebbene, simile in questo al nostro sole, eclissi ai miei occhi tutto quanto, appare in fondo solo come un ostacolo che si frappone tra me e la conoscenza della vera estensione del mio essere. E poiché ogni individuo, nella sua conoscenza, è sottoposto a questo ostacolo, ne segue che è proprio l'individuazione ciò che mantiene nell'errore la volontà di vivere a proposito del suo proprio essere: essa è la M a y a del brahmanesimo. La morte è una confutazione di questo errore e lo toglie di mezzo. Credo che al momento di morire ci renderemo conto del fatto che era una mera illusione quella che limitava la nostra esistenza alla nostra persona. Di questa circostanza si possono persino mostrare delle tracce empiriche in molti stati affini alla morte, in ragione della soppressione della concentrazione della coscienza nel cervello; il piú considerevole di tali stati è costituito dal sonno magnetico, nel quale, quando si raggiungono i gradi piú elevati, la nostra esistenza si rende nota al di là della nostra persona e in altri esseri attraverso diversi sintomi, il piú appariscente dei quali è la

partecipazione immediata ai pensieri di un altro individuo, e infine anche attraverso la capacità di riconoscere ciò che è assente, lontano e persino futuro, ossia attraverso una sorta di onnipresenza.

Da questa identità metafisica della volontà come cosa in sé, pur nella innumerevole molteplicità delle sue manifestazioni, dipendono in generale tre fenomeni che si possono ricondurre al comune concetto di *simpatia*: 1) la *compassione*, la quale, come ho dimostrato, è la base della giustizia e dell'amore per l'umanità, della *caritas*; 2) l'*amore sessuale*, con la sua selezione caparbia, l'*amor*, il quale è la vita della specie, che fa valere la propria superiorità su quella degli individui<sup>25</sup>; 3) la *magia*, alla quale appartengono anche il magnetismo animale e le cure simpatetiche. La *simpatia* deve dunque essere definita come la manifestazione empirica dell'identità metafisica della volontà attraverso la molteplicità fisica delle sue | manifestazioni fenomeniche, con il che si rende nota una connessione del tutto diversa da quella mediata dalle forme del fenomeno e che noi comprendiamo sotto il principio di ragione.

<sup>25</sup> [Schopenhauer utilizza qui «Menschenliebe» (che ho tradotto con «amore per l'umanità», poiché il forse più corretto «filantropia» mi è parso, nel contesto, troppo debole) e «Geschlechtsliebe» (che ho tradotto con «amore sessuale».)]

## Capitolo 48<sup>1</sup>

### La dottrina della negazione della volontà di vivere

L'uomo possiede il suo essere e la sua esistenza o con la sua volontà, vale a dire con il suo consenso, oppure senza di essa; in quest'ultimo caso un'esistenza di tal fatta, amareggiata da dolori numerosi e inevitabili, sarebbe una clamorosa ingiustizia. – Gli antichi, segnatamente gli Stoici, ma anche i Peripatetici e gli Accademici, si sono affaticati inutilmente nel tentativo di dimostrare che la virtù basta a rendere la vita felice: l'esperienza protesta a gran voce contro di ciò. Ciò che propriamente stava a fondamento degli sforzi di quei filosofi, sebbene essi non se ne rendessero chiaramente conto, era il presupposto della *giustizia* della cosa: chi era innocente avrebbe dovuto anche essere affrancato dalle sofferenze e quindi essere felice. La soluzione seria e approfondita del problema si trova però nella dottrina cristiana, secondo la quale le opere non giustificano; ragion per cui un uomo, anche se abbia sempre praticato la giustizia e l'amore per il prossimo, e quindi l'*ἀγαθόν*, l'*honestum*, non è tuttavia, come sostiene Cicerone, «culpa omnis carens» (*Tusc.* V, 1)<sup>2</sup>: piuttosto «el delicto mayor del hombre es haber nacido» («la colpa più grande dell'uomo è quella d'essere nato»), come si è espresso, grazie a una conoscenza assai più profonda di quella di quei sapienti, il poeta Calderón, illuminato dal cristianesimo<sup>3</sup>. Che dunque l'uomo venga al mondo già gravato di una colpa<sup>4</sup> può apparire assurdo solo a chi lo ritenga nato in questo istante dal nulla e pensi che sia opera di un altro. In conseguenza di questa colpa, quindi,

<sup>1</sup> Questo capitolo si riferisce al § 68 del primo volume. Va anche confrontato con il capitolo 14 del secondo volume dei *Parerga*.

<sup>2</sup> [«Liberato da ogni colpa» (CICERONE, *Tusculanae disputationes*, V, 1, 4).]

<sup>3</sup> [«Il delitto maggiore dell'uomo, è d'essere nato» (P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La vita è sogno*, atto I, scena II, vv. 111-12; trad. it. con testo originale a fronte, Adelphi, Milano 1990, pp. 10-11).]

<sup>4</sup> [Non «già consapevole», come traduce *Supplementi* 1930, tomo II, p. 624, intendendo forse «colpevole» e incappando in un refuso.]

693 la quale deve essere perciò scaturita dalla sua volontà, | l'uomo, anche qualora abbia praticato tutte quelle virtù, viene giustamente lasciato in balia delle sofferenze fisiche e spirituali, e dunque non è felice. Il che segue dalla divina giustizia, della quale ho parlato nel § 63 del primo volume. Che però, come insegnano san Paolo (*Romani*, 3, 21 sgg.)<sup>5</sup>, Agostino e Lutero, le opere non possano giustificare, in quanto noi tutti siamo e rimaniamo essenzialmente peccatori, dipende da ultimo dal fatto che, poiché *operari sequitur esse*, se noi agissimo come dovremmo saremmo anche di necessità ciò che dovremmo essere. Allora però non avremmo bisogno di alcuna *redenzione* dal nostro stato attuale, di quella redenzione che non solo il cristianesimo, bensì anche il brahmanesimo e il buddismo (sotto la denominazione inglese di *final emancipation*)<sup>6</sup>, ci presentano come il fine supremo; vale a dire che non avremmo bisogno di diventare qualcosa di interamente diverso, anzi, di opposto a ciò che noi siamo; poiché però noi siamo ciò che non dovremmo essere, facciamo anche necessariamente quello che non dovremmo fare. È dunque per questo che abbiamo bisogno di una trasformazione completa della nostra mente e del nostro essere, vale a dire di una rinascita, come conseguenza della quale subentra la redenzione. Se anche la colpa si trova nell'agire, nell'*operari*, tuttavia la radice della colpa si trova nella nostra *essentia et existentia*, dato che l'*operari* deriva necessariamente da quest'ultima, come ho spiegato nello scritto per il concorso sulla libertà del volere. Ne consegue che, propriamente, il nostro unico vero peccato è il peccato originale. Ora, quest'ultimo, in effetti, la mitologia cristiana lo fa sorgere solo dopo che l'uomo già esisteva, e attribuisce inoltre a quest'ultimo, *per impossibile*, una volontà libera: tutto questo lo presenta però, appunto, come un mito. Il nocciolo e lo spirito profondi del cristianesimo sono identici a quelli del brahmanesimo e del buddismo: insegnano tutti che il genere umano, per il fatto stesso di esistere, porta in sé una grave colpa; solo che il cristianesimo, diversamente da quelle religioni più antiche, non procede qui in modo diretto

<sup>5</sup> [«Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. È non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù» (*Romani*, 3, 21-24; trad. it. in *Nuovo Testamento*, a cura di A. Merk e G. Barbaglio, con testo greco a fronte, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006<sup>6</sup>, p. 517).]

<sup>6</sup> [Redenzione ultima.]

e franco, ossia non fa derivare la colpa direttamente dall'esistenza stessa, bensì da un'azione della prima coppia di esseri umani. Il che, a ben vedere, è stato possibile solo utilizzando la finzione di un *liberum arbitrium indifferentiae*<sup>7</sup>, ed è stato necessario solo in ragione del dogma fondamentale del giudaismo, sul quale questa dottrina ha dovuto essere innestata. Poiché, secondo verità, l'origine dell'uomo stesso è appunto un | atto della sua libera volontà e fa di conseguenza tutt'uno con l'essere nel peccato, sí che il peccato originale, del quale tutti gli altri peccati sono una conseguenza, ha fatto la sua comparsa già con l'*essentia* e l'*existentia* dell'uomo, mentre il dogma fondamentale del giudaismo non ammetteva una lettura di questo genere. Agostino, nei suoi libri *De libero arbitrio*<sup>8</sup>, ha insegnato che l'uomo era stato innocente e aveva posseduto una volontà libera solo come Adamo prima del peccato originale, ma che, una volta commesso quest'ultimo, era rimasto intrappolato dalla necessità di peccare. – La legge, ó νόμος, esige sempre, nel senso biblico, che noi mutiamo il nostro modo di agire mantenendo tuttavia immodificato il nostro essere. Poiché però questo è impossibile, ecco che Paolo dice che nessuno è giustificato dinanzi alla legge: solamente la rinascita in Cristo, che si realizza per effetto della Grazia e in forza della quale sorge un uomo nuovo e quello viene eliminato (vale a dire per effetto di una trasformazione radicale del nostro animo), può farci passare dalla condizione di inclinazione al peccato a quella di libertà e redenzione. Questa è la mitologia cristiana per quel che concerne l'etica. È chiaro però che il teismo giudaico, sul quale essa venne innestata, ha dovuto ricevere delle aggiunte davvero bizzarre per potersi adattare a questo mito: in tale situazione la favola della caduta nel peccato ha offerto l'unico punto che consentisse l'innesto sull'antico tronco indiano. Dipende appunto da questa difficoltà, superata in modo forzato, che i misteri cristiani abbiano un aspetto così bizzarro che ripugna all'intelligenza comune e che rende così difficile il proselitismo; è a causa di ciò, per l'incapacità di comprenderne il senso profondo, che il pelagianesimo o il razionalismo di oggi si ribellano ad essi e cercano di cassarli per via esegetica, riconducendo però in questo modo il cristianesimo al giudaismo.

Parliamo però senza fare ricorso ai miti: sino a che la nostra vo-

<sup>7</sup> [Libero arbitrio.]

<sup>8</sup> [Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, trad. it., con testo latino a fronte, *Il libero arbitrio*, in ID., *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano 2006, pp. 871-959).]



lontà rimane la stessa, il nostro mondo non può essere diverso da com'è. È vero che tutti quanti desiderano essere liberati dalla condizione di sofferenza e dalla morte: vorrebbero, come si suol dire, giungere alla beatitudine eterna, entrare nel regno dei cieli; non vogliono però camminare con le proprie gambe, ma preferiscono esserci portati dal corso della natura. Solo che questo è impossibile, giacché la natura è solo l'immagine, l'ombra della nostra volontà<sup>9</sup>. Essa perciò, in verità, non ci lascerà mai cadere e diventare niente, ma nemmeno ci potrà portare in nessun posto che non sia sempre e solo di nuovo all'interno | della natura stessa. Quanto penoso sia, tuttavia, esistere come una parte della natura, ciascuno lo sperimenta con il suo proprio vivere e il suo proprio morire. Ne consegue che sicuramente l'esistenza dev'essere considerata come un'aberrazione, far ritorno dalla quale è redenzione: questo carattere essa ce l'ha sempre. In questo senso essa viene quindi concepita dalle antiche religioni indiane e anche, sia pure con un giro di parole, dal cristianesimo autentico e originario; persino l'ebraismo stesso contiene, quanto meno nel peccato originale (questa sua *redeeming feature*<sup>10</sup>) il germe di questa concezione. Solo il paganesimo greco e l'islam sono totalmente ottimistici; è per questo che nel primo la tendenza contrapposta ha dovuto almeno trovare sfogo nella tragedia, mentre nell'islam – che, com'è la più giovane, è anche la peggiore di tutte le religioni – essa si presenta nella forma del *sufismo*<sup>11</sup>, questa bellissima manifestazione il cui spirito e la cui origine sono inequivocabilmente indiani e che esiste già da oltre mille anni. Quale scopo della nostra esistenza non si può indicare altro se non il riconoscere che sarebbe meglio che noi non esistessimo affatto. Questa però è la più importante delle verità e deve perciò essere enunciata, per quanto contrasti fortemente con l'attuale modo europeo di pensare: essa è invece comunque, oggi come tremila anni fa, la verità fondamentale maggiormente riconosciuta in tutta l'Asia non islamizzata.

Se ora noi consideriamo in modo oggettivo la volontà di vivere

<sup>9</sup> [Supplementi 1930, tomo II, p. 626, omette l'ultima parte della frase.]

<sup>10</sup> [Il particolare che lo salva.]

<sup>11</sup> [Il sufismo è una forma della mistica islamica che si diffuse a partire dalla metà del VII secolo, ispirando una parte notevole della letteratura araba e persiana. Il nome deriva dal *suf*, l'abito di lana che indossavano gli appartenenti a queste comunità religiose. Cfr., per un primo sguardo anche bibliografico, il *Dizionario del Corano*, a cura di M. A. Amir-Moezzi, ed. it. a cura di I. Zilio-Grandi, Mondadori, Milano 2007 (in particolare le pp. 528-32, 580-85, 723-24). Più ampiamente cfr. A. SCHIMMEL, *Sufismo. Introduzione alla mistica islamica*, Morcelliana, Brescia 2001; A. SCARABEL, *Il sufismo. Storia e dottrina*, Carocci, Roma 2007.]

nella sua interezza, allora, in conformità a quel che abbiamo detto, ce la dobbiamo raffigurare come vittima di una *illusione*, il recedere dalla quale, ossia il rinnegare tutto ciò a cui essa tende attualmente, è quello che le religioni indicano come negazione di sé, *abnegatio sui ipsius*<sup>12</sup>: giacché il Sé autentico è la volontà di vivere. Le virtù morali, ossia la giustizia e l'amore per il prossimo – dato che, come ho mostrato, se sono pure scaturiscono dal fatto che la volontà di vivere, guardando al di là del *principium individuationis*, riconosce se stessa in tutte le proprie manifestazioni fenomeniche – sono conseguentemente innanzitutto un segno, un sintomo del fatto che la volontà che si manifesta non è più così strettamente irretita in quella illusione, ma che sta invece sopraggiungendo il disinganno; così che, utilizzando una metafora, si potrebbe dire che essa sta già battendo le ali per volarsene via. Viceversa, l'ingiustizia, la malvagità, la crudeltà sono segni della situazione opposta, ossia | del più profondo irretimento in quell'illusione. Oltre a ciò, però, quelle virtù morali sono un mezzo per favorire la negazione di sé e, di conseguenza, la negazione della volontà di vivere. Infatti la vera onestà, l'incrollabile giustizia, questa prima e importantissima virtù cardinale, è un compito così gravoso che chi la professa in modo incondizionato e dal profondo del cuore deve fare sacrifici tali che ben presto tolgono alla vita la dolcezza necessaria a goderne, con il che distolgono da essa la volontà e conducono perciò alla rassegnazione. Sono per l'appunto i sacrifici che essa costa a rendere l'onestà così degna di rispetto: nelle piccole cose non la si ammira. La sua essenza consiste propriamente nel fatto che chi è giusto non scarica sugli altri, con l'astuzia o con la forza, i pesi e le sofferenze che la vita porta con sé, come fa invece chi è ingiusto, ma porta invece da sé quel che gli tocca in sorte, ragion per cui gli accade di caricarsi senza sconti di tutto intero il male che opprime la vita umana. La giustizia diventa in questo modo un mezzo per favorire la negazione della volontà di vivere, in quanto la miseria e la sofferenza, che sono la vera destinazione della vita umana, ne sono una conseguenza, e inducono perciò alla rassegnazione. Ancora più rapidamente, comunque, conduce allo stesso risultato e va ancora più in là la virtù dell'amore per il prossimo, la *caritas*, giacché grazie ad essa ci si

<sup>12</sup> [«Negazione di se stesso». Cfr. Matteo, 16, 24: «Allora Gesù disse ai suoi discepoli: «Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (La Bibbia concordata. Nuovo Testamento cit., p. 49).]

spinge sino a farsi carico delle sofferenze toccate originariamente agli altri, assimilando perciò di essi una parte maggiore di quella che, secondo il corso normale delle cose, toccherebbe al singolo individuo che ciascuno di noi è. Chi è animato da questa virtù ha riconosciuto la sua propria essenza in ogni altro individuo. In questo modo egli identifica adesso la sua propria sorte con quella dell'umanità in generale, anche se si tratta però di una sorte dura: la sorte del pensare, del soffrire e del morire. Chi dunque, avendo rinunciato a ogni casuale vantaggio, non vuole per se stesso altra sorte che non sia quella dell'umanità in generale, non potrà volere più a lungo nemmeno quest'ultima: l'attaccamento alla vita e ai suoi piaceri deve ora farsi rapidamente da parte e far posto a una rinuncia generalizzata: con il che ecco farsi innanzi la negazione della volontà. Ora, poiché, conformemente a ciò, la pratica più perfetta delle virtù morali porta già con sé indigenza, privazioni e sofferenze personali di ogni genere, molti ritengono, e forse a ragione, | che l'ascesi nel senso più stretto – ossia la rinuncia a qualsiasi proprietà, la ricerca intenzionale di ciò che è spiacevole e ripugnante, l'infliggersi sofferenze, il digiuno, il cilicio e la mortificazione della carne – sia qualcosa di superfluo. La giustizia stessa è il cilicio che infligge pene continue a colui che la pratica, e l'amore per il prossimo, che ci priva del necessario, è un digiuno permanente<sup>13</sup>. Proprio per questo il buddismo è libero da quell'ascesi severa ed eccessiva che svolge un ruolo così rilevante nel brahmanesimo, ossia dall'infliggersi consapevolmente delle sofferenze. Il buddismo si limita al celibato, alla povertà volontaria, all'umiltà e all'obbedienza dei monaci e all'astenersi dal nutrirsi di animali, come anche da ogni mondanità. Poiché inoltre la meta alla quale conducono le virtù morali è quella che è stata qui dimostrata, allora la filosofia dei *Veda*<sup>14</sup> ha ragione a dire che, una volta che abbiano fatto la loro comparsa la vera conoscenza e, a seguito di essa, la completa rassegnazione, ossia una volta che si sia

<sup>13</sup> Se si vuole invece ammettere il valore dell'ascesi, allora è necessario integrare la presentazione, che ho fornito nel mio saggio per il concorso sul fondamento della morale, dei momenti ultimi dell'agire umano – ossia 1) il proprio bene; 2) il male altrui; 3) il bene altrui – aggiungendo qui ancora un quarto movente: il proprio male; cosa che osservo qui incidentalmente unicamente nell'interesse della coerenza sistematica del discorso. In quella sede, infatti, ho dovuto passare sotto silenzio questo quarto movente, dato che la domanda alla quale rispondere ai fini del concorso andava nel senso dell'etica filosofica vigente nell'Europa protestante.

<sup>14</sup> Si veda F. H. H. WINDISCHMANN, *Sancara, sive de Theologumenis Vedanticorum* [Habicht, Bonn 1833], pp. 116, 117 e 121-23; si veda anche *Oupnek'hat*, Levrault, Paris 1801, vol. I, pp. 340, 356, 360.

verificata la rinascita, allora la moralità o l'immoralità della condotta precedente diventano qualcosa di indifferente<sup>15</sup>; i Veda si servono qui ancora di un detto spessissimo citato dai brahmani: «Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, eiusque opera evanescent, viso supremo illo» (*Sancara, sloca* 32)<sup>16</sup>. Ora, per quanto questo modo di vedere possa non essere gradito a molti, per i quali un premio in cielo o una punizione all'inferno costituiscono una spiegazione molto più soddisfacente del significato etico dell'agire umano, come nel caso del buon Windischmann<sup>17</sup> il quale, esponendola, disapprova quella dottrina, pure, chi è in grado di andare al fondo delle cose troverà che essa finisce per coincidere | da ultimo con quella dottrina cristiana, difesa principalmente da Lutero, secondo la quale a rendere beati sono non le opere, bensì solo la fede ottenuta per effetto della grazia, e noi perciò non potremo mai essere giustificati grazie alle nostre opere, bensì solo ottenere la remissione dei nostri peccati grazie ai meriti dell'Intercessore. È peraltro facile vedere che, senza questi assunti, il cristianesimo dovrebbe stabilire un numero infinito di punizioni per tutti e il brahmanesimo per tutti un numero infinito di rinascite, il che significa che in entrambi in casi non si giungerebbe ad alcuna redenzione. Le opere del peccato e le loro conseguenze debbono essere cancellate e annullate una volta per tutte, vuoi per l'intervento di una grazia esterna, vuoi perché si produce in noi una conoscenza migliore; diversamente il mondo non avrebbe alcuna salvezza in cui sperare; dopo, però, esse diventano indifferenti. Questo è anche il significato della *μετάνοια και ἄφεσις ἁμαρτιῶν*<sup>18</sup>, l'annuncio della quale Cristo, già risorto, ha imposto ai suoi apostoli come sostanza della loro missione (Luca, 24.47)<sup>19</sup>. Le virtù morali non sono, appunto, il fine ultimo, ma solo un gradino per giungere ad esso. Nella mitologia cristiana questo gradino viene indicato attraverso il cibarsi dall'albero della conoscenza del bene e del male, un atto con il quale la responsabilità morale fa la sua comparsa contemporaneamente al peccato originale. Quest'ultimo, in verità, è l'affermazione della volontà di vivere; la nega-

<sup>15</sup> [Non di «differente», come si legge in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 628.]

<sup>16</sup> [«Si spezza il nodo del cuore, si sciolgono tutti i dubbi, si dissolvono tutte le azioni» (*Upaniṣad*, trad. it. cit., p. 377).]

<sup>17</sup> [L'orientalista Friedrich Heinrich Hugo Windischmann (1811-61).]

<sup>18</sup> [Della penitenza e della remissione dei peccati.]

<sup>19</sup> [«E nel suo nome sarebbe predicata la penitenza e la remissione dei peccati a tutte le genti, cominciando da Gerusalemme» (*La Bibbia concordata. Nuovo Testamento* cit., p. 230).]

zione di essa, viceversa, che fa seguito allo schiudersi di una conoscenza migliore, è la redenzione. Tra l'uno e l'altra si trova dunque ciò che è morale: esso accompagna l'uomo come un lume nel suo cammino dall'affermazione alla negazione della volontà, o, detto in modo mitologico, dal presentarsi del peccato originale sino alla redenzione a opera della fede nella mediazione del Dio incarnato (*Avatars*)<sup>20</sup>; o, secondo la dottrina dei *Veda*, attraverso tutte le rinascite, che sono conseguenza delle opere compiute volta per volta, sino a quando non si produca la retta conoscenza e, con essa, la redenzione (*final emancipation*), *Moksa*<sup>21</sup>, vale a dire il ricongiungimento con il *Brahman*. I buddisti però, con grande onestà, indicano la cosa in modo meramente negativo, con *nirvana*, che è la negazione di questo mondo, o del *samsara*<sup>22</sup>. Quando il *nirvana* viene definito come il nulla, questo vuole solo dire che il *samsara* non contiene alcun elemento che possa essere utile alla definizione o alla costruzione del *nirvana*. Proprio per questo i *Jaina*, i quali differiscono dai buddisti | solo nel nome<sup>23</sup>, chiamano i brahmani seguaci dei *Veda* «sabdapramanas»<sup>24</sup>, un nomignolo che sta a indicare che costoro credono per sentito dire<sup>25</sup> a ciò che non si può né sapere né dimostrare (*Asiatic researches*, vol. VI, p. 474).

Se molti filosofi antichi, come Orfeo, i Pitagorici, Platone (per esempio nel *Fedone*, pp. 151, 183 sgg. Bip., e vedi anche Clemens Alexandrinus, *Stromata*, III, pp. 400 sgg.), proprio come l'apostolo Paolo, si lamentano dell'unione dell'anima con il corpo e desiderano esserne liberati, noi siamo in grado di comprendere l'autentico e vero senso di questo lamento, in quanto, nel secondo libro, abbiamo riconosciuto che il corpo è la volontà stessa, intuita oggettivamente come fenomeno spaziale.

Nell'ora della morte si decide se l'uomo deve ricadere nel grembo della natura o se invece non appartiene più ad essa, bensì [...]:

<sup>20</sup> [*Avatara* è «la discesa di Dio nell'uomo» (RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana* cit., vol. I, p. 554), l'incarnazione del divino (cfr. *ibid.*, p. 570), la manifestazione dell'«unico principio» (*ibid.*, p. 611).]

<sup>21</sup> [*Moksa* indica la liberazione dalla schiavitù dei sensi e del finito.]

<sup>22</sup> [*Samsara* indica il ciclo delle rinascite; *nirvana*, come scrive Schopenhauer stesso, la negazione del mondo e la liberazione dalla sofferenza.]

<sup>23</sup> [Tale è la vicinanza tra gli uni e gli altri «che a volte si è propensi a credere che il Buddismo e il Jainismo non siano due scuole distinte e che il Jainismo non sia altro che una derivazione del Buddismo» (RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana* cit., vol. I, p. 282).]

<sup>24</sup> [*Sabdapramana* è l'autorità dei *Veda*, l'assoluto che si fa parola.]

<sup>25</sup> [Non «per sentire dire», come si legge in *Supplementi* 1930 (tomo II, p. 630).]

non abbiamo immagine, concetto, parola capaci di esprimere questa antitesi, proprio perché immagini, concetti e parole sono presi tutti dall'oggettivazione della volontà, ragion per cui appartengono ad essa e, conseguentemente, non possono in alcun modo esprimere l'assoluto contrario della volontà, che resta perciò per noi una pura negazione. A ogni modo, la morte dell'individuo è la domanda che ogni volta, instancabilmente, la natura ripete alla volontà di vivere: «Ne hai abbastanza? Te ne vuoi andare da me?» È perché questa domanda possa essere posta abbastanza spesso che la vita individuale è così breve. In questo senso sono pensate le cerimonie, le preghiere e le esortazioni dei brahmani al momento della morte, così come le si trova conservate in diversi passi delle *Upaniṣad*, come pure la premura con la quale la religione cristiana si preoccupa che l'ora della morte sia impiegata in modo opportuno, ossia con i buoni consigli, la confessione, la comunione e l'estrema unzione; il che spiega anche quelle preghiere cristiane che chiedono ci venga risparmiata una fine improvvisa. Il fatto che oggi molti si augurino invece proprio una fine del genere dimostra appunto solo che costoro non si trovano più nella prospettiva cristiana, che è quella della rinuncia alla volontà di vivere, bensì su quello dell'affermazione di essa, che è la prospettiva pagana.

Ma meno di tutti avrà timore che la morte lo faccia diventare niente chi abbia riconosciuto di essere già adesso niente e quindi non prenda più in alcun modo parte alla propria manifestazione fenomenica individuale, in quanto in lui la conoscenza ha in certo qual modo | bruciato e consumato la volontà, così che in lui non resta più alcuna volontà, ossia alcuna brama di un'esistenza individuale.

È vero che l'individualità inerisce anzitutto all'intelletto il quale, rispecchiando il fenomeno, al fenomeno, il quale ha come forma il *principium individuationis*, appartiene. Ma essa inerisce anche alla volontà, in quanto il carattere è individuale: anch'esso però viene soppresso con la negazione della volontà. L'individualità inerisce dunque alla volontà solo nella sua affermazione, non però nella sua negazione. Già la santità, che è connessa a ogni azione puramente morale, dipende dal fatto che un'azione di questo genere scaturisce in ultima analisi dalla conoscenza immediata dell'identità numerica dell'essenza profonda di tutto ciò che vive<sup>26</sup>. Questa identità, però, è presente propriamente solo nello stato di negazione

<sup>26</sup> Cfr. *I due problemi fondamentali dell'etica*, p. 274. [Si tratta del § 22 dello scritto su *Il fondamento della morale*: cfr. ZA, VI, p. 664; *Etica*, p. 352.]

della volontà (*nirvana*), dato che la sua affermazione (*samsara*) ha come forma la sua manifestazione fenomenica nella molteplicità. Affermazione della volontà di vivere, mondo fenomenico, diversità di tutti gli esseri, individualità, egoismo, odio, malvagità scaturiscono tutti da una sola radice; e così pure, dall'altro lato, mondo della cosa in sé, identità di tutti gli esseri, giustizia, amore per il prossimo, negazione della volontà di vivere. Ora, se, come ho dimostrato a sufficienza, le virtù morali si producono già con l'accorgersi di quella identità di tutti gli esseri, e se però questa identità non si trova nel fenomeno, bensì nella cosa in sé, nella radice di tutti gli esseri, ne segue che l'azione virtuosa è un passaggio momentaneo attraverso un punto, il definitivo ritorno al quale è costituito dalla negazione della volontà di vivere.

Una conseguenza di quel che si è detto è che non abbiamo nessuna ragione di supporre che si diano intelligenze ancora più perfette di quella umana. Poiché vediamo che già quella umana è sufficiente a fornire alla volontà quella conoscenza in forza della quale essa rinnega e sopprime se stessa; con il che viene tolta di mezzo anche l'individualità e, conseguentemente, l'intelligenza, la quale è un mero strumento di natura individuale, e dunque animale. Questo ci apparirà meno sgradevole se riflettiamo sul fatto che persino le intelligenze più perfette possibili, che volessimo assumere qui a puro | scopo sperimentale, non le potremmo comunque supporre come sussistenti per un tempo infinito, in quanto anche quel tempo sarebbe pur sempre troppo povero per offrire loro oggetti sempre nuovi e degni del loro interesse. Poiché insomma l'essenza di tutte le cose è in fondo una sola, qualsiasi conoscenza di essa è necessariamente tautologica: ora, una volta che fosse stata compresa – e, nel caso di quelle intelligenze perfettissime, verrebbe compresa in fretta – che altro rimarrebbe loro oltre alla mera ripetizione per un tempo infinito e alla noia che ne conseguirebbe? Anche per questo verso, dunque, ci viene confermato che lo scopo di ogni intelligenza può essere solo la reazione a una volontà: poiché però ogni volere è errore, l'opera ultima dell'intelligenza sarà dunque costituita dalla soppressione del volere, che essa aveva sinora servito perseguendo i suoi fini. Anche l'intelligenza più perfetta possibile può essere di conseguenza solo un grado di passaggio verso ciò che nessuna conoscenza sarà mai in grado di raggiungere; anzi, un'intelligenza di tal fatta può occupare solo il posto dell'attimo in cui si realizza una perfetta comprensione.

In accordo con tutte queste considerazioni e con l'origine, di-

mostrata nel secondo libro, della conoscenza dalla volontà, che essa, in quanto si pone al servizio dei suoi scopi, rispecchia proprio per questo nella sua affermazione, mentre la salvezza vera si trova nella sua negazione, vediamo che tutte le religioni, nel punto più alto della loro maturazione, sfociano nella mistica e nei misteri, vale a dire nell'oscurità e nell'occulto, i quali propriamente alludono a una macchia vuota per la conoscenza, ossia al punto nel quale ogni conoscenza necessariamente viene meno; è per questo che tale punto può essere espresso per il pensiero per mezzo di negazioni, per l'intuizione sensibile, invece, per mezzo di segni simbolici, nei templi per mezzo dell'oscurità e del silenzio, nel brahmanesimo addirittura per mezzo dell'esigenza di sospensione di ogni pensare e di ogni intuire, allo scopo di favorire la concentrazione più profonda nel proprio io, con la pronuncia mentale del misterioso *oum*<sup>27</sup>. – Mistica, nell'accezione più ampia del termine, | è qualsiasi guida al coglimento immediato di ciò a cui non giungono né l'intuizione né il concetto, né dunque, in generale, alcuna conoscenza. Il mistico e il filosofo si trovano dunque contrapposti, per il fatto che quello incomincia dall'interiorità, questo dall'esteriorità. Il mistico prende dunque le mosse dalla sua esperienza interiore, positiva, individuale, nella quale egli si ritrova come l'essere eterno, unico, eccetera. Nulla di questo è però comunicabile, se non appunto le sue affermazioni, alle quali bisogna credere sulla parola: il mistico, di conseguenza, non è in grado di persuadere. Il filosofo, viceversa, prende le mosse da ciò che è comune a tutti, dal fenomeno oggettivo che sta sotto gli occhi di tutti, e dai fatti dell'autocoscienza così come si trovano in ciascuno. Il suo metodo è perciò quello di riflettere su tutto questo e combinare i dati offerti dalla riflessione: ragion per cui il filosofo è in grado

<sup>27</sup> Se teniamo presente questa essenziale immanenza della nostra e di ogni conoscenza, che deriva dal fatto che la conoscenza è un che di secondario, prodottosi unicamente per servire agli scopi della volontà – ecco che riusciamo a spiegare perché tutti i mistici di tutte le religioni giungono da ultimo a una sorta di estasi, nella quale ogni e qualsiasi forma di conoscenza, con tutta la sua forma fondamentale dell'oggetto e del soggetto, cessa del tutto, e solo in questa condizione, che si trova al di là di ogni conoscenza, assicurano di avere raggiunto il loro fine supremo, in quanto sarebbero giunti là dove non ci sono più né il soggetto né l'oggetto, là quindi dove non si dà alcun genere di conoscenza, proprio perché non si dà più alcuna volontà, servire la quale è la destinazione unica della nostra conoscenza. Chi abbia compreso tutto questo non troverà più così smisuratamente folle che i faticosi stiano seduti e, guardandosi la punta del naso, cerchino di bandire ogni attività pensante e ogni attività rappresentativa, e che diversi passi delle *Upaniṣad* forniscano una guida per sprofondarsi nell'intimità più profonda di se stessi, dove il soggetto e l'oggetto e ogni conoscenza vengono meno, pronunciando nel silenzio della propria interiorità il misterioso *oum*. [La nota non è presente in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 632.]

di persuadere. Egli deve perciò guardarsi dall'incappare nel modo di procedere dei mistici e dal volere per esempio far balenare, per mezzo dell'affermazione della possibilità di intuizioni intellettuali o di pretese percezioni immediate della ragione, il miraggio di una conoscenza positiva di ciò che, eternamente inaccessibile a ogni conoscenza, può essere tutt'al più indicato per mezzo di una negazione. Il valore e la dignità della filosofia consistono nel fatto che essa disdegna tutte le ipotesi che non possono essere fondate e ammette tra i propri dati solo ciò che si può dimostrare con sicurezza nel mondo esterno intuitivamente dato, nelle forme costitutive del nostro intelletto necessarie per concepirlo, e nella coscienza, a tutti comune, del proprio io. Per questa ragione la filosofia deve rimanere una cosmologia e non può diventare teologia. Essa deve | limitarsi a mettere a tema il mondo: esprimere da ogni punto di vista che cosa esso sia, che cosa esso sia nella sua interiorità più profonda, è tutto ciò che essa può fare onestamente. – Ora, a questa sua caratteristica corrisponde il fatto che la mia dottrina, una volta giunta al suo punto culminante, assume un carattere *negativo*, ossia si conclude con una negazione. Essa qui può infatti parlare solo di ciò che viene negato, di ciò che viene tolto; ciò che però in compenso se ne guadagna, ciò che si comprende, essa è costretta a indicarlo (alla fine del quarto libro) come nulla, e a mo' di consolazione può solamente aggiungere che si tratta di un nulla solo relativo, non di un nulla assoluto. Giacché, se qualcosa è nulla di tutto ciò che conosciamo, allora per noi essa è certamente nulla in generale. Di qui tuttavia non segue ancora che questo qualcosa sia nulla in assoluto, ossia che debba essere nulla anche da ogni possibile punto di vista e in ogni possibile senso; significa invece solo che noi siamo limitati a una conoscenza completamente negativa di esso, il che può benissimo dipendere dalla limitatezza del nostro punto di vista. – Ebbene, è proprio qui che il mistico procede in modo positivo, sí che da qui in avanti non rimane nient'altro che il misticismo. A ogni modo, chi desidera questa sorta di integrazione della conoscenza negativa (è solamente fino ad essa che la filosofia può guidarlo) ne troverà le espressioni più belle e più ricche nell'*Oupnek'hat*, e poi nelle *Enneadi* di Plotino, in *Scoto Eriugena*, a tratti in *Jakob Böhme*, e soprattutto nella meravigliosa opera della Guyon, *Les torrents*<sup>28</sup>, e in *Angelus Silesius*, infine

<sup>28</sup> [Si tratta di *Torrents spirituels*, un'opera che la Guyon scrisse intorno al 1682 e che

ancora nella poesia dei Sufi, della quale Tholuck ci ha regalato una raccolta in traduzione latina e un'altra in traduzione tedesca<sup>29</sup>, e anche in molte altre opere. I Sufi sono gli gnostici dell'islam; per questo Sadi<sup>30</sup> li indica con una parola che può essere tradotta con «assennati». Il teismo, misurato in base alla capacità della massa, colloca la fonte originaria dell'esistenza al di fuori di noi, come un oggetto; tutte le mistiche, e così anche il sufismo, la fanno rientrare a poco a poco, attraverso i diversi gradi di iniziazione, dentro di noi, come soggetto, e l'adepto riconosce da ultimo, con meraviglia e con gioia, che quella fonte originaria è egli stesso. Questo processo, comune a ogni mistica, lo troviamo non solo espresso da Meister Eckhart, il padre della mistica tedesca, nella forma di un precetto per l'asceta giunto al termine del proprio cammino, «di non cercare Dio al di fuori di se stesso (Eckhart, *Opere*, a cura di Pfeiffer, vol. I, p. 626)<sup>31</sup>, bensì anche raffigurato in modo estremamente ingenuo dal fatto che la figlia spirituale di Eckhart<sup>32</sup>, dopo avere sperimentato in se stessa quella trasformazione, va a trovarlo per esclamare esultando: «Signore, gioite insieme a me, sono diventata Dio!» (*ibid.*, p. 465). Precisamente in modo conforme a questo spirito, anche la mistica dei Sufi si manifesta costantemente soprattutto come un estasiarsi nella coscienza che si è il nocciolo del mondo e la fonte di ogni esistenza, alla quale tutto fa ritorno. È vero che qui ci si imbatte spesso anche nell'esortazione a rinunciare a ogni volere, l'unica via attraverso la quale è possibile liberarsi dall'esistenza individuale e dalle sue sofferenze, ma si tratta di una richiesta subordinata e presentata come qualcosa di semplice. Nella mistica degli Indú, viceversa, quest'ultimo aspetto ha un rilievo maggiore, e nella mistica cristiana è as-

fu pubblicata nel 1704 in *Le Opuscules spirituels de Madame J. M. B. de La Mothe Guyon*, a cura di P. Poiret, Jean de la Pierre, Cologne 1704. Schopenhauer leggeva l'opera in *Les opuscules spirituel*, nuova edizione corretta e considerevolmente aumentata, Libraires Associés, Paris 1790 (cfr. HN, V, n. 669, p. 213). Cfr. oggi MADAME GUYON, *Les torrents et Commentaire au Cantique des cantiques de Salomon*, texte établi, présenté et annoté par C. Morali, Millon, Grenoble 1992.]

<sup>29</sup> [Cfr. F. A. G. THOLUCK, *Blütensammlung aus der Morgenländischen Mystik* («Antologia della mistica orientale»), Dümler, Berlin 1825; e ID., *Sufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica* («Sufismo o Teosofia panteistica dei Persiani»), Dümler, Berlin 1821.]

<sup>30</sup> [Il poeta persiano Moslicheddin Sadi (1184-1292).]

<sup>31</sup> [Cfr. MEISTER ECKHART, *Werke*, a cura di F. Pfeiffer, Göschen, Leipzig 1857, vol. I, p. 626.]

<sup>32</sup> [Si tratta di sorella Katrei, la figlia spirituale del grande mistico tedesco. Cfr. PSEUDO MEISTER ECKHART, *Diventare Dio: l'insegnamento di sorella Katrei*, a cura di M. Vanni, Adelphi, Milano 2006.]

solutamente predominante, tanto che quella coscienza panteistica che è essenziale in ogni mistica svolge un ruolo solo secondario come unione con Dio in conseguenza della rinuncia a ogni volere. In modo conforme a queste diverse concezioni, la mistica maomettana ha un carattere assai sereno<sup>33</sup>, quella cristiana ne ha uno tenebroso e doloroso, quella degli Indú, che è superiore a entrambe, mantiene anche per questo aspetto la via di mezzo.

Il quietismo, vale a dire la rinuncia a ogni volere, l'ascesi, vale a dire la deliberata mortificazione della volontà propria, e il misticismo, vale a dire la coscienza dell'identità della nostra propria volontà con quella di tutte le altre cose o con il nocciolo del mondo, sono tra loro legati in modo molto puntuale; così che chi professa uno di essi verrà a poco a poco guidato, persino contro le proprie intenzioni, a adottare anche gli altri due. – Niente può risultare più sorprendente della concordanza reciproca tra gli scrittori che hanno sostenuto queste dottrine, a dispetto della grandissima diversità dell'epoca e del luogo in cui sono vissuti e delle religioni che hanno professato; una concordanza accompagnata dalla sicurezza incrollabile e dalla convinzione profonda con cui essi presentano la consistenza della loro esperienza interiore. Costoro non costituiscono affatto una *s e t t a* che mantiene, difende e diffonde un dogma teoreticamente prediletto e adottato una volta per tutte; piuttosto essi per lo più non fanno l'uno dell'altro; anzi, i mistici, i quietisti e gli asceti indiani, cristiani, maomettani sono eterogenei in tutto, eccezion fatta per il senso profondo e per lo spirito delle loro dottrine. Un esempio estremamente calzante di questo fatto ce lo offre il confronto dei *Torrents* della Guyon con la dottrina dei *Veda*, soprattutto con quel passo dell'*Oupnek'hat*, vol. I, p. 63, che ha lo stesso contenuto di quello scritto francese, presentato in modo estremamente riassuntivo ma fedele e persino utilizzando le stesse immagini, e che pure non poteva in alcun modo essere noto, nel 1860, alla signora di Guyon. Nei capitoli 2 e 3 della *Teologia tedesca* (unica edizione non mutila, Stoccarda 1851)<sup>34</sup> viene detto che tanto la caduta del diavolo quanto quella di Adamo sarebbero dipese dall'essersi attribuiti, sia l'uno che l'altro, l'«io» e il «me», il «mio» e l'«a me»; e a p. 69 si dice: «Nel vero amore non restano

<sup>33</sup> [Non «severo», come traduce *Supplementi* 1930, tomo II, p. 634.]

<sup>34</sup> [La *Deutsche Theologie* è opera mistica di un anonimo domenicano della seconda metà del XIV secolo. La pubblicò per la prima volta Lutero tra il 1516 e il 1518. Scrivendo l'11 marzo del 1862 a Julius Frauenstädt, Schopenhauer rileva come la *Teologia tedesca* abbia una «concordanza meravigliosa» con la sua filosofia (GB, p. 277).]

né «io» né «me», né «mio» né «a me», né «tu» né «tuo», né niente di simile». In modo analogo nel *Kural*, che Graul ha tradotto dal talmudico, si dice a p. 8: «La passione del «mio», rivolta verso l'esterno, e quella dell'«io», rivolta verso l'interno, cessano»<sup>35</sup> (cfr. il versetto 346). E nel *Manual of Buddhism* di Spence Hardy<sup>36</sup>, a p. 258, Buddha parla così: «I miei discepoli respingono il pensiero «questo sono io», o «questo è mio»». In generale, se si prescinde dalle forme che sono prodotte dalle circostanze esterne e si va al fondo delle cose, si troverà che Sakyamuni e Meister Eckhart insegnano la stessa cosa, solo che il primo ha potuto esprimere i propri pensieri schiettamente, mentre il secondo è stato costretto a far loro indossare la veste della mitologia cristiana e a adattare ad essa il proprio modo di esprimersi. Egli però in questo si spinge così avanti che in lui la mitologia cristiana è oramai quasi solo un linguaggio simbolico, pressappoco come lo era quella ellenica per i Neoplatonici: egli la utilizza sempre in modo allegorico. Dallo stesso punto di vista è degno di nota il fatto che il passaggio di san Francesco da una condizione agiata a quella del mendicante è del tutto simile al passo ancora più grande compiuto dal Buddha Sakyamuni, il quale da principe divenne mendicante; e che, conseguentemente, la vita di san Francesco, come anche l'ordine da lui fondato, fu precisamente solo una sorta di saniasitismo<sup>37</sup>. Anzi, merita di essere ricordato ancora che la sua affinità con lo spirito indiano si manifesta anche nel suo grande amore nei confronti degli animali e nel fatto che stava spesso in loro compagnia chiamandoli sempre suoi fratelli e sorelle; e anche il suo bel *Cantico*, con la lode al sole, alla luna, alle stelle, al vento, all'acqua, al fuoco, alla terra, dimostra il suo innato spirito indiano<sup>38</sup>.

Persino i quietisti cristiani hanno avuto spesso scarsa o nessuna conoscenza l'uno dell'altro, come per esempio nel caso di Molinos<sup>39</sup> e della Guyon per Taulero e della *Teologia tedesca* oppure di

<sup>35</sup> [Cfr. *Der Kural. Ein gnomischen Gedicht über die drei Strebeziele des Menschen* («Un poema gnomico sui tre fini dell'uomo»), traduzione e commento di K. Graul, Dörffling & Franke, Leipzig 1856. Si tratta del poema più noto della letteratura Tamil. Schopenhauer lo leggeva in *Tamilische Schriften zur Erläuterung des Vedanta-Systems oder der rechtgläubigen Philosophie der Hindus*, traduzione e commento di K. Graul, Dörffling und Franke, Leipzig 1854 (cfr. HN, V, n. 1119, pp. 327-28).]

<sup>36</sup> [Cfr. SPENCE HARDY, *A Manual of Buddhism in Its Modern Development* cit., p. 253.]

<sup>37</sup> [Cfr. *Mondo* 2013, p. 418, nota 79.)]

<sup>38</sup> *S. Bonaventurae vita S. Francisci*, c. 8 – K. HASE, *Franz von Assisi*, cap. x. – *I cantici di S. Francesco*, editi da Schlosser e Steinle, Frankfurt am Main 1842.

<sup>39</sup> [Il mistico spagnolo Miguel de Molinos (1640-97) diede origine, con la sua *Guja espi-*

Gichtel<sup>40</sup> per i primi due. Allo stesso modo la grande differenza della loro cultura non ha esercitato alcuna influenza determinante sulle loro dottrine in quanto gli uni, come Molinos, erano colti, altri, come Gichtel e molti altri, erano incolti. Tanto piú la loro grande, profonda concordanza, insieme alla fermezza e alla sicurezza delle loro espressioni, dimostra che essi parlano in ragione di un'autentica esperienza interiore, un'esperienza che effettivamente non è accessibile a chiunque, bensí tocca in sorte solo a pochi privilegiati, ragion per cui è stata descritta come opera della grazia, ma della cui realtà, per le ragioni addotte sopra, non c'è da dubitare. Per capire tutto questo bisogna però leggere direttamente i loro testi e non contentarsi di resoconti di seconda mano, giacché ciascuno deve essere sentito di persona prima di essere giudicato. Per una conoscenza del quietismo raccomandando dunque specialmente Meister Eckhart, la *Teologia tedesca*, Tauleiro, la Gion, Antoinette Bourignon<sup>41</sup>, l'inglese Bunyan<sup>42</sup>, Molinos<sup>43</sup>, Gichtel; sono parimenti assai degni d'essere letti, come conferme pratiche ed esempi della serietà profonda dell'ascesi, la vita di Pascal pubblicata dal Reuchlin, insieme alla sua storia di Port-Royal<sup>44</sup>, come anche l'*Histoire de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert*<sup>45</sup> e *La vie de Rancé* di Châteaubriand<sup>46</sup>; con il che però non si è affatto esaurito tutto ciò che vi è di significativo su questo argomento. Chi ha letto questi scritti e ha messo a confronto il loro spirito con quello dell'ascesi e del quietismo, che permea di

*ritual* (1675), a quello che piú tardi sarà detto quietismo, caratterizzato da un atteggiamento contemplativo di abbandono a Dio, votato al silenzio e alla negazione di ogni attività. Della *Guida spirituale* di Miguel de Molinos si vedano la traduzione italiana di G. Marone (Utet, Torino 1957) e quella, piú recente, curata da V. Vitale (Olschki, Firenze 2007).]

<sup>40</sup> [Il mistico Johann Georg Gichtel (1638-1710), che curò nel 1682 la pubblicazione delle opere di Jakob Böhme.]

<sup>41</sup> [La mistica francese Antoinette Bourignon (1616-80), che predicò il ritorno alla purezza originaria del cristianesimo. Le sue opere furono pubblicate dal suo discepolo Pierre Poiret in 19 volumi.]

<sup>42</sup> [Lo scrittore e mistico inglese John Bunyan (1628-88).]

<sup>43</sup> *Michaelis de Molinos manu ductio spiritualis: hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses piéces concernant le quietisme, ou Molinos et ses disciples*, Amst. 1688.

<sup>44</sup> [Cfr. H. REUCHLIN, *Geschichte von Port Royal. Der Kampf des reformierten und des jesuitischen Katholicismus unter Louis XIII und XIV* («Storia di Port-Royal. Il conflitto tra il cattolicesimo riformato e quello gesuitico sotto Luigi XIII e XIV»), Friedrich und Andreas Perthes, Hamburg-Gotha 1839-44: ID., *Pascals Leben*, Cotta, Stuttgart 1840.]

<sup>45</sup> [C. F. R. DE MONTALEMBERT, *Histoire de Sainte Elisabeth de Hongrie, Duchesse de Thuringe* (1207-1231), Meline, Cans et Compagnie, Bruxelles 1838.]

<sup>46</sup> [F. R. DE CHÂTEAUBRIAND, *Vie de Rancé*, Société typographique Belge, Bruxelles 1844.]

sé tutte le opere del brahmanesimo e del buddismo e parla da ogni pagina | di esse, dovrà concedere che ogni filosofia che, coerentemente, debba respingere quel modo di pensare nella sua interezza, cosa che potrà accadere solo a condizione che dichiarati mistificatori o pazzi coloro i quali lo sostengono, già solo per questo dovrà essere necessariamente falsa. Ora, però, in questa situazione si trovano tutti i sistemi filosofici europei a eccezione del mio. Sarebbe veramente una follia ben strana quella che si esprimesse, nelle circostanze e tra le persone piú diverse, con un accordo cosí grande e che venisse inoltre elevata dai popoli piú antichi e piú numerosi della terra, ossia da circa i tre quarti di tutti gli abitanti dell'Asia, a dottrina centrale della loro religione. D'altra parte nessuna filosofia può permettersi di non pronunciarsi sul tema del quietismo e dell'ascetismo, una volta che le si sia posta la questione, poiché questo tema è, nella sostanza, identico a quello di ogni metafisica e di ogni etica. Questo è dunque un punto sul quale io attendo tutte le filosofie con il loro ottimismo ed esigo che si esprimano in proposito. E se, a giudizio dei contemporanei, l'accordo paradossale e senza precedenti della mia filosofia con il quietismo e l'ascetismo appare come una palese pietra dello scandalo, io vedo invece proprio in esso una prova che correttezza e verità competono solo alla mia filosofia, come anche una spiegazione del fatto che essa viene astutamente ignorata e secretata dalle università protestanti.

Giacché a possedere completamente quel carattere ascetico, che la mia filosofia chiarisce come negazione della volontà di vivere, non sono solamente le religioni d'Oriente, bensí anche il vero cristianesimo, a dispetto del fatto che il protestantesimo, soprattutto nella sua forma attuale, cerchi di occultarlo. Eppure persino i nemici dichiarati del cristianesimo che hanno fatto la loro comparsa in tempi recenti hanno dimostrato la presenza, in esso, delle dottrine della rinuncia, della negazione di sé, della completa castità e, in generale, della mortificazione della volontà, che essi del tutto correttamente indicano con il nome di *tendenza anticosmica*<sup>47</sup>, e hanno provato in modo esauriente che tali dottrine appartengono essenzialmente all'autentico cristianesimo delle origini. Sin qui essi hanno indiscutibilmente ragione. Il fatto che però facciano valere tutto questo come un chiaro e palese rimprovero contro il cristianesimo, laddove è proprio qui che si trovano

<sup>47</sup> [Possibile riferimento all'*Essenza del Cristianesimo* di Ludwig Feuerbach, opera della quale Schopenhauer possedeva la prima edizione (cfr. HN, V, n. 659, pp. 210-11).]

708 la sua verità piú profonda, il suo valore elevato e il suo | carattere sublime, questo testimonia di un offuscamento dello spirito che è spiegabile solo col fatto che quelle teste, come purtroppo al giorno d'oggi mille altre in Germania, sono completamente guastate e per sempre distorte<sup>48</sup> a causa della miserabile hegeleria, questa scuola di scipitezza, questo focolaio di insensatezza e d'ignoranza, questa pseudosapienza guastateste che solo adesso, finalmente, si comincia a riconoscere per quello che è e l'adorazione della quale sarà presto lasciata alla sola Accademia Danese, agli occhi della quale quel goffo ciarlatano appare come un *summus philosophus* per il quale essa scende in campo:

Car tous suivront la créance et estude,  
De l'ignorante et sottte multitude,  
Dont le plus lourd sera reçu pour juge.  
Rabelais<sup>49</sup>.

Non c'è dubbio che nell'autentico cristianesimo delle origini, così come si è sviluppato dal nocciolo del Nuovo Testamento negli scritti dei Padri della Chiesa, la tendenza all'ascetismo è innegabile: è il vertice verso il quale tutto tende a salire. La dottrina principale dell'asceti, espressa come raccomandazione di praticare un celibato autentico e puro (è questo il primo passo e il piú importante verso la negazione della volontà), la troviamo espressa già nel Nuovo Testamento<sup>50</sup>. Anche STRAUSS, nella sua *Vita di Gesù* (vol. I, p. 618 della prima edizione)<sup>51</sup>, a proposito della raccomandazione del celibato data in Matteo 19, 11 sgg., afferma: «Per non far dire a Gesù niente che andasse conto alle opinioni attuali, ci si è affrettati a dare a intendere che Gesù abbia elogiato il celibato solo in considerazione delle circostanze del suo tempo e perché non ci fossero intralci all'attività apostolica: solo che di ciò non si trova alcuna traccia né in questo contesto né nel passo corrispondente della *Prima lettera ai Corinti*, 7, 25 sgg.; anche questo è invece uno dei punti in cui i principî ascetici, così come erano diffusi

<sup>48</sup> [Supplementi 1930, tomo II, p. 637, ripete anche qui «completamente». Schopenhauer utilizza però «völlig» nel primo caso, «auf immer» nel secondo.]

<sup>49</sup> [«Perché tutti vorran seguir lo stocco | Dell'ignorante popolino e sciocco | Che sceglierà per capo il piú gravoso» (F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, Libro I, cap. LVIII, vv. 45-47; trad. it. Einaudi, Torino 1974, p. 164.)]

<sup>50</sup> Matteo 19, 11 sgg. – Luca 20, 35-37. – Corinzi 7. 1-11 e 25-40. – (Tessalonicesi 4, 3. – Giovanni I 3, 3.) Apocalisse 14, 4. –

<sup>51</sup> [D. F. STRAUSS, *Leben Jesu*, Osiander, Osiander, Tübingen 1835.]

tra gli Esseni<sup>52</sup> e verosimilmente in misura ancora maggiore tra gli Ebrei, traspare anche nelle parole di Gesù». – Questa tendenza ascetica si presenta piú tardi con maggiore nettezza rispetto all'inizio, quando il cristianesimo, dovendo ancora cercare proseliti, | non poteva avanzare delle richieste troppo alte: con l'inizio del III secolo, però, essa s'impone energicamente. Il matrimonio, nel cristianesimo autentico, ha il mero valore di un compromesso con la natura peccatrice dell'uomo; è una concessione, un permesso per coloro ai quali manca la forza di tendere allo scopo piú alto, una scappatoia per evitare una corruzione maggiore: in questo senso esso viene consacrato dalla Chiesa, affinché il legame sia indissolubile. Ma sono il celibato e la verginità a imporsi come la piú alta consacrazione del cristianesimo, per mezzo della quale si entra a far parte della schiera degli eletti: è solo grazie ad essi che si ottiene la corona della vittoria, la quale ancora oggi viene simbolicamente rappresentata dalla corona che viene posta sulla bara di chi non ha contratto matrimonio, come anche da quella che la sposa depone il giorno delle nozze.

Una testimonianza in proposito, che risale senza dubbio ai primi tempi del cristianesimo, è fornita dalla pregnante risposta del Signore nel Vangelo degli Egizi, riportata da Clemente Alessandrino (*Stromata*, III, 6 e 9): «Τη Σαλώμη ὁ κύριος πυνθανομένη, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει; μέχρις ἂν, εἶπεν, ὑμεῖς, αἱ γυναῖκες, τικτητε» (*Salomae interroganti «quosque vigebit mors?» Dominus «quoadusque», inquit, «vos, mulieres, paritis»*)<sup>53</sup>. «Τοῦτ' ἐστὶ, μέχρις ἂν αἱ επιθυμῖαι ἐεργῶσι» (*hoc est, quamdiu operabuntur cupiditates*)<sup>54</sup>, aggiunge Clemente al cap. IX, collegando subito il celebre passo di Romani 5, 12<sup>55</sup>. Piú avanti riferisce le parole di Cassiano: «Πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γυνωσθήσεται παρ' ἐπιθυμῶν ἡρετο, ἔφη ὁ κύριος. Ὁταν τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσῃ τε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν, οὔτε θῆλυ» (*Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: «quando pu-*

<sup>52</sup> [Quella degli Esseni fu una comunità religiosa giudaica che, tra il II secolo a.C. e il I secolo d.C., seguì una disciplina rigorosa che prevedeva, tra le altre cose, la pratica del celibato e la messa in comune dei beni materiali.]

<sup>53</sup> [«A Salomè, che gli chiedeva sino a quando la morte avrebbe prevalso, il Signore rispose: «sino a quando voi, donne, partorirete dei figli» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, III, 6, 45).]

<sup>54</sup> [«Il che significa sino a quando il desiderio continuerà ad agire» (*ibid.*, III, 9, 64).]

<sup>55</sup> [«Perciò, siccome per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e per mezzo del peccato la morte, e la morte s'è prorogata a tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato» (*La Bibbia concordata. Nuovo Testamento* cit., p. 385).]



*doris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum, et masculum cum foemina nec masculum nec foemineum»*<sup>56</sup>, vale a dire quando non avrete più bisogno del velo del pudore, in quanto ogni differenza sessuale sarà scomparsa.

710 Più lontani di tutti, a questo proposito, sono andati senza dubbio gli eretici: già nel II secolo i Tatianiti o Encratiti, gli Gnostici, i Marcioniti, i Montanisti, i Valentiniani e Cassiani, solo però in quanto, con fredda consequenzialità, rendevano onore alla verità e insegnavano perciò, in modo conforme allo spirito del cristianesimo, la completa astinenza, ἡ ἐγκράτεια, laddove la Chiesa, in modo accorto, dichiarava eretico tutto ciò che contrastava la sua politica lungimirante<sup>57</sup>. Dei Tatianiti Agostino dice: «Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suum numerum conjugio utentem, sive marem, sive foeminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur» (*De haeresi ad quod vult Deum. haer.*, 25)<sup>58</sup>. Anche i padri ortodossi considerano comunque il matrimonio nella luce sopra indicata e predicano in modo zelante la completa continenza, ἡ ἀγνεία. Ecco come Attanasio indica la causa del matrimonio: «Ὅτι ὑποπιπτοντές ἐσμεν τῆ τοῦ προπάτορος καταδικη... ἐπειδὴ ὁ προνηγούμενος σκοπὸς τοῦ θεοῦ ἦν, τὸ μὴ διὰ γάμου γενέσθαι ἡμᾶς καὶ φθοράς: ἡ δὲ παράβασις τῆς ἐντλής τὸν γάμον εἰσήγαγεν διὰ τὸ ἀνομῆσαι τὸν Ἄδαμ» (*Quia subiacemus condemnationi propatoris nostri; ... nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae. – Exposit. In psalm. 50*)<sup>59</sup>. Tertulliano chiama il matrimonio «genus mali inferiori, ex indulgentia ortum»<sup>60</sup> (*De pudicitia*, cap. XVI) e dice: «Matrimo-

<sup>56</sup> [«A Salomè, che chiedeva quando le sarebbe stato fatto conoscere ciò che avevano domandato, il Signore disse: “Quando calpesterete la veste del pudore e quando i due saranno fatti uno, e il maschio sarà uno con la femmina, non più né maschio né femmina”» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, III, 13, 92).]

<sup>57</sup> [I curatori della traduzione Gallimard dei *Supplementi* osservano qui, senza ragione, che taluni aspetti del pensiero di Schopenhauer possono apparire vicini allo gnosticismo (pp. 2296-98, nota 383).]

<sup>58</sup> [«Condannano il matrimonio e lo considerano in tutto uguale alla fornicazione e alle altre forme di corruzione: non accettano tra di loro chi è sposato, uomo o donna che sia. Non mangiano carni, per le quali provano ripugnanza»].]

<sup>59</sup> [«Perché siamo sottoposti alla condanna del nostro progenitore; ... infatti il fine che Dio aveva in vista non era che noi fossimo soggetti alla nascita, resa possibile dal matrimonio, e alla distruzione; fu invece la trasgressione del comandamento, la violazione da parte di Adamo della legge, a introdurre le nozze» (ATTANASIO, *Expositiones in Psalmos*, 50, 7).]

<sup>60</sup> [«Un male minore, sorto dall'indulgenza» (TERTULLIANO, *La pudicitia*, cap. XVI. Se ne veda la trad. it. in id., *Opere montaniste*, 2 voll., Città Nuova, Roma 2011-12, vol. II).]

nium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cujus concupiscenciam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quos est stuprum»<sup>61</sup> (*De exhortatione castitatis*, cap. IX). Anzi, Agostino stesso mostra di schierarsi in tutto e per tutto a favore di questa dottrina e di tutte le sue conseguenze quando dice: «Novi quosdam, qui murmurent: quid, si, inquit, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? – Utinam omnes hoc vellent! dum taxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, et acceleraretur terminus mundi»<sup>62</sup> (*De bono coniugali*, cap. X). E ancora: «Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? | Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur»<sup>63</sup> (*De bono viduitatis*, cap. XXIII). E si vede insieme che egli identifica la salvezza con la fine del mondo. – Gli altri passi delle opere di Agostino che riguardano questo punto si trovano raccolti nella *Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense*, 1610<sup>64</sup>, sotto le rubriche *De matrimonio*, *De coelibatu*, e così via, e ci si può così persuadere che nell'autentico cristianesimo antico il matrimonio era una mera concessione, la quale per di più doveva avere come unico scopo la procreazione, e che viceversa la continenza

711

<sup>61</sup> [«Matrimonio e stupro sono commistione carnale; il Signore ha equiparato infatti il desiderio carnale allo stupro. Dunque – obietti – rifiuti anche il primo e unico matrimonio? Sì, e non senza ragione, poiché anch'esso aveva la stessa consistenza dello stupro» (id., *Esortazione alla castità*, cap. IX; trad. it. cit., vol. I).]

<sup>62</sup> [«Conosco alcuni che si lamentano: se tutti decidessero di astenersi da ogni accoppiamento, come farebbe il genere umano a sussistere? – Magari tutti lo volessero! Purché accadesse nella carità, con purezza di cuore, con buona coscienza e una fede sincera: il regno di Dio si realizzerebbe molto più rapidamente e la fine del mondo avverrebbe prima» (AGOSTINO, *De bono coniugali*, 10. Se ne veda l'edizione curata da P. G. Walsh, Clarendon Press, Oxford 2001).]

<sup>63</sup> [«Non siate sviati, in questo vostro impegno che ha spinto molti a imitarvi, dai vani lamenti di chi si domanda: come potrebbe sussistere il genere umano, se tutti praticassero la continenza? Come se a questo mondo fosse stata concessa una dilazione per un motivo diverso da quello di raggiungere un numero predeterminato di santi; sì che, se lo si raggiunge più rapidamente, non è più necessario differire la fine del mondo» (id., *De bono viduitatis*, 23; trad. it. a cura di R. Piccolomini, *La dignità dello stato vedovile*, Città Nuova, Roma 1993).]

<sup>64</sup> [L'opera, uscita dapprima nel 1675 (Coloniae Agrippinae, apud Johannem Wilhelmmum Friesssem), fu nuovamente pubblicata nel 1610 (Coloniae, apud Arnoldum Quentelium), ed è a quest'ultima edizione che Schopenhauer si riferisce.]

completa era la virtù vera e propria, di gran lunga preferibile al matrimonio. A coloro che non vogliono risalire direttamente alle fonti, raccomando invece, per eliminare ogni eventuale dubbio a proposito della tendenza del cristianesimo di cui stiamo parlando, due scritti: Carové, *Sulla legge del celibato*, 1832<sup>65</sup>, e Lind, *De coelibatu Christianorum per tria priora secula*, Hauniae 1839<sup>66</sup>. Non rinvio però in alcun modo alle opinioni personali di questi scrittori, dato che sono opposte alle mie, bensì esclusivamente ai resoconti e alle citazioni che essi hanno raccolto in modo accurato, e che proprio per questo, in quanto del tutto prive di tendenziosità, meritano piena fiducia, essendo entrambi gli scrittori ostili al celibato: il primo è un cattolico razionalista, l'altro un candidato protestante che parla in tutto e per tutto come tale. Nel primo dei due scritti menzionati, a p. 166 del primo volume, troviamo espresso, a questo proposito, il risultato seguente: «Secondo il punto di vista della Chiesa, come lo si può leggere nei padri canonici della Chiesa, negli insegnamenti sinodali e papali e in innumerevoli scritti di cattolici ortodossi, la castità perpetua viene indicata come una virtù divina, celestiale, angelica, e il conseguimento della grazia divina necessaria ad essa viene fatto dipendere dal fervore con cui si prega per ottenerla. Che questa dottrina agostiniana si trovi espressa, in Canisio<sup>67</sup> e nel Concilio di Trento, sempre come un dogma ecclesiastico valido in permanenza, lo abbiamo già dimostrato. Ma il fatto che sia stata mantenuta come dottrina della fede sino al giorno d'oggi lo può testimoniare a sufficienza il numero del giugno 1831 della rivista "Il | cattolico"<sup>68</sup>; qui, a p. 263, si dice: "Nel cattolicesimo l'osservanza di una perpetua castità per amore di Dio appare in sé come il merito più alto dell'uomo. L'opinione secondo la quale l'osservanza costante della castità come fine in se stesso santificchi ed elevi l'uomo è, di questo ogni cattolico bene informato è convinto<sup>69</sup>, profondamente radicata nel cristianesimo, secondo il suo spirito come secondo i suoi precetti esplicitamente espressi. Il Concilio Tridentino ha troncato ogni possibile dubbio in proposito". [...]

712

<sup>65</sup> [Cfr. F. W. CAROVÉ, *Über das Cölibatgestez des römisch-katholischen Klerus*, 2 voll., Brönnner, 1832, vol. I, p. 166.]

<sup>66</sup> [Cfr. P. E. LIND, *De coelibatu christianorum per tria priora saecula* («Il celibato dei cristiani nei primo tre secoli»), Bianco Luno, Hauniae 1839.]

<sup>67</sup> [Il teologo Pietro Canisio (1521-97), che fu il primo gesuita tedesco.]

<sup>68</sup> [Una rivista che si pubblicava a Strasburgo.]

<sup>69</sup> [*Supplementi* 1930, tomo II, p. 641, omette l'intero inciso.]

Chiunque sia privo di pregiudizi dovrà riconoscere non solo che la dottrina espressa dal "Cattolico" è effettivamente cattolica, bensì anche che le argomentazioni proposte debbono risultare, dal punto di vista di una ragione cattolica, assolutamente inconfutabili, dato che sono ricavate in modo diretto dalla concezione ecclesiastica fondamentale che la Chiesa ha della vita e della sua destinazione». – Più avanti, a p. 270 della stessa opera, si dice: «Anche se P a o l o addita il divieto del matrimonio come una dottrina erronea e anche se l'autore della *Epistola agli Ebrei*, ancora più giudeo di lui, dispone che "il matrimonio deve essere onorato da tutti e che il letto coniugale è immacolato" (*Ebrei* 13, 4), tuttavia non si può disconoscere solo per questo l'intento principale di questi due agiografi. La verginità rappresenta per entrambi la perfezione, il matrimonio solo un espediente per i più deboli, e solo come tale va preservato. L'aspirazione più alta era invece quella rivolta al completo annullamento materiale di sé. L'io deve distogliersi e astenersi da tutto ciò che arrechi gioia solo a lui e che a lui l'arrechi solo sul piano temporale». – Infine, ancora a p. 288: «Siamo d'accordo con l'abate Z a c c a r i a, il quale vuole che il celibato (non la legge del celibato) sia derivato anzitutto dalla dottrina di Cristo e dell'apostolo Paolo».

Ciò che propriamente viene opposto a questa dottrina fondamentale del cristianesimo è ovunque sempre e solo l'Antico Testamento con il suo πάντα κατὰ λῆαν<sup>70</sup>. Questo risulta particolarmente chiaro da quell'importante terzo libro degli *Stromata* di C l e m e n t e, nel quale egli, polemizzando con i sopra nominati eretici encratisti, contrappone loro sempre e solo il giudaismo, con la sua storia ottimistica della creazione, con la quale il Nuovo Testamento, orientato alla negazione del mondo, si trova certamente in contraddizione. Solamente che | quella tra il Nuovo e l'Antico Testamento è un'unione soltanto esteriore, un'unione casuale, anzi, forzata, e l'unico punto di connessione con la dottrina cristiana l'Antico Testamento lo offriva, come si è detto, con la storia del peccato originale; la quale peraltro nell'Antico Testamento se ne sta isolata e non viene utilizzata ulteriormente. E si badi che, secondo la narrazione evangelica, furono proprio i seguaci ortodossi dell'Antico Testamento a far morire in croce il Maestro, poiché trovavano le sue dottrine in contrasto con le loro. Nel già citato libro terzo degli *Stromata* di C l e m e n t e l'antagonismo tra ot-

713

<sup>70</sup> [«Tutto era molto buono» (Genesi, 1, 31).]

timismo (e teismo) da una parte e pessimismo (e morale ascetica) dall'altra si presenta in modo sorprendentemente chiaro. Questo libro è diretto contro gli Gnostici, i quali insegnavano appunto il pessimismo e l'ascesi, e, in particolare, l'ἐγκράτεια (l'astinenza di ogni genere, ma in particolare quella da ogni appagamento sessuale), ragion per cui Clemente li rimprovera animatamente. Da qui traspare però anche, nello stesso tempo, che già lo spirito dell'Antico Testamento si trova in antagonismo con quello del Nuovo Testamento. Giacché, eccezion fatta per il peccato originale, il quale nell'Antico Testamento se ne sta come un *hors d'oeuvre*, lo spirito dell'Antico Testamento è diametralmente opposto a quello del Nuovo Testamento: quello è ottimistico, questo pessimistico. Questo contrasto viene messo in evidenza dallo stesso Clemente in chiusura del capitolo undicesimo («προσαποτεινόμενον τὸν Παῦλον τῷ Κτιστῇ κ.τ.λ.»)<sup>71</sup>, quantunque – da buon giudeo quale egli è – non voglia farlo valere e lo spieghi come un contrasto apparente. In generale è interessante vedere come, in Clemente, il Nuovo e l'Antico Testamento s'incrocino di continuo mescolandosi l'uno con l'altro e come egli si sforzi di conciliarli, sebbene il più delle volte finisca per utilizzare l'Antico per mettere da parte quello Nuovo. Subito all'inizio del terzo capitolo Clemente rimprovera ai Marcioniti di avere ritenuto cattiva la creazione, seguendo l'esempio di Platone e di Pitagora; Marcione<sup>72</sup> insegna infatti che la natura è cattiva, fatta di una materia cattiva («φύσις κακή, ἔκ τε ὕλης κακῆς»); perciò questo mondo non deve essere popolato, ma ci si deve bensì astenere dal matrimonio («μὴ βουλόμενοι τὸν κόσμον συμπληροῦν, ἀπέχεσθαι γάμου»)<sup>73</sup>. Ora questo a Clemente, al quale in genere l'Antico Testamento piace e appare persuasivo molto più del Nuovo, non piace affatto. Egli vede in questo la loro lampante | ingratitudine, la loro ostilità, la loro rivolta contro Colui che ha fatto il mondo, contro il giusto Demiurgo, opera del quale sono essi medesimi e delle cui creazioni disdegnano tuttavvia di far uso, «rinnegando il sentimento naturale» con un'empia ribellione («ἀντιτασσόμενοι τῷ ποιητῇ τῷ σφῶν, ... ἐγκρατεῖς τοῖς ὑπ' αὐτοῦ κτισθεῖσιν, ... ἀσεβεῖ θεομαχία τῶν κατὰ φύσιν ἐκστάντες λογισμῶν»)<sup>74</sup>. – Oltre a ciò, egli non vuole, nel suo sacro zelo,

<sup>71</sup> [«Paolo si contrappone al Creatore.»]

<sup>72</sup> [Il teologo greco Marcione (I-II secolo) che, dopo essere stato scomunicato, fondò una Chiesa che ebbe seguaci sino al V secolo.]

<sup>73</sup> [I due passi in greco sono tradotti dalle parole di Schopenhauer che li precedono.]

<sup>74</sup> [«Si ribellano al creatore, e perciò ... continuano a essergli ostili, non volendo utiliz-

lasciare ai Marcioniti nemmeno il merito dell'originalità: armato della sua ben nota erudizione, dimostra invece loro, confermando il tutto con le più belle citazioni, come già i filosofi antichi, come già Eraclito ed Empedocle, Pitagora e Platone, Orfeo e Pindaro, Erodoto ed Euripide, e per giunta anche la Sibilla, abbiano gravemente lamentato la straziante condizione del mondo, ossia abbiano insegnato il pessimismo. Ora però, con questo suo entusiasmo dell'erudito, non s'avvede di portare proprio in questo modo acqua al mulino dei Marcioniti, in quanto mostra per l'appunto che

tutti i più sapienti di tutti i tempi<sup>75</sup>

hanno insegnato e cantato le stesse cose che insegnano anche loro; tranquillo e risoluto, egli cita invece le sentenze più decise ed energiche che gli antichi hanno pronunciato in quel senso. Certo, esse non lo mandano fuori strada: lamentino pure, i sapienti, la tristezza dell'esistenza, spargano pure i poeti i lamenti più commoventi su di essa, levino pure la natura e l'esperienza le loro alte grida contro l'ottimismo; tutto questo non tocca il nostro Padre della Chiesa: si tiene bene stretta in mano la sua rivelazione giudaica ed è contento così. Il Demiurgo ha fatto il mondo: gli basta questo per essere certo *a priori* che esso è perfetto, si presenti pure nel modo che vuole. Le cose vanno nello stesso modo con il secondo punto, con l'ἐγκράτεια, per mezzo della quale, secondo il suo punto di vista, i Marcioniti rivelano la loro ingratitudine nei confronti del Demiurgo («ἀχαριστεῖν τῷ δημιουργῷ»)<sup>76</sup> e l'ostinazione con la quale rifiutano i suoi doni («δι' ἀντίταξιν πρὸς τὸν δημιουργόν, τὴν χρῆσιν τῶν κοσμικῶν παραιτούμενοι»)<sup>77</sup>. Ora, però, anche a questo proposito già i tragici hanno preceduto gli Encratiti (a danno della loro originalità) e hanno detto le stesse cose: hanno infatti | lamentato anch'essi la pena infinita dell'esistenza, e hanno pure aggiunto che meglio sarebbe non mettere figli in un mondo di tal fatta; tutto questo Clemente poi lo documenta ancora con i passi più belli e accusa contemporaneamente i Pitagorici di avere rinunciato per questa ragione al piacere sessuale. Di tutto questo però non gli importa nulla: egli resta fermo al suo principio, ossia

zare le sue creazioni ... e rinnegano il sentimento naturale ingaggiando una lotta sacrilega contro Dio» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, III, 3, 12).]

<sup>75</sup> [«Alle die Weisesten aller der Zeiten» (J. W. GOETHE, *Kophtisches Lied*, v. 3, in *Sämtliche Werke*, a cura di K. Eibl, Dkv, Frankfurt am Main 1987, p. 650).]

<sup>76</sup> [Non rendono grazia al demiurgo.]

<sup>77</sup> [«A causa dell'avversione nei confronti del demiurgo, non vogliono usare ciò che egli ha creato» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, III, 3).]

che tutti costoro, con la loro continenza, peccano nei confronti del Demiurgo, in quanto insegnano che non ci si deve sposare, che non si debbono avere figli, che non vanno messi al mondo nuovi infelici, che non si deve procurare nuovo nutrimento alla morte («δι' ἐγκράτειας ἀσεβοῦσι εἰς τε τὴν κτίσιν καὶ τὸν ἄγιον δημιουργόν, τὸν παντοκράτορα μόνον θεόν, καὶ διδάσκουσι, μὴ δεῖν παραδέξασθαι γάμον καὶ παιδοποιῖαν, μηδὲ ἀντεισάγειν τῷ κόσμῳ δυστυχήσοντας ἑτέρους, μηδὲ ἐπιχορηγεῖν θανάτῳ τροφήν», cap. VI).<sup>78</sup> – Pare proprio che qui il dotto Padre della Chiesa, accusando in questo modo l'ἐγκράτεια, non abbia avuto sentore che, immediatamente dopo il suo tempo, il celibato del clero cristiano si sarebbe affermato sempre di piú, sino a essere elevato al rango di legge nell'XI secolo perché corrispondente allo spirito del Nuovo Testamento. È proprio questo spirito che gli Gnostici hanno afferrato piú a fondo e capito meglio del nostro Padre della Chiesa, il quale è piú giudeo che cristiano. La concezione degli Gnostici vien fuori con grande chiarezza all'inizio del nono capitolo, dove c'è una citazione dal Vangelo degli Egizi: «αὐτὸς εἶπεν ὁ Σωτὴρ, “ἦλθον καταλύσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας” θηλείας μὲν, τῆς ἐπιθυμίας· ἔργα δέ, γένεσιν καὶ φθοράν» (*aiunt enim dixisse Servatorem: “veni, ad dissolvendum opera feminae”: feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum*)<sup>79</sup>; quella concezione vien fuori però soprattutto in chiusura del tredicesimo capitolo e in apertura del quattordicesimo. La Chiesa, naturalmente, doveva badare a mettere in piedi una religione che potesse anche muoversi e stare in piedi nel mondo così come esso è e tra gli uomini; perciò ha dichiarato eretica quella gente. In chiusura del capitolo settimo il nostro Padre della Chiesa contrappone all'ascetismo indiano, che considera cattivo, quello giudaico-cristiano; con il che appare con chiarezza la differenza fondamentale dello spirito delle due religioni. Nel giudaismo e nel cristianesimo, infatti, tutto viene rapportato all'obbedienza o disobbedienza nei confronti del comando divino – «ὕπακοή καὶ παρακοή»<sup>80</sup>, come si conviene | a noi creature, «ἡμῖν, τοῖς πεπλασμένοις ὑπὸ τῆς τοῦ Παντοκράτορος βουλῆσεως» (*nobis, qui ab*

<sup>78</sup> [Cfr. *ibid.*, 6, 45. Il passo citato è tradotto quasi alla lettera dalle parole che lo precedono.]

<sup>79</sup> [«Si dice che il Salvatore stesso abbia detto: “sono venuto per dissolvere le opere della femmina”: della femmina, cioè del desiderio; opere che, in effetti, sono la generazione e la morte».]

<sup>80</sup> [Obbedienza e disobbedienza. Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, III, 14, 94-95.]

*Omnipotentis voluntate efficti sumus*)<sup>81</sup>, cap. XIV. – Come secondo dovere, «λατρεῦειν θεῷ ζῶντι»<sup>82</sup>, vi si aggiunge quello di servire il Signore, lodare le Sue opere e traboccare di gratitudine. – È certo che le cose vanno del tutto diversamente nel brahmanesimo e nel buddismo, in quanto in quest'ultimo ogni miglioramento, ogni conversione, ogni speranza di redenzione da questo mondo di sofferenze, da questo *samsara*, scaturisce dalla conoscenza delle quattro verità fondamentali: 1) *dolor*, 2) *doloris ortus*, 3) *doloris interitus*, 4) *octopartita via ad doloris sedationem*. – *Dhammapadam*, ed. Fausböll, pp. 35 e 347<sup>83</sup>. La spiegazione di queste quattro verità si trova in Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme*, p. 629<sup>84</sup>, e in tutte le esposizioni del buddismo.

In verità non è il giudaismo, con il suo πάντα καλὰ λίαν, a essere affine al cristianesimo; lo sono piuttosto, nello spirito e nella tensione etica, il brahmanesimo e il buddismo. Ma sono proprio lo spirito e la tensione etica a essere essenziali per una religione, non i miti di cui si riveste. Io perciò non rinuncio a credere che le dottrine del cristianesimo si debbano in qualche modo far discendere da quelle religioni originarie. Nel secondo volume dei *Parerga*, al § 179, ho già accennato ad alcune di queste tracce. Ad esse c'è da aggiungere che E p i f a n i o (*Haeretic. XVIII*)<sup>85</sup> riferisce che i primi giudeo-cristiani di Gerusalemme, che si chiamavano nazarenì, si sarebbero astenuti del tutto dal cibarsi di animali. In ragione di questa origine (o quanto meno di questa concordanza) il cristianesimo appartiene alla fede antica, vera e sublime dell'umanità, fede che si contrappone al falso, ordinario e disastroso o t t i m i s m o che si presenta nel paganesimo greco, nel giudaismo e nell'islam. La religione Zend<sup>86</sup> si trova grosso modo nel mezzo, in quanto, di fronte a Ormazd, essa ha in Ahriman un contrappeso pessimistico. Da questa religione Zend, come ha dimostrato in modo esauriente

<sup>81</sup> [«A noi, che siamo stati creati dalla volontà dell'Onnipotente» (*ibid.*).]

<sup>82</sup> [La traduzione è data dalle parole seguenti.]

<sup>83</sup> [«1) dolore, 2) origine del dolore, 3) cessazione del dolore, 4) ottuplice via per acquistare il dolore», *Dhammapada*, testo in lingua pali, tradotto in latino da Fausböll, Reitzel, Hauniae 1855. Il *Dhammapada* (o *Libro della legge*) è una delle opere piú note del buddismo. In esso sono raccolti 423 aforismi pronunciati, secondo la tradizione, dal Buddha e raccolti da un discepolo, che possono essere considerati il compendio piú antico dell'etica buddista. Cfr. la trad. it. a cura di E. Frola, *L'orma della disciplina*, Bollati Boringhieri, Torino 1979.]

<sup>84</sup> [E. BURNOUF, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien* («Introduzione alla storia del buddismo indiano»), Impr. Royale, Paris 1844, vol. I, p. 629.]

<sup>85</sup> [Cfr. EPIFANIO DI SALAMINA, *Panerion adversus omnes haereses*, dove prende in considerazione e combatte un'ottantina di eresie differenti.]

<sup>86</sup> [Cfr. p. 740, nota 19.]

J. G. Rhode nel suo libro *La leggenda sacra del popolo Zend*<sup>87</sup>, è derivata la religione giudaica: da Ormazd è venuto Jehova e da Ahriman è venuto Satana, il quale comunque nel giudaismo svolge ancora solo un ruolo molto subordinato, e anzi sparisce quasi del tutto, | ragion per cui l'ottimismo finisce poi per prendere il sopravvento, e come elemento pessimistico resta solo il mito del peccato originale, il quale (nella forma della favola di Mescian e Mesciane), proviene anch'esso dallo Zend-Avesta, ma finisce ben presto nel dimenticatoio sino a quando, come accade anche a Satana, non viene recuperato dal cristianesimo. Lo stesso Ormazd, a ogni modo, proviene dal brahmanesimo, sebbene da una sua regione<sup>88</sup> inferiore: egli altri non è che Indra<sup>89</sup>, un dio secondario del firmamento e dell'atmosfera, spesso rivale degli uomini; lo ha dimostrato in modo molto corretto l'eccellente I. J. Schmidt nel suo scritto *Sulla parentela delle dottrine gnostico-teosofiche con le religioni d'Oriente*<sup>90</sup>. Questo Indra-Ormazd-Jehova dovette poi passare nel cristianesimo, una volta che quest'ultimo sorse in Giudea, anche se, in ragione del suo carattere cosmopolitico, ne abbandonò i nomi propri per essere indicato, nella lingua-madre di ogni nazione convertita, con l'appellativo degli individui sovrumani da lui scalzati, ossia come θεός, *Deus*, che viene dal sanscrito *Deva* (da cui proviene anche *devil*, il diavolo), o, presso i popoli gotico-germanici, con la parola *God, Gott*, che deriva da Odino o Wotan, Guodan, Godan. Allo stesso modo nell'islam, che deriva a sua volta dal giudaismo, assunse il nome, già prima presente in Arabia, di Allah. In modo analogo, anche gli dèi dell'Olimpo greco, quando, in epoca preistorica, vennero trapiantati in Italia, assunsero i nomi degli dèi che in precedenza erano lí dominanti, ragion per cui Zeus presso i Romani si chiama Giove, Hera si chiama Giunone, Hermes si chiama Mercurio, e così via. In Cina la prima difficoltà in cui incapparono i missionari fu che nella lingua cinese non c'è alcun appellativo del genere, e nemmeno alcuna parola per dire «creare»<sup>91</sup>: le tre religioni cinesi, infatti, non conoscono dèi, né al plurale né al singolare.

<sup>87</sup> J. G. RHODE, *Die heilige Sage und das gesamte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks*, Hermannsche Buchhandlung, Frankfurt am Main 1820.]

<sup>88</sup> [Non «religione», come si legge in *Mondo* 1989, p. 1553.]

<sup>89</sup> [Indra, nella religione vedica, è il dio dell'atmosfera e della pioggia, che si oppone alle forze demoniache che impediscono alla pioggia e alla rugiada di far sí che la terra produca frutti.]

<sup>90</sup> [I. J. SCHMIDT, *Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionsystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus*, Carl Cnobloch, Leipzig 1828.]

<sup>91</sup> Cfr. *La volontà nella natura*, 2ª ed., p. 124 [ZA, V, pp. 331 sgg.; VNN, pp. 198 sgg.]

Comunque stiano le cose per il resto, al cristianesimo autentico quel πάντα κατὰ λίαν dell'Antico Testamento risulta effettivamente estraneo, giacché nel Nuovo Testamento si parla sempre del mondo come di qualcosa a cui non si appartiene, che | non si ama, e il cui signore è addirittura il diavolo<sup>92</sup>. Ciò corrisponde allo spirito ascetico di negazione del proprio sé e di superamento del mondo che, proprio come l'amore illimitato nei confronti del prossimo, anche quando si tratta di un nemico, è l'elemento fondamentale che il cristianesimo ha in comune con il brahmanesimo e con il buddismo e che ne attesta la parentela. In nessuna cosa si deve distinguere la scorza dal guscio così nettamente come nel cristianesimo. Ed è proprio perché apprezzato davvero molto questo nocciolo che alle volte, nei confronti della scorza, non ho molti riguardi; essa è comunque piú spesso di quel che comunemente si pensa.

Il protestantesimo, avendo eliminato l'ascesi e il suo punto centrale, l'encomio nei confronti del celibato, ha propriamente già soppresso anche il nocciolo profondo del cristianesimo e, in questo senso, va considerato come un tradimento di esso. La cosa si è resa riconoscibile ai giorni nostri con il suo graduale passaggio nel piatto razionalismo, questo pelagianesimo moderno che da ultimo sfocia nella dottrina di un padre amoroso che avrebbe fatto il mondo in modo tale che in esso tutto proceda nel modo migliore (il che peraltro non gli dev'essere certo riuscito) e che, all'unica condizione che ci si adatti in certe faccende alla sua volontà, si premurerà di procurarci per dopo un mondo ancora piú carino (per il quale ci si deve solo rammaricare che abbia un ingresso così fatale). Questa può essere una buona religione per i pastori protestanti che vivono nelle comodità, ammogliati e illuminati: essa non è però cristianesimo. Il cristianesimo è la dottrina della colpa che segna nel profondo il genere umano per il fatto stesso che esiste e dell'aspirazione del cuore alla redenzione da essa; redenzione che tuttavia | può venire raggiunta solo a prezzo dei piú gravi

<sup>92</sup> Per esempio Giovanni 12, 25 e 31; 14, 30; 15, 18.19; 16, 33. – Colossesi 2, 20. – Efesini 2, 1-3. 1 – Giovanni 2, 15-17 e 4, 4-5. In questa circostanza si può vedere come certi teologi protestanti, nei loro tentativi di mistificare il testo del Nuovo Testamento in modo conforme alla loro concezione del mondo razionalistica, ottimistica e indicibilmente piatta, giungano addirittura al punto di falsificare il testo nelle loro traduzioni. Così, per esempio, H. A. Scott, nella sua nuova versione latina aggiunta al testo di Griesbach del 1805, traduce la parola κόσμος [cosmo, mondo] in Giovanni 15, 18.19 con *Judaei* [Giudei], in Giovanni 4, 4 con *profani homines* [uomini profani], e in Colossesi 2, 20 traduce στοιχεῖα τοῦ κόσμου con *elementa Judaica* [elementi giudaici]; Lutero rende invece dappertutto, onestamente e correttamente, con «mondo».

sacrifici e della rinuncia al nostro proprio io, ossia solo attraverso una completa conversione della natura umana. – L u t e r o poteva avere pienamente ragione dal punto di vista pratico, vale a dire in relazione agli orrori, che egli voleva far cessare, della Chiesa del suo tempo; non altrettanto però dal punto di vista teoretico. Quanto più una dottrina è elevata, tanto più essa è esposta all'abuso da parte di una natura umana che è nell'insieme malamente e bassamente disposta: è per questo che nel cattolicesimo gli abusi sono tanto più numerosi e tanto più gravi che nel protestantesimo. Così, per esempio, il monachesimo, questa metodica negazione della volontà praticata in comune affinché ci si incoraggi reciprocamente, è un'istituzione elevata, la quale però diventa per lo più proprio per questo infedele al proprio spirito. Gli abusi scandalosi della Chiesa hanno provocato nello spirito onesto di Lutero un'indignazione profonda. Ma in conseguenza di essa egli finì per voler rimuovere tutto quello che era possibile dal contenuto del cristianesimo stesso, e a questo fine in un primo tempo lo circoscrisse alle parole della Bibbia, spingendosi però poi, nel suo zelo animato da buone intenzioni, troppo oltre in quanto, attaccando il principio ascetico, attaccò il cuore stesso della dottrina cristiana. Giacché, con l'abbandono del principio ascetico si presentò subito necessariamente, al suo posto, quello ottimistico. Ma l'ottimismo è, in religione come in filosofia, un errore fondamentale che sbarra la strada a ogni verità. Considerato tutto questo, il cattolicesimo mi sembra un cristianesimo del quale si è terribilmente abusato e il protestantesimo un cristianesimo degenerato: mi sembra insomma che il cristianesimo in generale abbia avuto il destino che tocca a tutto ciò che è nobile, elevato e grande non appena gli tocca di sussistere tra gli uomini.

Ciononostante, anche in seno al protestantesimo lo spirito essenzialmente ascetico ed encraticistico del cristianesimo è riuscito daccapo a trovare sfogo ed è riuscito a imporsi in un fenomeno che forse non è mai esistito prima in tali proporzioni e con tanta determinatezza, ossia nella particolarissima setta degli Shakers<sup>93</sup> dell'America settentrionale, fondata da un'inglese, Anna Lee, nel 1774. I membri di questa setta sono ormai seimila e, distribuiti in quindici comunità, occupano parecchi villaggi negli Stati di New York e del Kentucky, soprattutto nel distretto di New Libanon, nei pressi del Nassau-village. Il tratto fondamentale | della loro regola di vita religiosa è costituito dal celibato e dalla completa astinen-

<sup>93</sup> [Cfr. p. 44, nota 15.]

za da ogni appagamento sessuale. Questa regola, come riconoscono unanimemente gli stessi visitatori inglesi e nordamericani, che peraltro li scherniscono e li deridono in tutti i modi, viene seguita rigidamente e in modo del tutto onesto, sebbene fratelli e sorelle abitino talvolta la stessa casa, mangino alla stessa tavola, e addirittura d a n z i n o insieme in chiesa durante il servizio divino. Giacché chi ha compiuto quello che è il più duro di tutti i sacrifici, può d a n z a r e dinanzi al Signore: è il vincitore, ha superato se stesso. I loro canti nella chiesa sono generalmente sereni, in parte sono persino canzoni allegre. E anche quella danza che, in chiesa, segue alla predica, viene accompagnata dal canto degli altri: eseguita in modo ritmato e vivace, la danza si conclude con un galoppo che viene continuato sino all'esaurimento. Tra una danza e l'altra uno dei loro maestri esclama a gran voce: «Ricordatevi che vi state rallegrando dinanzi al Signore perché avete mortificato la vostra carne! Giacché è questo l'unico uso che noi facciamo delle nostre membra ribelli». Al celibato si collega spontaneamente la maggior parte delle altre prescrizioni. Non c'è famiglia; perciò non c'è nemmeno proprietà privata, bensì comunione dei beni. Vestono tutti allo stesso modo, alla maniera dei quaccheri, e con grande pulizia. Sono industriosi e laboriosi: l'ozio non viene tollerato. Hanno anche l'invidiabile prescrizione di evitare tutti i rumori inutili, come gridare, sbattere le porte, far schioccare la frusta, bussare forte, e così via. Uno di loro ha espresso in questo modo la loro regola di vita: «Conducete la vita nell'innocenza e nella purezza, amate il vostro prossimo come voi stessi, vivete in pace con tutti e astenetevi dalla guerra, dagli spargimenti di sangue e da qualsiasi azione violenta nei confronti degli altri, come pure da tutte le aspirazioni a onori e distinzioni mondane. Date a ciascuno il suo e osservate la s a n t i t à, giacché senza di essa nessuno potrà contemplare il Signore. Fate del bene a tutti ogni volta che ve ne capita l'occasione e sino a dove arrivano le vostre forze». Costoro non cercano di convertire nessuno, e anzi mettono alla prova con un noviziato che dura diversi anni coloro i quali si presentano per essere accolti. Ciascuno inoltre può uscire dalla setta liberamente, ed è estremamente raro che qualcuno venga espulso per avere trasgredito qualche prescrizione. I fanciulli che sono condotti da loro vengono allevati con cura, e solo una volta che siano cresciuti fanno, se lo desiderano, la loro professione di fede. Si dice | che nelle controversie tra i loro preposti e il clero anglicano il più delle volte sia quest'ultimo ad avere la peggio, dato che i loro argomenti consisto-

no in passi biblici neotestamentari. – Maggiori informazioni su di essi si trovano principalmente in Maxwell, *Run through the United States*, 1841<sup>94</sup>; poi anche in Benedict, *History of all religions*<sup>95</sup>, 1830; analogamente nel «Times» del 4 novembre 1837 e nel fascicolo del maggio 1831 della rivista tedesca «Columbus». – C'è in America una setta tedesca molto simile a quella degli Shakers, che pratica come loro il più rigoroso celibato e la più stretta astinenza, ed è quella dei trappisti, della quale riferisce F. Löher nella sua *Storia e condizione dei tedeschi in America*, 1853<sup>96</sup>. – Anche i *raskolkiki* in Russia devono essere una setta analoga<sup>97</sup>. I Gichteliani<sup>98</sup>, allo stesso modo, vivono nella più rigorosa castità. – Un modello di tutte queste sette lo troviamo comunque già presso gli antichi Giudei: penso agli Esseni, dei quali riferisce addirittura Plinio (*Historia naturalis*, V, 15); essi erano molto simili agli Shakers non solamente nella pratica del celibato, bensì anche per altri aspetti, persino per l'uso di danzare durante il servizio divino<sup>99</sup>, il che induce a supporre che la fondatrice degli Shakers abbia preso loro a modello. – Che figura ci fa, di fronte a fatti di questo genere, l'affermazione di Lutero: «Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, fieri nullo modo potest, ut extra matrimonium caste vivatur» (*Catechismus Major*)?<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> [A. M. MAXWELL, *A run through the United States, during the autumn of 1840* («Un viaggio attraverso gli Stati Uniti, durante l'autunno del 1840»), 2 voll., Henry Colburn, London 1841.]

<sup>95</sup> [D. BENEDICT, *A History of all Religions as divided into Paganism, Mahometanism, Judaism, and Christianity*, John Miller, Providence 1824.]

<sup>96</sup> [F. LÖHER, *Geschichte und Zustände der Deutschen in Amerika*, Eggers und Wulkop - Köhler, Cincinnati-Leipzig 1847; Wigand, Göttingen 1855.]

<sup>97</sup> [*Raskòl'niki*, ossia «dissidenti, scismatici», erano detti i Russi che non avevano accettato le innovazioni liturgiche del patriarca di Mosca Nikòn (1605-81), il quale aveva operato una revisione dei testi sacri tesa all'eliminazione di quanto in essi aveva allontanato la Chiesa russa dalla Chiesa greca, che causò lo scisma (*raskol*) dei «Vecchi Credenti», i quali si divisero poi in diverse sette.]

<sup>98</sup> [La setta dei Gichteliani, detti anche Fratelli della vita angelica, fondata da Johann Georg Gichtel (1638-1710), mirava a una vita di tipo sacerdotale libera dai desideri carnali e dagli obblighi matrimoniali. Cfr. J. G. GICHTEL, *Theosophia pratica*, Leyden 1722; trad. it. a cura di M. Barracano, Edizioni Mediterranee, Roma 1982; B. GORCEIX, *Johann Georg Gichtel, theosophe d'Amsterdam, l'Age d'Homme*, s.l. 1975.]

<sup>99</sup> BELLERMANN, *Notizie storiche sugli esseni e sui terapeuti*, 1821, p. 106. [J. J. BELLERMANN, *Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten* («Notizie storiche dall'antichità sugli Esseni e i Terapeuti»), Friedrich Maurer, Berlin 1821.]

<sup>100</sup> [«Quando la natura, così come Dio l'ha impressa in noi, viene strappata con la violenza, non è in alcun modo possibile vivere castamente al di fuori del matrimonio» (LUTERO, *Catechismus Major*, Praeceptum VI, al. 5). Il *Catechismus major* (1555) era destinato alle classi superiori dei collegi e agli studenti universitari, diversamente dal *Catechismus minimus* (1556), destinato ai bambini e alla parte meno colta della popolazione. Cfr. ID., *Il piccolo catechismo. Il grande catechismo*, trad. it. a cura di F. Ferrario, Claudiana, Torino 1998.]

Anche se il cristianesimo ha insegnato, nella sostanza, solo ciò che tutta l'Asia sapeva già da lungo tempo e anche meglio, esso ha tuttavia rappresentato per l'Europa una nuova e grande rivelazione, in conseguenza della quale l'indirizzo spirituale dei popoli europei è stato perciò completamente trasformato. Giacché il cristianesimo ha dischiuso loro il significato metafisico dell'esistenza e ha insegnato loro, di conseguenza, a guardare al di là dell'angusta, misera ed effimera vita terrena e a non considerarla più fine a se stessa, bensì come una condizione di sofferenza, di colpa, di esame, di lotta e di purificazione, dalla quale, per mezzo di meriti morali, di una dura rinuncia e del rinnegamento del proprio io, si può spiccare il volo verso un'esistenza migliore che noi | non siamo in grado di comprendere. Il cristianesimo ha cioè insegnato, in veste allegorica, la grande verità dell'affermazione e della negazione della volontà di vivere, dicendo che attraverso il peccato originale di Adamo la maledizione ha colpito tutti, il peccato ha fatto il suo ingresso nel mondo, la colpa si è trasmessa ereditariamente a tutti; ma dicendo anche, per contro, che grazie al sacrificio di Cristo tutti sono stati liberati dal peccato, il mondo è stato redento, la colpa cancellata, la giustizia ripristinata. Per poter però capire la verità stessa che è contenuta in questo mito, non si devono considerare gli uomini in quanto esseri meramente temporali, indipendenti l'uno dall'altro, ma si deve piuttosto afferrare l'idea (platonica) dell'uomo, la quale sta alla successione degli uomini come l'eternità in sé sta all'eternità dispiegata nel tempo; è proprio per questo che l'idea eterna di u o m o, estesa nel tempo alla successione degli uomini, appare anche di nuovo nel tempo come un tutto, grazie al legame unificante della procreazione. Se ora si tiene presente l'idea di uomo, si vede che il peccato originale di Adamo rappresenta la natura finita, animale, peccatrice dell'uomo, in conformità della quale egli è appunto un essere preda della finitezza, del peccato, della sofferenza e della morte. Di contro, la vita, la dottrina e la morte di Gesù Cristo rappresentano il lato eterno, sovranaturale dell'uomo, la sua libertà, la sua redenzione. Ciascun uomo è dunque, come tale *e potentia*<sup>101</sup>, tanto Adamo quanto Gesù, a seconda di come concepisce se stesso e di come, conformemente, la volontà lo determina<sup>102</sup>; di conseguenza egli può dunque essere dannato e lasciato in balia della morte, oppure es-

<sup>101</sup> [In potenza.]

<sup>102</sup> [*Mondo* 1989, p. 1559, omettendo «lo», rende equivoco il significato del passo.]

sere invece redento e conseguire la vita eterna. – Ora, per i Greci e i Romani, i quali erano ancora interamente immersi nella vita e non guardavano seriamente al di là di essa, queste verità erano del tutto nuove, tanto nel senso allegorico quanto nel loro significato autentico. Chi ne dubita, veda in che modo ancora Cicerone (*Pro Cluentio*, cap. LXI)<sup>103</sup> e Sallustio (*Catili.*, cap. XLVII)<sup>104</sup> parlino della condizione successiva alla morte. Gli antichi, sebbene in quasi tutto il resto si fossero spinti molto avanti, nella questione fondamentale erano rimasti dei bambini e venivano superati persino dai druidi, i quali per lo meno insegnavano la metempsicosi. Che un paio di filosofi, come Pitagora e Platone, la pensassero altrimenti fondamentalmente non cambia nulla.

723 Quella grande verità fondamentale che è dunque contenuta nel cristianesimo come nel brahmanesimo, cioè il | bisogno di redenzione da un'esistenza in balia della sofferenza e della morte, e la possibilità di raggiungere questa redenzione attraverso la negazione della volontà, e dunque attraverso una decisa contrapposizione alla natura, è senza paragoni la più importante che si possa dare, ma è insieme la più contraria alla tendenza naturale del genere umano ed è difficile intenderla nelle sue vere ragioni; come tutto ciò che si può pensare in modo solo generale e astratto, essa è del tutto inaccessibile alla grande maggioranza degli uomini. Costoro hanno perciò sempre avuto bisogno, per trasportare questa grande verità sul terreno della sua applicabilità pratica, di un suo veicolo mitico, una sorta di recipiente senza il quale essa sarebbe andata perduta e si sarebbe volatilizzata. La verità è stata perciò costretta a prendere ovunque a prestito le vesti della fiaba, e ha inoltre dovuto sforzarsi sempre di collegarsi a ciò che volta per volta era storicamente dato, già noto e già venerato. Quello che, in ragione della bassezza di sentimenti, dell'ottusità intellettuale e, in generale, della brutalità della gran massa di ogni tempo e luogo, le rimarrebbe inaccessibile *sensu proprio*, le deve essere somministrato, a uso pratico, *sensu allegorico*, in modo da farne la sua stella polare. In questo senso dunque le dottrine di fede di cui s'è

<sup>103</sup> [Cfr. CICERONE, *Pro Cluentio*, 61; trad. it. con testo latino a fronte a cura di M. Fucchi, Rizzoli, Milano 2004.]

<sup>104</sup> [Cfr. SALLUSTIO, *De coniuratione Catilinae*, 47; trad. it. con testo latino a fronte, a cura di L. Storoni Mazzolani, Rizzoli, Milano 1980, pp. 152-54). In effetti però il cap. XLVII non parla in modo esplicito della condizione successiva alla morte, ma dell'interrogatorio di Volturcio. A meno che Schopenhauer non abbia in mente l'accenno alla predizione della guerra civile da parte degli aruspici.]

detto sopra vanno considerate come i vasi sacri nei quali la grande verità – nota ed espressa da parecchi millenni, e anzi forse sin dalle origini del genere umano, ma che tuttavia, in se stessa e rispetto alla massa dell'umanità, resta sempre una dottrina segreta<sup>105</sup> – le viene resa accessibile in modo commisurato alle sue forze, le viene conservata e tramandata attraverso i secoli. Poiché però tutto ciò che non consiste in tutto e per tutto nel materiale indistruttibile della pura verità è destinato alla distruzione, ecco che, ogni volta che un vaso di tal fatta, venendo in contatto con un tempo che gli sia eterogeneo, va incontro alla distruzione, è necessario che il suo sacro contenuto venga in qualche modo messo in salvo in un altro vaso e conservato per l'umanità. La filosofia ha invece il compito di rappresentare, per il numero estremamente esiguo di persone che in ogni tempo sono capaci di pensare, quel contenuto – dato che esso fa tutt'uno con la verità nella sua trasparenza, nella sua purezza, senza contaminazioni, ossia unicamente nella forma di puri concetti astratti, e quindi senza utilizzare quel veicolo. Da questo punto di vista la filosofia sta alle religioni come una linea retta sta a numerose curve che le corrono accanto, giacché esprime *sensu proprio*, ossia | raggiunge direttamente, ciò che quelle lasciano solo trasparire e che raggiungono per vie traverse.

724

Se adesso, per chiarire con un esempio quel che si è detto e allo stesso tempo per seguire una moda filosofica del mio tempo, volessi ancora provare a risolvere il mistero più profondo del cristianesimo, quello della Trinità, nei concetti fondamentali della mia filosofia, lo potrei fare, con le licenze consentite in questo genere d'interpretazioni, nel modo seguente. Lo Spirito Santo è la negazione risoluta della volontà di vivere; l'uomo nel quale essa si presenta *in concreto* è il Figlio. Egli è identico alla volontà che afferma la vita e produce in tal modo il fenomeno di questo mondo dell'intuizione, vale a dire che è identico al Padre, in quanto infatti l'affermazione e la negazione sono atti contrapposti della medesima volontà, la cui capacità di compierli entrambi è l'unica vera libertà. – Tutto questo va però considerato come un mero *lusus ingenii*<sup>106</sup>.

Prima di concludere questo capitolo voglio fornire ancora qualche riscontro a sostegno di ciò che, nel § 68 del primo volume, ho indicato con l'espressione Δεύτερος πλοῦς<sup>107</sup>, ossia il conseguimento

<sup>105</sup> [Incompleto in *Mondo* 1989, p. 1560.]

<sup>106</sup> [Una spiritosaggine.]

<sup>107</sup> [Seconda navigazione.]



della negazione della volontà di vivere attraverso un'intensa sofferenza provata in prima persona, e dunque non solo attraverso il farsi carico di quella altrui e della conoscenza, mediata da essa, della nullità e della mestizia della nostra esistenza. Che cosa accada nel profondo dell'essere dell'uomo quando si verificano una elevazione di questo genere e il processo di purificazione che essa produce, lo si può rendere comprensibile con ciò che ogni persona sensibile prova assistendo alla rappresentazione di una tragedia, dato che i due sentimenti hanno una natura affine. Diciamo dunque che durante il terzo e il quarto atto una persona fatta in questo modo, rendendosi conto che la felicità dell'eroe è sempre più offuscata e minacciata, si preoccuperà e si agiterà dolorosamente; quando invece, durante il quinto atto, quella felicità cola a picco del tutto e viene ridotta in pezzi, ecco che quella persona avvertirà una sorta di elevazione dell'animo, che le procurerà una soddisfazione di una specie infinitamente superiore a quella che le avrebbe potuto dare la vista dell'eroe al colmo della felicità. Ora, quello che accade in questa circostanza, nei pallidi colori acquerello della relazione simpatetica, com'è quella che può essere suscitata da un'illusione pienamente consapevole, è lo stesso che si verifica, con l'energia della realtà, nella percezione del proprio destino, quando è una grave sventura ciò che da ultimo spinge l'uomo nel |  
725 porto della completa rassegnazione. Dipendono da questo processo tutte le conversioni che trasformano radicalmente l'uomo che ho descritto nel testo. C'è una storia di conversione sorprendentemente simile a quella di Raimondo Lullo, che ho già raccontato in quella sede, e per di più memorabile in ragione delle conseguenze che ebbe: è quella dell'abate R a n c é<sup>108</sup>, che può trovare qui il suo posto in poche parole. La sua giovinezza fu dedita ai piaceri e alla voluttà; visse alla fine una relazione passionale con una donna di Montbazon. Una sera, recatosi a farle visita, trovò la sua stanza vuota, a soqquadro e buia. Con il piede inciampò in qualche cosa: era la testa della donna, che era stata spiccata dal tronco poiché altrimenti il cadavere di lei, che era morta improvvisamente, non sarebbe potuto entrare nella bara di piombo che si trovava lì accanto. Una volta superato il suo dolore immenso, R a n c é divenne poi, nel 1663, il riformatore dell'ordine dei trappisti, che s'era allora del tutto discostato dalla severità delle sue regole: egli en-

<sup>108</sup> [Cfr. *Mondo* 2013, § 48, pp. 504-5.]

trò subito a far parte di esso<sup>109</sup> e lo ricondusse a quella formidabile grandezza di rinuncia che ancora oggi lo caratterizza a La Trappe e che, come realizzazione metodica della negazione della volontà, favorita dalle più amare privazioni e da una condotta di vita incredibilmente dura e penosa, riempie il visitatore di un brivido sacro, dopo che già all'ingresso è stato commosso dall'umiltà di questi autentici monaci i quali, consumati dal digiuno, dal freddo, dalle veglie, dalle preghiere e dai lavori, s'inginocchiano dinanzi a lui, figlio del mondo e peccatore, per implorare la sua benedizione. In Francia solo questo, fra tutti gli ordini monastici, si è conservato perfettamente nonostante i tanti rivolgimenti, il che dev'essere attribuito alla profonda serietà che lo caratterizza, che non può essere contestata ed esclude qualsiasi secondo fine. Non lo ha toccato nemmeno la decadenza della religione, poiché le sue radici si trovano molto più in profondità nella natura umana di quelle di qualsiasi dottrina della fede positiva.

Ho ricordato nel testo che la grande e rapida trasformazione dell'essenza profonda dell'uomo, che qui è stata presa in considerazione ma che sinora è stata del tutto trascurata dai filosofi, si verifica più di frequente quando l'uomo va incontro in modo pienamente cosciente a una morte violenta e certa, ossia nel caso delle esecuzioni capitali. Per esplicitare questa circostanza con molta maggiore |  
726 chiarezza, non ritengo affatto sconveniente alla dignità della filosofia riferire le parole pronunciate da alcuni criminali prima dell'esecuzione, anche se in questo modo mi dovessi tirare addosso la derisione per il fatto di fare appello a prediche patibolari. Credo piuttosto che il patibolo sia invece un luogo di rivelazioni del tutto particolari e un osservatorio dal quale, all'uomo che mantenga lucidi i sensi, le prospettive per l'eternità si aprano spesso con maggiore ampiezza e si presentino con maggiore chiarezza di quel che capita alla maggior parte dei filosofi nei paragrafi della loro psicologia e teologia razionale. – La predica patibolare seguente la tenne dunque il 15 aprile 1837, a Gloucester, un certo Bartlett, il quale aveva assassinato la suocera: «Inglesi e conterranei! Ho solo pochissime parole da dire; vi prego però, tutti e ciascuno, di lasciare che queste poche parole penetrino profondamente nei vostri cuori, e di serbarle nella memoria non solo mentre assistete a questo mesto spettacolo, bensì anche di portarle con voi a casa e di ripeterle ai vostri figli e ai vostri amici. Di questo dunque vi

<sup>109</sup> [Omesso in *Mondo* 1989, p. 1562.]

supplico, con le parole di chi sta per morire, di uno per il quale è già pronto lo strumento di morte. E queste poche parole sono: liberatevi dall'amore per questo mondo labile e per le sue vane gioie; pensate meno ad esso e di più al vostro Dio. Fatelo! Convertitevi, convertitevi! Giacché, siatene certi, senza una conversione vera e profonda, senza fare ritorno al vostro Padre celeste, non potrete avere la benché minima speranza di raggiungere un giorno quei Campi Elisi e quella terra di pace a cui io ora ho la ferma convinzione di andare incontro a grandi passi» (dal «Times» del 18 aprile 1837). – Ancora più notevole è l'ultima esternazione del noto assassino Greenacre, che fu giustiziato a Londra il 1° maggio 1837. Il giornale inglese «The post» ha pubblicato il resoconto seguente, riprodotto anche nel «Galignani's Messenger» del 6 maggio 1837<sup>110</sup>: «La mattina dell'esecuzione, un tale lo esortò a confidare in Dio e implorare il perdono attraverso l'intercessione di Gesù Cristo. Greeacre replicò che implorare il perdono attraverso l'intercessione di Cristo era questione d'opinione; per parte sua, egli credeva che agli occhi dell'Essere Supremo un maomettano valesse quanto un | cristiano e avesse altrettanto diritto alla beatitudine. Durante la prigionia, aveva rivolto la sua attenzione alle questioni teologiche e s'era formata la convinzione che il patibolo fosse un passaporto (*pass-port*) per il cielo». Proprio l'indifferenza nei confronti delle religioni positive, che qui viene messa in luce, dà un peso maggiore alla sua esternazione, in quanto dimostra che alla base di essa non c'è un'illusione fanatica, bensì una propria conoscenza immediata. – Menziono ancora l'episodio seguente, che il «Galignani's Messenger» del 15 agosto 1837 riporta dalla «Limerick Chronicle»: «Lunedì scorso Maria Cooney è stata giustiziata per lo spaventoso omicidio della signora Anna Anderson. Quella poveretta era così profondamente pervasa dalla grandezza del suo delitto da baciare la corda che le veniva messa intorno al collo, invocando umilmente la grazia di Dio». – Infine ancora questo: il «Times» del 29 aprile 1845 pubblica diverse lettere che H o c k e r, condannato per l'omicidio di D e l a r ü e, ha scritto il giorno precedente l'esecuzione. In una di esse dice: «Sono convinto che, se il cuore naturale non viene spezzato (*the natural heart be broken*) e rigenerato dalla grazia divina, per quanto possa apparire nobile e amabile agli occhi del mondo, non potrà tuttavia mai pensare all'eternità senza un brivido profon-

<sup>110</sup> [Cfr. p. 657, nota n. 12.]

do». – Sono queste le sopra menzionate prospettive sull'eternità che si dischiudono da quell'osservatorio, e io non ho avuto molti scrupoli nel riferirle in quanto anche Shakespeare dice:

out of these convertites  
There is much matter to be heard and learn'd<sup>111</sup>  
(*As you like it*, last scene).

Che anche il cristianesimo riconosca al dolore come tale quella forza purificatrice e santificante della quale abbiamo parlato qui, e attribuisca viceversa un effetto opposto al grande benessere, lo ha dimostrato S t r a u s s nella sua *Vita di Gesù* (vol. I, sez. II, cap. VI, §§ 72 e 74). Egli dice dunque che i macarismi<sup>112</sup> del sermone della montagna avrebbero in Luca (6, 21) un senso diverso che in Matteo (5, 3): solo Matteo, infatti a «μακάριοι | οἱ πτωχοί» aggiunge «τῷ πνεύματι», e a «πειρωντες» l'espressione «τὴν δικαιοσύνην»<sup>113</sup>; lui intenderebbe dunque solamente i semplici e gli umili, Luca, viceversa, i poveri veri e propri, sí che il contrasto sarebbe qui tra le sofferenze presenti e il benessere futuro. Tra gli Ebioniti<sup>114</sup> vige il principio fondamentale secondo cui chi ottiene quel che gli spetta nel tempo p r e s e n t e, nel futuro rimarrà a mani vuote, e viceversa. Ai macarismi seguono conseguentemente in Luca altrettanti «οὐαί» che vengono rivolti ai «πλουσίοις, ἐμπεπλησμένοις e γελῶσι»<sup>115</sup>, nel senso ebionitico. Nello stesso senso, dice ancora Strauss a p. 604, va intesa la parabola (Luca 16, 19) del ricco Epulone e di Lazzaro, la quale non racconta affatto né delle mancanze del primo né dei meriti del secondo, e come criterio per la ricompensa futura non assume il bene fatto o il male commesso in questa vita, bensì il male sofferto qui e il bene goduto qui, nel senso ebionitico. «Una valutazione analoga della povertà esteriore, – continua S t r a u s s, – la attribuiscono a Gesù anche gli altri sinottici (Matteo 19, 16; Marco 10, 17; Luca 18, 18) con il racconto del giovane ricco e con la sentenza del cammello e della cruna dell'ago».

Se si va al fondo della questione, ci si accorge che persino i passi

<sup>111</sup> «Da questi convertiti | c'è molto da ascoltare e da imparare» [W. SHAKESPEARE, *Come vi piace*, scena ultima.]

<sup>112</sup> [Beatitudini.]

<sup>113</sup> [A «beati i poveri» aggiunge «di spirito»; agli «affamati» aggiunge «di giustizia».]

<sup>114</sup> [Con il nome di Ebioniti (il cui nome significa «poveri») vengono indicati gli appartenenti ad alcune comunità giudaico-cristiane diffuse in Siria e in Giudea a partire dalla prima metà del I secolo. Fortemente avversi a Paolo di Tarso, seguivano un loro vangelo (il Vangelo degli Ebioniti, appunto), costituito da una rielaborazione di quello di Matteo.]

<sup>115</sup> [«Guai» ai «ricchi, ai sazi, a coloro che ridono».]

più celebri del sermone della montagna contengono un'indicazione indiretta della povertà volontaria, e quindi della negazione della volontà di vivere. Giacché la prescrizione (Matteo 5, 40 sgg.) di esaudire in modo incondizionato tutte le richieste che ci vengono rivolte, di offrire anche il pallio a colui che vuole litigare con noi per la tunica, e così via, e analogamente (*ibid.*, 6, 25-34) la prescrizione di sbarazzarci da tutte le preoccupazioni per il futuro, persino da quelle per il giorno seguente, vivendo così alla giornata, sono regole di vita la cui osservanza conduce infallibilmente alla povertà completa, e che perciò dicono in modo indiretto proprio ciò che Buddha prescrive direttamente ai suoi seguaci e rafforza con il suo esempio personale: gettate via tutto e diventate *Bikschu*, vale a dire mendicanti. Questo emerge con ancora maggiore chiarezza nel passo di Matteo 10, 9-15, dove agli apostoli viene proibita ogni proprietà, persino quella delle scarpe e del bastone da pellegrino, e viene loro indicato di mendicare. Questi precetti sono poi diventati il fondamento dell'ordine mendicante di san Francesco (*Bonaventurae vita | S. Francisci*, cap. III)<sup>116</sup>. Ecco perché dico che lo spirito della morale cristiana è identico a quello del brahmanesimo e del buddhismo. – Anche Meister Eckhart (*Werke*, vol. I, p. 492) dice, in modo conforme alla concezione che qui è stata esposta: «L'animale più veloce che può portarvi alla perfezione è il dolore»<sup>117</sup>.

<sup>116</sup> [Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Vita di San Francesco. Legenda major*, trad. it. a cura di A. Donadio, Edizioni Paoline, Milano 2006.]

<sup>117</sup> [MEISTER ECKHART, *Werke*, a cura di F. Pfeiffer, Göschen, Leipzig 1857, vol. I, p. 492.]

## Capitolo 49

### La disciplina della salvezza

C'è un solo errore innato, ed è quello di credere che esistiamo per essere felici. Tale errore in noi è innato, poiché coincide con la nostra esistenza stessa, e tutto intero il nostro essere altro non è che la sua parafrasi, e anzi il nostro corpo è il suo monogramma: noi siamo infatti appunto solo volontà di vivere; l'appagamento successivo di ogni nostro volere è quindi ciò che si pensa con il concetto di felicità.

Sino a che perseveriamo in questo errore innato, e anche qualora veniamo addirittura rafforzati in esso da dogmi ottimistici, il mondo ci appare pieno di contraddizioni. Giacché a ogni passo, nel grande come nel piccolo, dobbiamo constatare che il mondo e la vita non sono per nulla fatti in modo da rendere possibile un'esistenza felice. Mentre dunque, per questa ragione, chi non pensa si sente tormentato solamente nella realtà effettiva, per colui che pensa alla pena della realtà si aggiunge in sovrappiù la perplessità teoretica: perché un mondo e una vita, i quali ci sono proprio perché in essi si possa essere felici, rispondono così malamente al loro scopo? Questa perplessità trova espressione in profondi sospiri come «Ah! perché vi sono tante lacrime sotto la luna?»<sup>1</sup> e altri simili, ma ben presto sorgono perplessità inquietanti nei confronti dei presupposti di quegli ottimistici dogmi preconcepi<sup>2</sup>. Si può certo, a questo punto, cercare di attribuire la colpa della propria infelicità individuale ora alle circostanze, ora agli altri uomini, ora alla propria sfortuna o anche alla propria inettitudine, e magari anche riconoscere | che tutte queste cose hanno agito insieme a tale scopo; questo però non cambia nulla quanto al risultato: lo scopo autentico della vita, che consisterebbe appunto nell'essere felici, è andato fallito; una considerazione che, soprattutto quando già

<sup>1</sup> [«Ach, warum sind der Thränen unter'm Mond so viel?» (CH. A. OVERBECK, *Trost für mancherley Thränen* («Consolazione per ogni sorta di lacrime»), prima strofa, in *Sammlung vermischter Gedichte*, Bohn und Compagnie, Lübeck-Leipzig 1794).]

<sup>2</sup> [Incompleto in *Mondo* 1989, p. 1567.]

la vita ha cominciato a declinare, risulta spesso assai deprimente; è per questo che quasi tutti i volti delle persone anziane hanno quell'espressione che gli inglesi chiamano *disappointment*<sup>3</sup>. In aggiunta, sino a quel momento ogni giorno della nostra vita ci ha già insegnato che le gioie e i piaceri, anche quando vengono raggiunti, sono in se stessi ingannevoli, non mantengono quel che promettono, non appagano il cuore, e infine che il loro godimento risulta quanto meno amareggiato dai dispiaceri che li accompagnano o che scaturiscono da essi, laddove per contro i dolori e le sofferenze si dimostrano qualcosa di molto reale e spesso superiore a ogni aspettativa. Così dunque veramente nella vita tutto è disposto affinché noi ci si possa liberare da quell'errore originario e persuaderci che lo scopo della nostra esistenza non è quello di essere felici. Anzi, se consideriamo la questione più da vicino e senza pregiudizi, la vita si presenta piuttosto come se fosse stata propriamente predisposta in tutto e per tutto in modo tale che noi in essa non ci si debba sentire felici, in quanto porta in tutto il suo modo di essere il carattere di qualcosa di cui dobbiamo perdere il gusto, che ci dovrebbe nauseare e da cui dobbiamo allontanarci come da un errore<sup>4</sup>, affinché il nostro cuore guarisca dal desiderio di godere, anzi dal desiderio di vivere, e si distolga dal mondo. In questo senso sarebbe perciò più corretto porre il fine della vita nel nostro male più che nel nostro bene. Le considerazioni svolte in chiusura del capitolo precedente hanno mostrato infatti che quanto più si soffre, tanto più presto si raggiunge il vero scopo della vita, e che quanto più si vive felicemente, tanto più il raggiungimento di quello scopo viene differito. Persino la conclusione dell'ultima lettera di Seneca – la quale peraltro sembra testimoniare di un'influenza del cristianesimo – ce lo conferma: «Bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices»<sup>5</sup>. Anche l'effetto caratteristico prodotto dalla tragedia dipende in fondo dal fatto che essa scuote quell'errore innato, raffigurando vivacemente, con un esempio grande e impressionante, la vanità degli sforzi umani e la nullità di tutta quanta la nostra esistenza, e rivelando in questo modo il senso più profondo | della vita, ragion per cui essa viene

731

<sup>3</sup> [Disappunto, delusione.]

<sup>4</sup> [Un «non» di troppo rovescia il senso del passo in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 657. In *Mondo* 1989, p. 1568, invece, il passo è incompleto.]

<sup>5</sup> [«Possederai il tuo bene quando capirai che gli uomini felici sono i più infelici» (SENECA, *Epistulae*, Libro XX, ep. CXXIV, 24; trad. it. in ID., *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 1013).]

riconosciuta come il genere poetico più elevato. Ora, chi, per una via o per l'altra, è riuscito ad allontanarsi da quell'errore che abita in noi *a priori*, da quel *πρῶτον ψεῦδος* della nostra esistenza, vedrà ben presto tutto sotto una luce diversa e troverà che il mondo è in armonia, se non con il suo desiderio, quanto meno con la sua comprensione. Le disgrazie, qualsiasi sia la loro natura ed entità, se anche lo faranno soffrire, non lo stupiranno più, dato che avrà compreso che sono proprio il dolore e gli affanni che mirano a raggiungere il vero scopo della vita, il distoglimento della volontà dalla vita stessa. Tale comprensione gli darà persino, qualsiasi cosa possa accadere, una calma meravigliosa, simile a quella con la quale un malato che si sottopone a una cura lunga e penosa ne sopporta il dolore come segno della sua efficacia. – In tutta l'esistenza umana, la sofferenza parla con la chiarezza sufficiente a dirci di essere la sua vera destinazione. La vita è immersa profondamente in essa e non le può sfuggire: il nostro ingresso nella vita avviene tra le lacrime, il suo sviluppo è in fondo sempre tragico, e l'uscita lo è in misura ancora maggiore. In tutto questo non si può non riconoscere una sfumatura di intenzionalità. Di regola il destino si rivela in modo radicale alla mente dell'uomo nel momento culminante dei suoi desideri e delle sue aspirazioni, con il che la sua vita si trova ad assumere una tendenza tragica, grazie alla quale diventa capace di liberarsi dalla brama di cui ogni esistenza individuale è raffigurazione e viene condotto a potersi distaccare dalla vita senza mantenere in sé il desiderio di essa e delle sue gioie. La sofferenza è, nei fatti, il processo di purificazione mediante il quale soltanto, nella maggior parte dei casi, l'uomo viene santificato, vale a dire che viene distolto dall'erroneo sentiero della volontà di vivere. In modo corrispondente, nei libri cristiani di edificazione si considera così spesso la virtù salvifica della croce e della sofferenza, ed è anche molto appropriato che la croce, uno strumento di sofferenza e non di azione, sia in generale il simbolo della religione cristiana. Anzi, già *Qohelet*, ancora giudaico ma così filosofico, dice con ragione: «Meglio la tristezza del riso, giacché la tristezza rende il cuore migliore»<sup>6</sup>. Con l'espressione *δευτερος πλους* ho raffigurato

<sup>6</sup> [*Qohelet*, 7, 3. Il cuore si fa migliore; cioè l'uomo si fa migliore, se è vero che *leb*, «cuore», ha nella lingua ebraica una sfera semantica molto vasta e può forse alludere, in questo contesto, «alla somma di tutte le funzioni psichiche e razionali» (*Qohelet*, introduzione, versione e note di P. Sacchi, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1986, p. 178, nota 3); resta fermo che, nel passo citato, «il dolore ha una funzione, quella di portare verso una migliore e più profonda coscienza del reale» (*ibid.*), che per Schopenhauer equivale

la sofferenza come una sorta di surrogato della virtù e della santità: qui però | mi debbo esprimere in modo ardito e dire che, soppesata bene ogni cosa, abbiamo piú da sperare, per la nostra salvezza e la nostra redenzione, da ciò che soffriamo che da ciò che facciamo. È proprio in questo senso che Lamartine, nel suo *Hymne à la douleur*, dice in modo molto bello parlando del dolore:

Tu me traites sans doute en favori des cieux,  
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.  
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,  
Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.  
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,  
Une vertu divine au lieu de ma vertu,  
Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,  
Que ton bras, en frappant, guérir et vivifie.  
(Lamartine, *Harmonies poétiques et religieuses*, II, 7, vv. 59 sgg.)<sup>7</sup>.

Se dunque la sofferenza ha già una tale forza salvifica, quest'ultima spetterà a un grado ancora maggiore alla morte, la quale viene temuta piú di qualsiasi sofferenza. È per questo che dinanzi a un morto si prova un rispetto simile a quello al quale ci costringe una grande sofferenza, e che anzi ogni morte si presenta in certo qual modo come una sorta di apoteosi o di canonizzazione; ragion per cui non manchiamo di rispetto nemmeno al cadavere della persona piú insignificante e addirittura, per quanto strana possa suonare l'osservazione in questo contesto, dinanzi a ogni cadavere si veglia in armi. Il morire va considerato certamente come il fine autentico del vivere: è nell'istante in cui si muore che viene deciso tutto ciò di cui l'intero corso della vita era stato solo la preparazione e l'avvio. La morte è l'esito finale, il riassunto della vita, la somma conclusiva che esprime in una volta sola l'intero insegnamento che la vita ha dato a poco a poco e in modo frammentario: ossia che tutto quanto lo sforzo e la tensione di cui la vita è la manifestazione fenomenica sono inutili, vani, contraddittorii, e che l'esserne usciti è una liberazione. Come tutt'intera la lenta vegetazione della pianta sta al frutto, il quale in un colpo solo realizza

alla schapevolezza della necessità di liberarsi dalla volontà di vivere. Il passo viene citato da Schopenhauer nella traduzione tedesca di Martin Lutero.]

<sup>7</sup> [«Tu mi tratti senza dubbio come un favorito del cielo, | poiché non risparmi le crime ai miei occhi. | Ebbene! io le ricevo così come tu me le invii, | i tuoi mali saranno i miei beni, e i tuoi sospiri le mie gioie. | Sento che in te c'è, senza aver combattuto, | una virtù divina in luogo della mia virtù, | che tu non sei la morte dell'anima, ma la sua vita, | che il tuo braccio, quando percuote, guarisce e vivifica» (A. DE LAMARTINE, *Hymne à la douleur* («Inno al dolore»), in *Harmonies poétiques et religieuses*, Gosselin, Paris 1811, Libro II, VII, *Armonia*; ora in ID., *Œuvres poétiques complètes*, Gallimard, Paris 1963, p. 361.)]

centuplicandolo quel che la pianta realizzava in modo graduale e frammentario, così la vita, con i suoi inciampi, le speranze deluse, i progetti irrealizzati e la continua sofferenza, sta alla morte, che d'un colpo solo distrugge tutto, tutto ciò che l'uomo ha voluto, e in questo modo corona l'insegnamento che la vita gli ha dato. La | vita trascorsa, alla quale morendo si rivolge lo sguardo, produce sulla volontà intera, la quale si oggettiva in questa individualità che perisce, un effetto analogo a quello che un motivo esercita sull'agire dell'uomo: le dà cioè una nuova direzione, che è quindi il risultato morale ed essenziale della vita. È proprio perché una morte impropria rende impossibile questo sguardo all'indietro che la Chiesa la considera una sventura dalla quale si prega di non essere colpiti. Poiché tanto lo sguardo all'indietro quanto la previsione chiara della morte, in quanto si realizzano per il tramite della ragione, sono possibili solo nell'uomo e non nell'animale, ragion per cui solo l'uomo vuota effettivamente il calice della morte, l'umanità è l'unico gradino sul quale la volontà può dire di no a se stessa e distogliersi dalla vita. Alla volontà che non dice di no a se stessa ogni nascita presta un nuovo e diverso intelletto, sino a quando non avrà riconosciuto la vera conformazione della vita e, di conseguenza, non ne vorrà piú sapere.

Secondo il corso naturale delle cose, con l'avanzare dell'età alla perdita di vigore del corpo si accompagna l'indebolimento della volontà. La bramosia di piaceri svanisce con facilità<sup>8</sup> insieme alla capacità di goderne. L'impulso sessuale, che è l'origine della forma piú impetuosa del volere e il punto focale della volontà, è quello che si estingue per primo, ragion per cui l'uomo viene a trovarsi in uno stato che è simile a quello dell'innocenza che precede lo sviluppo dell'apparato genitale. Le illusioni, che presentavano delle chimere come beni altamente desiderabili, svaniscono, e al loro posto subentra la conoscenza della nullità di tutti i beni terreni. L'egoismo viene soppiantato dall'amore per i figli, ragion per cui l'uomo comincia già a vivere piú nell'io altrui che nel proprio, il quale ben presto non sarà piú. Questo andamento è quanto meno quello piú desiderabile: è l'eutanasia della volontà. Nella speranza che le cose vadano in questo modo si ordina al brahmano, una volta che siano trascorsi gli anni migliori della sua vita, di abbandonare i propri beni e la famiglia e di condurre una vita da eremita (*Manu*, vol. VI [2]). Se però, viceversa, la bramosia sopravvive alla capacità di go-

<sup>8</sup> [Non «lentamente», come propone *Mondo* 1989, p. 1571.]

dere e ci si rammarica di non aver provato nella vita certi piaceri, invece di scorgerne la generale vanità e nullità; e se allora in luogo degli oggetti dei piaceri, la sensibilità nei confronti dei quali è venuta meno, subentra l'equivalente astratto di tutti questi oggetti, il denaro, il quale suscita ora le stesse violente passioni che un tempo venivano risvegliate, più scusabilmente, dagli oggetti di effettivo godimento; sí che ora, appassiti i sensi, a essere voluto è un oggetto inanimato ma indistruttibile, con una bramosia del pari indistruttibile; o se anche, allo stesso modo, l'esistenza nell'opinione degli altri deve fare le veci dell'esistenza e dell'azione<sup>9</sup> nel mondo reale e accendere ora le stesse passioni; ecco allora che la volontà si è spiritualizzata e sublimata nell'avarizia o nell'ambizione, rifugiandosi in questo modo nell'ultima fortezza, nella quale ad assediare la è ormai solo più la morte. Lo scopo dell'esistenza viene mancato.

Tutte queste considerazioni forniscono una spiegazione più precisa di quella purificazione, di quella conversione della volontà e di quella redenzione che nel capitolo precedente ho indicato con l'espressione *δευτερος πλοῦς*, la quale viene prodotta dalle sofferenze della vita ed è senza dubbio la più frequente. Giacché essa è la via dei peccatori, e tutti noi lo siamo. L'altra via, che per mezzo della semplice conoscenza e della successiva assimilazione<sup>10</sup> delle sofferenze di un intero mondo, conduce là ugualmente, è lo stretto sentiero degli eletti, dei santi, e va considerato perciò come una rara eccezione. Senza quella prima via, i più non avrebbero dunque alcuna speranza di salvezza. Ciononostante siamo riluttanti a metter piede su di essa e cerchiamo piuttosto con tutte le nostre forze di procurarci un'esistenza sicura e gradevole, con il che incateniamo sempre più saldamente la nostra volontà alla vita. Gli asceti si comportano in modo opposto: rendono intenzionalmente la loro vita quanto più possibile povera, dura e priva di gioie, poiché hanno in vista il loro vero e ultimo bene. Ma il destino e il corso delle cose si prendono cura di noi meglio di quanto facciamo noi stessi, in quanto mandano ovunque a monte i nostri progetti di una vita di cuccagna, la cui follia è già sufficientemente riconoscibile dalla sua brevità, dalla sua inconsistenza, dalla sua vanità e dal suo amaro concludersi nella morte; essi spargono spine su spine sul nostro sentiero e ci fanno scontrare a ogni passo con la salutare

<sup>9</sup> [Manca in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 660.]

<sup>10</sup> [Non «l'approvazione», come traduce *Supplementi* 1930, tomo II, p. 660, intendendo forse «appropriazione» e incappando in un refuso.]

sofferenza, che è la panacea dei nostri guai. Effettivamente quel che conferisce alla nostra vita il suo carattere bizzarro e ambiguo è il fatto che in essa si incrociano costantemente due scopi fondamentali diametralmente | contrapposti: quello della volontà individuale, diretto a una felicità chimerica in un'esistenza effimera, onirica, illusoria, nella quale felicità e infelicità sono indifferenti per quel che concerne il passato, mentre il presente trapassa a ogni istante nel passato; e quello del destino, abbastanza visibilmente diretto alla distruzione della nostra felicità e dunque alla mortificazione della nostra volontà e alla soppressione dell'illusione che ci tiene incatenati a questo mondo.

L'opinione corrente, soprattutto protestante, che lo scopo della vita stia unicamente e immediatamente nelle virtù morali, ossia nella pratica della giustizia e dell'amore per il prossimo, tradisce la sua insufficienza già per il fatto che tra gli uomini la vera e propria moralità pura si trova in misura così terribilmente scarsa. Non sto affatto parlando di virtù elevate, di nobiltà d'animo, di magnanimità, di abnegazione, dato che è difficile trovarle al di fuori delle rappresentazioni teatrali e dei romanzi, bensì solo di quelle virtù che ciascuno ritiene un dovere. Chi è vecchio ripensi a tutti coloro con i quali ha avuto a che fare: quante persone anche solo effettivamente e sinceramente o n e s t e gli sarà capitato d'incontrare? Non erano di gran lunga la maggioranza, per dirla in modo schietto<sup>11</sup>, l'esatto contrario, a dispetto dell'impudenza delle loro proteste al minimo sospetto di disonestà o anche solo di menzogna? Non erano forse il basso interesse personale, un'avidità di denaro priva di limiti, la bricconeria ben celata e, in aggiunta, un'invidia velenosa, una diabolica gioia maligna, così universalmente dominanti da far sí che la minima eccezione venisse accolta con uno stupore ammirato?<sup>12</sup> E l'amore per il prossimo, quanto raramente si spinge al di là del donare qualcosa di cui ci si può privare così facilmente da non accorgersi nemmeno della sua mancanza? Ed è in queste così straordinariamente rare e deboli tracce di moralità che dovrebbe consistere l'intero scopo dell'esistenza? Se invece questo scopo lo si pone nella radicale conversione, prodotta dalla sofferenza, di questo nostro essere (che porta i cattivi frutti di cui s'è appena detto), allora la faccenda acquista subito un aspetto diverso e finisce per essere conforme alla realtà effettiva. La

<sup>11</sup> [*Supplementi* 1930, tomo II, p. 661, omette l'inciso.]

<sup>12</sup> [Il periodo non è del tutto completo in *Mondo* 1989, p. 1574.]

vita si presenta allora come un processo di purificazione, nel quale il dolore è la sostanza che depura. Una volta che sia compiuto, questo processo lascia dietro di sé, a mo' di scorie, l'immoralità e la malvagità passate, e si verifica ciò che dicono i *Veda*: «Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescent»<sup>13</sup>. – In accordo con questo modo di vedere si troverà il quindicesimo sermone di Meister Eckhart, che merita senz'altro d'essere letto<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> [«Si spezza il nodo del cuore, si sciogliono tutti i dubbi, si dissolvono tutte le azioni» (*Mundaka-Upaniṣad*, 2, 2, 8; trad. it. in *Upaniṣad* cit., p. 377).]

<sup>14</sup> [L'ultima frase manca in *Supplementi* 1930, tomo II, p. 661.]

## Capitolo 50

### Epifilosofia

Giunto al termine della mia esposizione, può esserci posto ancora per alcune considerazioni intorno alla mia stessa filosofia. – Essa, come ho già detto, non ha la pretesa di spiegare l'esistenza del mondo a partire dai suoi fondamenti ultimi: se ne sta piuttosto ai dati di fatto dell'esperienza esteriore e interiore, così come sono accessibili a ciascuno, e ne dimostra la vera coerenza profonda, senza tuttavia trascenderla in senso proprio spingendosi a cose ultramondane e alle loro relazioni con il mondo. Essa perciò non trae alcuna conclusione a proposito di ciò che si trova al di là di ogni possibile esperienza, bensì fornisce solo la spiegazione di ciò che è dato nel mondo esterno e nell'autocoscienza, contentandosi dunque di comprendere l'essenza del mondo secondo la sua intima connessione con se stesso. Essa è di conseguenza *immanente*, nel senso kantiano della parola. Appunto per questo essa lascia però ancora molte domande, come per esempio quella che chiede perché i dati di fatto che sono stati dimostrati siano così e non altrimenti, e così via. Solo che queste domande, o meglio le risposte ad esse, sono propriamente trascendenti, vale a dire che non si lasciano pensare per mezzo delle forme e delle funzioni del nostro intelletto, non entrano in esso: l'intelletto sta perciò a loro come la nostra sensibilità sta a eventuali qualità dei corpi per percepire le quali noi non disponiamo di alcun senso. Ci si può per esempio, dopo tutte le mie spiegazioni, ancora domandare da dove mai sia scaturita questa volontà, la quale è libera di affermare se stessa – nel qual caso produce la manifestazione fenomenica del mondo – o di negarsi – nel qual caso la sua manifestazione fenomenica noi non la conosciamo; quale fatalità, posta al di là di ogni esperienza, | l'abbia posta di fronte all'incresciosa alternativa di manifestarsi come un mondo nel quale regnano sofferenza e morte, o di rinnegare invece il suo proprio essere; o ancora che cosa abbia potuto indurla ad abbandonare la quiete, infinitamente preferibile, del nulla beato. Una volontà individuale,

si potrebbe aggiungere, si può dirigere verso la sua propria rovina solamente in ragione di un errore nella scelta, ossia per colpa della conoscenza: ma la volontà in sé, che precede tutti i fenomeni ed è conseguentemente ancora priva di conoscenza, come ha potuto essere indotta in errore e cadere nella rovina della sua condizione attuale? Da dove viene, in generale, la grande dissonanza che pervade questo mondo? Ci si può inoltre domandare quanto a fondo si spingano, nell'essenza in sé del mondo, le radici dell'individualità; al che si potrebbe tutt'al più rispondere che esse si spingono tanto a fondo quanto l'affermazione della volontà di vivere; dove subentra la negazione, esse si arrestano, giacché sono scaturite insieme all'affermazione. Ma si potrebbe sollevare anche un'altra questione: «Che cosa sarei, io, se non fossi volontà di vivere?» e altre domande del genere. A tutte le domande di questo genere si dovrebbe anzitutto rispondere che l'espressione della forma più generale e costante del nostro intelletto è il principio di ragione, il quale però, proprio per questo, trova applicazione solo nel fenomeno, non nell'essenza in sé delle cose: ma è solamente da esso che dipende ogni «da dove» e ogni «perché». Per effetto della filosofia kantiana il principio di ragione non è più una *aeterna veritas*, bensì una mera forma, vale a dire una funzione, del nostro intelletto, il quale è essenzialmente un mero strumento cerebrale originariamente destinato al servizio della nostra volontà, che esso deve perciò presupporre, insieme a tutte le sue oggettivazioni. Alle sue forme sono però legati l'intero nostro conoscere e l'intero nostro comprendere: siamo di conseguenza costretti a concepire tutto nel tempo<sup>1</sup>, e quindi nella forma del prima e del dopo, e poi come causa ed effetto, e anche come sopra e sotto, tutto e parte, e così via: da questa sfera, nella quale è racchiusa ogni possibilità del nostro conoscere, non possiamo in alcun modo uscire. Ora però, queste forme non sono in alcun modo adeguate ai problemi che sono stati qui sollevati, né sono in qualsiasi modo appropriate e adatte a coglierne la soluzione, posto anche che essa si possa dare. È per questo che noi, con il nostro intelletto, questo mero strumento della volontà, finiamo sempre per andare a sbattere contro problemi insolubili, come contro le pareti del nostro carcere<sup>2</sup>. | Si

738

<sup>1</sup> [Supplementi 1930, tomo II, p. 663, rovescia il significato: «Per cui non dobbiamo comprendere tutto nel tempo» forse intendendo «noi» e incappando in un refuso.]

<sup>2</sup> [«In una specie delle sue conoscenze la ragione umana ha il particolare destino di essere tormentata da problemi che non può scansare, perché le sono imposti dalla sua stessa natura, ma ai quali tuttavia non è in grado di dar soluzione, perché oltrepassano

può però, oltre a ciò, ritenere quanto meno probabile che di tutto quello di cui si domanda non solo non sia possibile per noi alcuna conoscenza, ma che non ne sia possibile alcuna in generale, ossia in nessun tempo e in nessun luogo; che cioè quelle relazioni siano imperscrutabili non in senso meramente relativo, bensì in senso assoluto; che non solo nessuno le conosca di fatto, bensì che siano inconoscibili in se stesse, in quanto non entrano nella forma della conoscenza in generale (il che corrisponde a quello che Scoto Eriugena dice «de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit», Lib. II)<sup>3</sup>. Giacché la conoscibilità in generale, con la sua forma assolutamente essenziale e perciò sempre necessaria, di soggetto e oggetto, appartiene al mero fenomeno, non all'essenza in sé delle cose. Dove c'è conoscenza, e dunque rappresentazione, lì c'è anche e solo fenomeno, e noi ci troviamo quindi già nel campo del fenomeno; anzi, la conoscenza in generale ci si rende nota soltanto come un fenomeno cerebrale, e noi non solo non siamo autorizzati a pensarla in un altro modo, ma non ne abbiamo nemmeno la capacità. Che cosa sia il mondo in quanto mondo, lo si può capire: il mondo è fenomeno, e noi siamo in grado di conoscere immediatamente e da noi stessi, per mezzo di un'analisi accurata dell'autocoscienza, ciò che in esso si manifesta; poi però, utilizzando questa chiave che ci consente di introdurci nell'essenza del mondo, possiamo decifrare la totalità del fenomeno nella sua connessione, come credo di avere fatto. Se però, per rispondere alle domande formulate sopra, abbandoniamo il mondo, abbandoniamo anche del tutto l'unico terreno sul quale è possibile non solo la concatenazione secondo il nesso di causa ed effetto, bensì la conoscenza stessa in generale: allora tutto è «instabilis tellus, innabilis unda»<sup>4</sup>. L'essenza delle cose, prima o al di là del mondo e conseguentemente al di là della volontà, non può in alcun modo essere indagata, poiché la conoscenza stessa in generale è solo fenomeno, e perciò trova posto solo nel mondo, come il mondo trova posto solo in essa. L'intima essenza in sé delle cose non è un'essenza conoscente, non è intelletto, bensì un'essenza priva di conoscenza: la conoscenza sopraggiunge solo

ogni suo potere» (I. KANT, *Critica della ragione pura*, Prefazione alla prima edizione, Utet, Torino 1995, p. 63).]

<sup>3</sup> [«Della meravigliosa divina ignoranza, per la quale Dio non capisce che cosa Egli stesso sia» (GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De divisione naturae*, Libro II, cap. XXVIII).]

<sup>4</sup> [«Instabile la terra, non navigabile l'onda» (OVIDIO, *Metamorfosi*, Libro I, v. 16, trad. it. a cura di P. Bernardini Marzolla, con testo latino a fronte, Einaudi, Torino 2005, pp. 4-5).]



come un accidente, come un mezzo ausiliario della manifestazione fenomenica di quell'essenza, e può perciò accoglierla in sé solo in misura proporzionale a quel che lo consente la sua propria natura, calcolata per finalità del tutto diverse (quelle della volontà individuale), e dunque solo in modo molto imperfetto. Dipende da questo che dell'esistenza, dell'essenza e dell'origine del mondo sia impossibile avere una comprensione completa, | esauriente e capace di soddisfare ogni esigenza. Questo per quel che concerne i limiti della mia e di ogni filosofia.

Lo  $\epsilon\acute{\nu}\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ <sup>5</sup>, vale a dire che l'intima essenza di tutte le cose è assolutamente una e la medesima, il mio tempo lo aveva già compreso e ammesso, dopo che gli Eleati, Scoto Eriugena, Giordano Bruno e Spinoza lo avevano ampiamente insegnato e Schelling aveva rinfrescato questa dottrina. Ma che cosa sia questo Uno e come giunga a presentarsi come molteplice, questo è un problema la cui soluzione si trova per la prima volta nella mia filosofia. Allo stesso modo, sin dai tempi più antichi l'uomo era stato considerato come un microcosmo. Io ho rovesciato il principio e ho dimostrato che il mondo è un macroantropo: volontà e rappresentazione esauriscono infatti l'essenza di entrambi. Ma è chiaramente più corretto imparare a comprendere il mondo dall'uomo piuttosto che l'uomo dal mondo: ciò che è dato mediatamente, ossia il mondo dell'intuizione esterna, va infatti spiegato a partire da ciò che è dato immediatamente, ossia dall'autocoscienza, non viceversa.

È vero dunque che ho in comune con i panteisti quello  $\epsilon\acute{\nu}\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ , ma non il  $\pi\acute{\alpha}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ <sup>6</sup>, poiché io non mi spingo al di là dell'esperienza (nel senso più ampio del termine) e meno che mai mi metto in contraddizione con i dati di fatto. Scoto Eriugena, dal punto di vista del panteismo in modo del tutto coerente, interpreta ogni fenomeno come una teofania; allora però questo concetto deve essere applicato anche ai fenomeni terribili e mostruosi: belle teofanie! Ciò che inoltre mi distingue dai panteisti è principalmente quanto segue: 1) Il loro  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  è una  $\kappa$ , una grandezza sconosciuta; la volontà è viceversa, fra tutte le cose possibili, quella che ci è nota nella maniera più precisa, l'unica a essere data in modo immediato, e perciò l'unica adatta alla spiegazione del resto. Giacché dappertutto ciò che è sconosciuto deve essere spiegato a partire da ciò che è noto, non viceversa. 2) Il loro  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$

<sup>5</sup> [Uno-tutto.]

<sup>6</sup> [Dio-tutto.]

si manifesta *animi causa*<sup>7</sup>, per dispiegare la propria magnificenza, o addirittura per farsi ammirare. Prescindiamo pure dalla vanità che in questo modo si finisce per attribuirgli, e osserviamo che in questo modo costoro si mettono nella condizione di dover eliminare in modo sofisticato i colossali mali del mondo: il mondo però continua a contrapporsi in modo stridente e orribile a quella fantasiosa perfezione. Per me invece la volontà, attraverso la sua oggettivazione, in qualsiasi modo si configuri, giunge alla conoscenza di sé, in forza della quale diventano possibili il suo superamento, la sua conversione, la sua redenzione. Aggiungo che, conformemente a ciò, è solo nella mia filosofia che l'etica trova un fondamento sicuro e uno sviluppo completo, in accordo con le religioni sublimi e più profonde, ossia con il brahmanesimo, il buddismo e il cristianesimo, e non solo con il giudaismo e l'islam. Anche la metafisica del bello viene spiegata compiutamente solo come conseguenza delle mie verità fondamentali, e non ha più bisogno di andarsi a rifugiare dietro parole vuote. Solo nella mia filosofia i mali del mondo vengono onestamente ammessi in tutta la loro entità: questo è possibile in quanto la risposta alla domanda intorno alla loro origine fa tutt'uno con quella intorno all'origine del mondo. In tutti gli altri sistemi, che sono tutti quanti ottimistici, la domanda che chiede conto dell'origine del male è invece una malattia inguaribile che divampa sempre di nuovo e che, affetti come ne sono, essi si trascinano tra palliativi e ciarlatanerie. 3) Io prendo le mosse dall'esperienza e dall'autocoscienza naturale, che è data a ciascuno, e conduco alla volontà, intesa come la sola realtà metafisica: seguo cioè il cammino ascendente, analitico. I panteisti procedono invece al contrario, lungo quello discendente, lungo quello sintetico: partono dal loro  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , al quale, anche se a volte sotto il nome di *substantia* o di assoluto, si rivolgono imploranti o con ostinazione, e con questa entità del tutto sconosciuta dovrebbero poi spiegare tutto ciò che è più noto di essa. 4) Per me il mondo non esaurisce l'intera possibilità di ogni essere; in essa resta invece ancora molto spazio per ciò che noi indichiamo in modo meramente negativo come negazione della volontà di vivere. Panteismo significa invece essenzialmente ottimismo: se però il mondo è il meglio, allora di esso ci si deve contentare. 5) Per i panteisti il mondo dell'intuizione, ossia il mondo come rappresentazione, è appunto una manifestazione intenzionale del Dio che abita in esso, ma questo non

<sup>7</sup> [Per diletto.]

include alcuna spiegazione autentica del suo prodursi, e abbisogna piuttosto a sua volta di essere spiegato; dal mio punto di vista, invece, il mondo come rappresentazione si incontra meramente *per accidens*, in quanto l'intelletto, con la sua intuizione esterna, è in primo luogo solo il *medium* dei motivi per i fenomeni della volontà più perfetti e si accresce in modo graduale sino a giungere a quella oggettività | dell'intuizione nella quale consiste il mondo. In questo senso il mio punto di vista dà effettivamente conto dell'origine del mondo come oggetto dell'intuizione, invece di spiegarla, come fanno loro, per mezzo di finzioni insostenibili.

Dato che, in seguito alla critica kantiana di ogni teologia speculativa, i filosofanti tedeschi si sono nuovamente gettati quasi tutti su Spinoza, così che l'intera serie di tentativi falliti conosciuta sotto il nome di filosofia post-kantiana altro non è che spinozismo agghindato senza gusto, avviluppato in discorsi incomprensibili d'ogni sorta e in vario modo deformato, io, dopo aver esposto la relazione della mia dottrina con il panteismo in generale, voglio indicare anche in che relazione essa stia in particolare con lo spinozismo medesimo. Essa sta allo spinozismo come il Nuovo Testamento sta al Vecchio. Voglio dire che ciò che il Vecchio Testamento ha in comune con il Nuovo è il medesimo Dio-Creatore. In modo analogo, nella mia dottrina come in quella di Spinoza, il mondo esiste per sua forza interiore e da se stesso. Solamente che in Spinoza la *substantia eterna*, l'intima essenza del mondo, alla quale egli stesso dà il titolo di *Deus*, altri non è, anche in ragione del suo carattere morale e del suo valore, che Jehova, il Dio-Creatore che plaude alla sua creazione e trova che tutto è riuscito nel modo migliore, πάντα καλὰ λίαν. Spinoza non ha fatto altro che privarlo della personalità. Anche per lui, dunque, il mondo e tutto quello che c'è in esso è eccellente ed è così come deve essere: per questo l'uomo non ha nient'altro da fare che «vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi» (*Etica*, IV, prop. 67)<sup>8</sup>: egli dovrebbe appunto rallegrarsi della propria vita finché dura; esattamente come dice *Qoelet* 9, 7-10<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> [«Agire in assoluto secondo virtù non è altro in noi che agire, vivere e conservare il proprio essere secondo la guida della ragione (queste tre cose significano lo stesso), e questo in base al principio della ricerca del proprio utile» (B. SPINOZA, *Etica*, Parte IV, prop. LXVII, trad. it. cit., p. 248).]

<sup>9</sup> [«E allora via, mangia nella gioia il tuo pane | e bevi di buon animo il tuo vino, | ché, con questo, Dio ti è già stato benigno. | In ogni tempo siano candide le tue vesti, | né manchi l'olio sopra il tuo capo. | Godi la vita con la donna che ami, | giorno per giorno, durante la vita vana | che ti è stata data sotto il sole. | Ché questo è ciò che solo ti spet-

In breve, quello di Spinoza è ottimismo: è per questo che dal lato etico è debole, come l'Antico Testamento; anzi, è persino falso e a tratti rivoltante<sup>10</sup>. – Per me invece la volontà, l'intima essenza del mondo, non è in alcun modo Jehova, | ma è piuttosto in certo qual modo il Salvatore crocefisso, o anche il ladrone crocefisso, a seconda di come si decida: conseguentemente la mia etica si accorda perfettamente con quella cristiana fin nelle sue aspirazioni più elevate, così come è non meno in accordo con il brahmanesimo e con il buddismo. Spinoza invece non è riuscito a liberarsi dal giudeo: «Quo semel est imbuta recens servabit odorem»<sup>11</sup>. Del tutto giudaico, e per di più, unito al panteismo, assurdo e orribile a un tempo, è il suo disprezzo nei confronti degli animali, che ritiene privi di ogni diritto in quanto mere cose a disposizione del nostro uso: *Etica*, IV, appendice, cap. xxvii<sup>12</sup>. Con tutto ciò, Spinoza resta un uomo grandissimo. Solo che, per apprezzare correttamente il suo valore, si deve tenere presente il suo rapporto con Cartesio. Costui aveva suddiviso nettamente la natura in spirito e materia, vale a dire in sostanza pensante e sostanza estesa, e proprio così facendo aveva posto Dio e mondo in totale contrapposizione l'uno rispetto all'altro; anche Spinoza, sino a quando fu cartesiano, insegnò tutto questo nei suoi *Cogitatis metaphysicis*, c. 12, nell'anno 1665<sup>13</sup>. Solo nei suoi ultimi anni vide la falsità fondamentale di quel duplice dualismo e, di conseguenza, la sua filosofia consiste principalmente nel superamento indiretto di quelle due contrapposizioni, anche se a tale superamento egli,

ta nella vita e in tutta la fatica | nella quale ti affatichi sotto il sole» (*Qoelet* 9, 7-9; trad. it. cit., pp. 200-1).]

<sup>10</sup> «Unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet», *Tract. pol.*, cap. II, § 8. [«Ciascuno ha tanto diritto quanto è il valore della sua potenza» (B. SPINOZA, *Trattato politico*, cap. II, § VIII, trad. it. di P. Cristofolini, Ets, Pisa 1999, p. 43)] – «Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas», *ibid.*, § 12. [«L'impegno preso con qualcuno rimane in vigore fino a quando non cambia la volontà di chi ha preso l'impegno» (*ibid.*, § XII, p. 45)] – «Uniuscujusque jus potentia ejus definitur», *Etica*, IV, prop. 37, scolio 1. [«Il diritto di ognuno è definito dalla potenza di ognuno» (Id., *Etica*, Parte IV, proposizione 37, scolio 1, trad. it. cit., p. 187).]

<sup>11</sup> [«L'anfora conserverà l'odore dal quale è stata impregnata quando era nuova» (ORAZIO, *Epistulae*, Libro I, ep. II, v. 69; trad. it. cit., pp. 936-37).]

<sup>12</sup> [In realtà, in quella sede Spinoza si limita a sottolineare l'utilità delle «cose che possono alimentare e nutrire il corpo» (trad. it. cit., p. 288).]

<sup>13</sup> [Il cap. XII dei *Cogitata metaphysica* esordisce appunto in questo modo: «Si deve ora passare alla sostanza creata, che abbiamo diviso in estesa e pensante. Per sostanza estesa intendevamo la materia, ovvero la sostanza corporea. Per sostanza pensante, solo le menti umane» (Id., *Principi della filosofia di Cartesio – Pensieri metafisici*, trad. it. di E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 171).]

in parte per non urtare il suo maestro, in parte per essere meno sconveniente, diede, per mezzo di una forma rigidamente dogmatica, un aspetto positivo, sebbene il contenuto fosse principalmente negativo. Anche la sua identificazione del mondo con Dio ha solamente questo senso negativo. Giacché chiamare il mondo Dio non significa affatto spiegarlo: esso rimane un enigma tanto sotto questo nome quanto sotto quell'altro. Ma entrambe quelle verità negative avevano valore per il loro tempo, come anche per ogni tempo nel quale vi siano ancora, consapevoli o inconsapevoli, dei cartesiani. Con tutti i filosofi prima di *L o c k e*, egli ha in comune il grave errore di prendere le mosse da concetti senza averne prima ricercata l'origine, come nel caso dei concetti di sostanza, di causa e via dicendo, i quali in questo modo acquistano una validità troppo estesa. – Coloro i quali, in tempi recenti, non hanno voluto riconoscersi nel risorto neo-spinozismo ne sono stati tenuti lontani – *Jacobi*, per esempio – principalmente dallo spauracchio del *f a t a l i s m o*. Con questo termine si deve intendere ogni dottrina che riconduca l'esistenza del mondo, e insieme ad essa la posizione | critica del genere umano in esso, a una qualche necessità assoluta, vale a dire non ulteriormente spiegabile. Costoro credevano invece che tutto consistesse nel far derivare il mondo dal libero atto di volontà di un essere che si trovasse al di fuori di esso, come se fosse certo anticipatamente quale delle due ipotesi sia la più corretta, o anche solo la migliore in relazione a noi. Ma soprattutto si presuppone qui il *non datur tertium*, e conseguentemente ogni filosofia ha sinora sostenuto o l'una o l'altra. Sono stato io il primo a discostarmene, in quanto ho posto effettivamente il *tertium*: l'atto di volontà dal quale scaturisce il mondo è il nostro. È un atto libero, giacché il principio di ragione, dal quale solamente ogni necessità riceve il proprio significato, è la mera forma della sua manifestazione fenomenica. Proprio per questo essa, una volta che esiste, è assolutamente necessaria nel suo svolgersi: è solamente in conseguenza di ciò che noi possiamo riconoscere, a partire dal fenomeno, la costituzione di quell'atto di volontà e conseguentemente *eventualiter* volere altrimenti.