

1222 • 2022
800
ANNI



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

CONTEMPTUS DEI

Una mistica di Schopenhauer

Relatore
Ch.mo Prof. Giovanni Gurisatti

Laureando
Marco Strano
Matricola n. 2005741

ANNO ACCADEMICO 2021/22

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I – Nietzsche come lente di analisi della filosofia schopenhaueriana	
1. <i>Gli Antichi Maestri</i>	4
1.2. <i>Un maestro da imitare</i>	9
1.3. <i>Un maestro da abbandonare</i>	18
CAPITOLO II – La volontà nel suo significato più alto: la cosa in sé e la natura come cieco principio	
1. <i>Metafisica del dolore: corpo, volontà, sofferenza</i>	29
1.2. <i>Il primato della volontà: ragione e rivelazione</i>	42
1.3. <i>Teismo e panteismo a confronto: l'essenza delle religioni</i>	47
1.4. <i>Corpo, compassione e ascesi: considerazioni finali</i>	62
CAPITOLO III – <i>Deus, sostanza e harmonia præstabilita</i> : le origini del monismo	
1. <i>Deus et Voluntas.</i>	80
1.2. <i>Sogni e harmonia præstabilita.</i>	103
CONCLUSIONE	123
BIBLIOGRAFIA	126

INTRODUZIONE

Dio non è un termine che ricorre spesso nei testi di Schopenhauer. Ciò non significa che fosse totalmente a digiuno o estraneo a questo tema. In primo luogo, tuttavia potremmo riscontrare superficialmente un deciso disinteresse per la parola stessa. All'interno di tutto il suo *corpus* il lettore potrà molto semplicemente constatare il tono di distacco e sufficienza con cui viene affrontata la tematica del divino, specialmente come essa è stata concepita dalla filosofia classica tedesca e a lui contemporanea. Anche esulando dal dibattito metafisico che per migliaia di anni aveva impegnato le più importanti menti d'Europa, l'accento del suo disinteresse travalica la critica al teismo filosofico e, in più parti, si volge alla destituzione delle religioni stesse, nel senso etimologico che ha il termine latino: ogni forma di *superstitio*, di dogma imposto, è per Schopenhauer assolutamente inaccettabile e contrario alla sua formazione filosofica. O si pensa o si crede.

È allo stesso tempo innegabile che Schopenhauer avesse una conoscenza profondissima e raffinata della letteratura religiosa non soltanto cristiana, ma anche orientale. Non è un mistero per nessuno che il primo contatto profondo che la filosofia occidentale abbia avuto con il pensiero mistico indiano sia stato grazie a Schopenhauer. Si potrebbe obiettare che in linea di principio per Schopenhauer non ci fossero tematiche tabù o aree del sapere che non fossero di sua pertinenza. Dunque, un suo ipotetico interesse per tali tematiche sarebbe da imputare al suo eclettismo e alla sua insaziabile curiosità. Emerge così una delle tante contraddizioni che hanno forgiato il suo pensiero e la sua personalissima interpretazione dei saperi. La difficoltà risiede nel far dialogare le dichiarazioni esplicite presenti all'interno dei testi di Schopenhauer e le sue convinzioni nascoste o sottaciute, senza snaturare gli elementi essenziali del suo pensiero o tantomeno le sue convinzioni più profonde e personali.

Dunque, l'obiettivo che si pone questa tesi è quello di cercare in che contesto Schopenhauer ha dovuto affrontare volente o nolente, se non il problema, quanto meno il concetto di Dio, e capire se questo significhi determinare un contatto tra il pensiero di Schopenhauer e una sorta di stampa in negativo della teologia, o se il risultato finale di questa ricerca non sarà semmai una più concreta assenza di quest'ultima. Per fare questo, oltre a mettere in luce le tematiche metafisiche fondamentali della sua filosofia, sarà necessario in

maniera trasversale ragionare intorno al problema della religione in generale, ma soprattutto delle religioni.

In particolare, è molto interessante la sua destituzione del concetto di rivelazione, e il suo allontanamento del campo della metafisica da una idea di ricerca della verità che passi attraverso una rivelazione dei perché più tormentosi dell'esistenza. Da qui la necessità di affrontare l'elogio dell'ascetismo che Schopenhauer sviluppa al termine del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Dove ci porta in questo senso la cosiddetta deriva mistica schopenhaueriana? A mio avviso un primo indizio sulle sue intenzioni in questo senso ci viene fornito in più riprese da Schopenhauer stesso, definendo la metafisica il terreno d'indagine dell'inspiegabile.¹ Il mistero dell'esistenza non viene spiegato, viene constatato: l'asceta è colui che ha saputo intuire un tale mistero. Per questo motivo il sistema metafisico del *Mondo* è un sistema etico, nel senso più alto della parola. Così abbiamo una mistica, un percorso etico-soteriologico, ma manca la rivelazione di un Dio, e di conseguenza un significato ultimo. L'unico fattore tangibile di questa realtà rimane il dolore, mentre la volontà cieca e creatrice non si fa cosciente di se stessa, perché non c'è una ragione ultima da indagare nel fondo abissale della cosa in sé. Il paesaggio filosofico di Schopenhauer è desolante.

Ciò detto, possiamo concretizzare la ricerca presente tramite una domanda: com'è possibile per Schopenhauer fare a meno di Dio senza rinunciare a una mistica e senza rinunciare a un'intuizione immanente della cosa in sé? A questo scopo non è possibile indagare unicamente la pura struttura del suo sistema filosofico. Al contrario, si apre uno spiraglio di comprensione rispetto alla nostra domanda, spostando lo sguardo e focalizzandosi sui luoghi dove Schopenhauer è costretto al confronto con autori che hanno fatto del problema di Dio il fondamento sistematico del loro pensiero. Questo confronto non potrà essere arbitrario, ma dovrà basarsi su ciò che affiora di Schopenhauer nella lettura degli autori che egli ha ritenuto *essenziali*, laddove per essenziali intendiamo quei filosofi che egli ha studiato in virtù della loro potenza teoretica. Tuttavia, una trattazione del genere sarebbe estremamente dispersiva, in quanto, tutto sommato, nonostante il carattere vanesio e le dichiarazioni caustiche, sono molti gli autori a cui Schopenhauer concede lo status di filosofo. In questo caso, sarà fondamentale selezionare quegli autori classici, che possiedano in sostanza tre requisiti: un certificato e profondo interesse di Schopenhauer nei loro confronti, il problema di Dio come

¹ Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano, vol. II, 1998, p. 9.

obiettivo e fondamento del loro sistema filosofico, e una forte affinità col sistema filosofico di Schopenhauer. Per questo motivo, la seconda parte dell'elaborato si concentrerà sul confronto tra Schopenhauer e i due più importanti filosofi dell'età moderna, Spinoza e Leibniz. Questi grandi interpreti del *cogito* cartesiano sono per Schopenhauer tappe fondamentali per chiunque voglia avviarsi sinceramente alla filosofia. Tuttavia, essi sono soprattutto e prima di ogni cosa i prodromi di un idealismo trascendentale che, a detta di Schopenhauer, ha come punto d'arrivo lui stesso. Quindi, grazie alla domanda centrale della tesi, si mostrano all'orizzonte due obiettivi secondari: discutere il pensiero di Schopenhauer sulla religione, ma soprattutto fare un confronto serrato su alcuni argomenti salienti tra Schopenhauer, Leibniz e Spinoza.

È però necessario fare un passo indietro e gettare luce sul punto di partenza da cui, a mio avviso, nasce la fama di Schopenhauer. Quindi, mentre gli antesignani di Schopenhauer chioseranno questa tesi, il punto di partenza sarà il suo primo vero discepolo: Nietzsche. Attraverso la sua interpretazione, da principio entusiastica e in seguito molto critica, del maestro, è possibile estrapolare la totalità delle posizioni, dalla più favorevole alla più avversa, che hanno stigmatizzato la figura di Schopenhauer e la sua filosofia. Chiamare in causa Nietzsche è importante perché attraverso la sua vicinissima lente d'ingrandimento sarà possibile provare a scindere ciò che è veramente presente da ciò che è soltanto un modello posteriore e condizionato dall'influenza che Nietzsche stesso ha avuto su tutti i commenti schopenhaueriani degli ultimi centocinquanta anni. Dunque, prima di arrivare al confronto diretto e serrato, che è il corpo centrale di questa tesi, tra Schopenhauer, Spinoza e Leibniz, le argomentazioni in apertura saranno unicamente incentrate sull'influenza che Schopenhauer ha esercitato su Nietzsche, al fine di circoscrivere e superare alcune posizioni che hanno il sapore del pregiudizio. Schopenhauer è un "ateo militante" o un "prete asceta"? Forse, per svolgere questo lavoro, è necessario prendere le distanze da entrambe le posizioni.

CAPITOLO I

NIETZSCHE COME LENTE D'ANALISI DELLA FILOSOFIA SCHOPENHAUERIANA

1. *Gli Antichi Maestri*

«Vivere, in generale, significa essere in pericolo».¹

Se tutti hanno bisogno di un maestro, allora Friedrich Nietzsche non è soltanto un maestro, ma una fonte di maestri. Lungo tutta la sua turbolenta esistenza l'amara compagnia della solitudine l'ha sempre spinto a cercare in altre epoche e altri luoghi uomini con cui legarsi fraternamente con impeto e profondità. Il modo con cui ha svolto questa ricerca ha sovente nobilitato e salvato quegli esempi a cui si rifaceva, spesso perché non era chiaro né possibile scindere il suo sentire personale dal suo pensiero filosofico, né tantomeno dalla sua interpretazione delle filosofie che l'avevano preceduto.

Senza dubbio è anche grazie a lui che la storia della filosofia ha riportato alla luce e sondato nuovamente il pensiero abissale di Arthur Schopenhauer.² In un gioco di specchi, su stessa ammissione di Nietzsche, Schopenhauer è stata la fonte di una parte cospicua della filosofia nietzschiana e ciò non soltanto per quanto riguarda la sua produzione giovanile e le sue convinzioni più precoci. Al contrario, come per comprendere Socrate occorre sempre ricordarsi che il suo pensiero è filtrato dalla letteratura di Platone, così il binomio Schopenhauer-Nietzsche è, nella storia della filosofia e nei commentari che hanno approfondito la filosofia schopenhaueriana, ugualmente ambiguo e pieno di contraddizioni.³

¹ G. Colli, *Introduzione*, in F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1973, p. XI.

² «Poi, a quattordici anni dalla sua morte, Friedrich Nietzsche, in una delle *Unzeitgemasse Betrachtungen*, lo esaltò come il solo vero educatore della nuova Germania, profeta dello spirito eroico che avrebbe dovuto risorgere dai mistici riti di Bayreuth» (C. Vasoli, *Introduzione*, in A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad.it di P. Savj-Lopez, G. De Lorenzo, Laterza, Bari, 1982, p. IX).

³ «Il luogo comune è che Nietzsche viene da Schopenhauer e che Nietzsche ha rovesciato il pessimismo di Schopenhauer in ottimismo tragico. Questo luogo comune, come in genere i luoghi comuni, non manca affatto di fondamento, ma è uno spezzone vagante, neanche lo scheletro di quel ricco organismo che è costituito dai

Con la differenza, che Schopenhauer ha lasciato un patrimonio letterario chiaro, inestimabile e autonomo. Quindi, ai fini della nostra tesi, non possiamo esimerci dall'utilizzare la lente nietzschiana per indagare le sfaccettature più nascoste e difficilmente interpretabili di Schopenhauer, perché questo metodo permette di estrarre materiale più ricco e raffinato rispetto alla mera analisi dei testi di Schopenhauer. Dunque, la prima operazione da svolgere è proprio quella di comprendere che modello Nietzsche ha consegnato alla posterità quando ha scelto *Schopenhauer come educatore*, avendo un'idea chiara e distinta di ciò che gli appartiene completamente e ciò che invece è spurio.

Il primo passo in questa direzione sarà quindi quello di approfondire le ragioni dell'infatuazione di Nietzsche nei confronti di Schopenhauer andando pari passo con il suo progressivo distacco, reale o apparente che sia, fino a giungere a valutazioni ugualmente dirompenti, ma paradossali se confrontate con il punto di partenza. Il nocciolo di questa prima parte del mio elaborato sarà quella di delineare due polarità all'interno delle quali Nietzsche stigmatizza Schopenhauer *ad libitum*: chiameremo questi due ritratti Schopenhauer come ateo militante e Schopenhauer come campione del nichilismo. Entro questo arco non solo si sviluppa la maturità del pensiero nietzschiano, che toccheremo solo marginalmente, ma soprattutto è possibile ben evidenziare gli aspetti più dirompenti del pensiero di Schopenhauer, ma anche i lati più deboli e meno chiari delle sue teorie.

È indubbia la fortuna che, a metà del secolo diciannovesimo, la filosofia di Schopenhauer ha incontrato in Germania.⁴ È anche noto il successo tardivo e quasi postumo che Schopenhauer ha ottenuto all'occhio del pubblico a lui contemporaneo. In esso una

rapporti tra la filosofia di Schopenhauer e il pensiero di Nietzsche; e noi non possiamo certo accontentarci di uno scheletro» (S. Giametta, *I pazzi di Dio – Croce, Heidegger, Schopenhauer, Nietzsche e altri*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Città del Sole, Napoli, 2002, p. 300).

⁴ «Il racconto risulta romanzato, non solo perché come ha ricordato Paul Deussen – compagno di studi Nietzsche e futuro fondatore della *Schopenhauer-Gesellschaft* – il nome di Schopenhauer circolava segretamente tra gli studenti della veneranda scuola di Pforta, dove lui e Nietzsche avevano compiuto gli studi liceali, ma anche perché, come ha documentato la *Nietzsche-Forschung* sulla base dei quaderni manoscritti di Nietzsche, egli conosceva il *Mondo* grazie a un corso universitario di Storia della Filosofia, del quale sono tramandati gli appunti, che aveva frequentato a Bonn nel semestre estivo del 1865 e cioè prima di acquistare il libro a Lipsia, del novembre dello stesso anno. Ma il fatto stesso che Nietzsche abbia sentito il bisogno di dare un resoconto romanzato del suo incontro con la filosofia di Schopenhauer è di per sé eloquente dell'importanza che egli vi annetteva» (D. M. Fazio, *L'eco originaria – la metafisica della musica in Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*, Pensa Multimedia, 2021, p. 30).

generazione borghese disillusa nelle speranze politiche e di cambiamento sociale, trovò non solo conforto nella dimensione di una filosofia personale e privata, quasi da salotto, ma anche sostegno nella critica alla filosofia dell'*establishment*, che fino a quel momento aveva dominato l'università. Non è un caso, infatti, che il primo vero successo di Schopenhauer sia attraverso *Parerga e Paralipomena*, compendio di saggi, tra cui è presente per l'appunto il rovente *Filosofia dell'Università*.⁵ Ancora di più, la capacità di Schopenhauer di spaziare in ogni argomento che gli capitasse tra le mani, gli permetteva di coniugare un innato gusto umanistico, e quindi una capacità particolare di tradurre la sua filosofia in massime di vita, con una reinterpretazione in chiave positivista della scienza, che aveva appena preso piede e che avrebbe dominato la scena culturale europea per quasi un secolo e mezzo.

Con lungimiranza, infatti, Oswald Spengler ha evidenziato come la filosofia della volontà schopenhaueriana possa essere vista come un tradimento non soltanto della metafisica classica tedesca, ma anche del suo elitarismo lessicale, non necessariamente con esiti positivi. Il suo interesse per la fisiologia, che è ben più di un semplice orpello alle sue teorie filosofiche,⁶ è, secondo Spengler, uno dei motivi principali e sottaciuti del suo successo col grande pubblico, tanto da definirlo l'antesignano per eccellenza delle teorie darwiniste; calando così anche lo stesso Nietzsche in un legame di parentela più stretto di quanto avrebbe voluto ammettere con le teorie evoluzionistiche di Darwin.⁷

⁵ «Nelle intenzioni dell'autore, i *Parerga* dovevano servire di rifinitura al sistema del *Mondo come volontà e rappresentazione* [...] L'opera invece fu afferrata per se stessa, fu una scoperta, perché in essa per la prima volta un grande pensatore riusciva a comunicarsi e soltanto in seguito divenne un'introduzione alla più ardua costruzione, compressa, del *Mondo*. [...] Nei *Parerga* si ha, in un senso che dev'essere ben precisato, una popolarizzazione della filosofia, e la cosa non interessa soltanto la vita di Schopenhauer e la conquista della sua fama, ma è un evento importante per la storia della cultura moderna» (G. Colli, *Prefazione*, in A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, vol. I, 1981, p.7).

⁶Si veda M. Segala, *The Role of Physiology in Schopenhauer Metaphysics of Nature*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 93, 2012, pp. 327-334.

⁷«Nella misura in cui non fu il romantico in ritardo in lui a determinare lo stile, il tono e l'atteggiamento della sua filosofia, Nietzsche fu in tutto e per tutto un discepolo dei decenni del materialismo. Ciò che lo attrasse appassionatamente verso Schopenhauer, senza che né lui né alcun altro se ne rendesse conto, fu quell'elemento della filosofia schopenhaueriana per cui questa distrugge la metafisica in grande stile, e col quale Schopenhauer ha involontariamente parodiato il suo maestro, Kant: il trapasso da ogni più alto concetto del Barocco a ciò che è tangibile e meccanicistico. Con parole inaccessibili, dietro alle quali si cela una intuizione possente e non facile ad afferrare, Kant parla del mondo come rappresentazione; in Schopenhauer ciò diviene il mondo come

Dunque, esiste una sicura fascinazione, da parte di una generazione, ancora prima che per le teorie di Schopenhauer, sicuramente per i temi che lui ha posto in risalto.

Lo stesso Nietzsche ammette, parlando dell'influenza di Schopenhauer sulla sua generazione e su un altro suo maestro, ovvero Richard Wagner, l'esistenza di un principio di autorità ai tempi indiscutibile nei suoi confronti: «chi potrebbe anche soltanto ritenere concepibile che egli [Wagner] avesse avuto il *coraggio* di un ideale ascetico senza il sostegno che gli offriva la filosofia di Schopenhauer, senza l'autorità di Schopenhauer divenuta *preminente* negli anni '70?»⁸ Eppure, esiste un indiscutibile primato nel rapporto tra i due filosofi, che permane anche nei momenti di più aspra critica da parte di Nietzsche. Quantomeno nella fase iniziale, l'uso che Nietzsche fece di Schopenhauer fu univoco ed

fenomeno del cervello. Con lui si compie il passaggio dalla filosofia tragica al plebeismo filosofico. Basterà citare un solo passo. Nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (II, c. XIX) è detto: "La volontà, quale cosa in sé, costituisce l'essenza interna, vera e indistruttibile dell'uomo: ma in sé stessa è inconscia. Infatti, la coscienza è condizionata dall'intelletto, e questo è un mero accidente del nostro essere; in effetti esso è una funzione del cervello il quale unitamente ai nervi e al midollo spinale che vi si riconnettono, è un semplice frutto, un prodotto ed anzi un parassita del resto dell'organismo, inquantoché non partecipa direttamente alle funzioni interne di esso, ma serve allo scopo della autoconservazione soltanto col regolare i rapporti dell'organismo stesso col mondo esterno". Non diversa la concezione fondamentale del materialismo più superficiale. Non per nulla Schopenhauer, come già Rousseau, era stato alla scuola dei sensualisti inglesi. Da essi egli apprese a falsare Kant secondo lo spirito della modernità da grande città, rivolta all'utile. L'intelletto quale strumento della volontà di vivere, quale arma nella lotta per l'esistenza: fu questa concezione del mondo, che Shaw doveva poi presentare in una forma drammatico-grottesca, che contribuisce a far d'un tratto di Schopenhauer il filosofo alla moda, contemporaneamente alla pubblicazione dell'opera principale di Darwin (1859). In opposto a Schelling, a Hegel e Fichte, Schopenhauer fu l'unico pensatore le cui formule metafisiche trovarono facile accesso nel ceto medio intellettuale. Quella sua chiarezza, di cui andava fiero, a ogni momento corre il pericolo di rivelarsi come trivialità. Senza dover rinunciare a formule tali da creare un'atmosfera di profondità e di esclusività, per suo mezzo si poteva assimilare tutta la visione del mondo della civilizzazione. Il suo sistema è una anticipazione del darwinismo, alla quale la lingua di Kant e le idee degli Indù servono solo da veste. Nel suo libro *Sulla volontà nella natura* (1835) si trovano già le idee della lotta per l'esistenza nella natura, dell'intelletto umano inteso come l'arma più efficace in tale lotta, dell'amore sessuale come scelta inconscia obbediente a finalità biologiche» (O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, trad. it. di J. Evola, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Longanesi, Milano, 1957, pp. 821-822).

⁸F. Nietzsche, *La Genealogia della Morale– Uno scritto polemico*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano, 1987, p. 94.

esclusivo, a tratti strumentale. Schopenhauer è per Nietzsche l'arma attraverso la quale scardinare il quadro in cui si muove l'intellettuale del suo tempo.⁹

Guardandosi indietro lo stesso Nietzsche dovrà ammettere che, come per ogni altro suo punto di riferimento, la sua iniziale e più giovanile interpretazione di Schopenhauer fosse dettata principalmente dal suo modo di intendere il ruolo del filosofo e della filosofia piuttosto che da un'analisi oggettiva, anche se non per questo superficiale.¹⁰

In Schopenhauer, Nietzsche intravede già una *filosofia del martello* e uno sfogo attraverso il quale dare voce alla critica profonda nei confronti di ogni forma di ottimismo metafisico; e il motivo principale di questa attrazione viene identificato dal Nietzsche che riflette sul suo percorso filosofico in *Ecce Homo* nella forma che ai tempi dei suoi esordi gli sembrava la perfetta sintesi del pessimismo e dell'onestà, ovvero il dichiarato ateismo di Schopenhauer.

Allora la domanda che fa da corollario a questa sezione iniziale è quella di come sia avvenuto quel cambio di paradigma che ha portato a stravolgere la considerazione che Nietzsche aveva del filosofo Schopenhauer, ma soprattutto dell'uomo.

⁹ «Molto rimane ancora di un filosofo anche quando non si tien conto della sua filosofia; e male sarebbe se così non fosse. Nietzsche, il discepolo apostata di Schopenhauer, scrisse su di lui [...]: Quel che *insegnò*, è ormai morto,/ quel che *visse*, ancor resta./ Guardate: ecco il suo aspetto:/ a nessun fu soggetto!» (T. Mann *Saggi - Schopenhauer Nietzsche Freud*, trad. it. di B. Arzeni, I. A. Chiusano, Mondadori, Milano, 1980, p.10).

¹⁰«È iscritta la mia storia più intima, il mio divenire. Innanzitutto il mio voto solenne! [...] Anche ammettendo, che non si tratti in fondo, di *Schopenhauer come educatore*, ma di *Nietzsche come educatore*, pure questo scritto offre un insegnamento inestimabile sulla mia maniera di concepire il filosofo, come un tremendo esplosivo» (F. Nietzsche, *Ecce Homo*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano, 1969, p. 72).

1.2. *Un maestro da imitare*

Si chiama spirito libero colui che pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che egli pensasse.¹¹

Fin dalla giovinezza Nietzsche ha cercato gli strumenti per comprendere la rivolta che percepiva nei confronti della tradizione nella quale era vissuto.¹² Così l'incontro con Schopenhauer assume il carattere della liberazione, prima ancora che con la sua filosofia, attraverso l'esercizio stilistico di disprezzo nei confronti della cultura tedesca sua contemporanea. Agli occhi di Nietzsche, niente è al sicuro dalla penna di Schopenhauer, né i più alti esponenti del sapere accademico, né i rappresentanti della politica e delle istituzioni religiose.¹³ La miccia che ha infiammato la curiosità di Nietzsche nei confronti di Schopenhauer, fino a portarlo a intendere la propria filosofia come un naturale e inevitabile esito di quella di quest'ultimo, è in larga parte, per stessa ammissione di Nietzsche, la dichiarata professione di ateismo di Schopenhauer. «Da quello scritto egli [Peter Gast] trasse la previsione del mio grande destino futuro - vedeva che avrei provocato una specie di crisi, una decisione suprema nel problema dell'ateismo, e indovinò in me il tipo più istintivo e radicale di ateo. Era stato l'ateismo a condurmi da Schopenhauer.»¹⁴ Questo passaggio è ancora più importante se lo si inquadra nel contesto dell'opera a cui appartiene: l'ambizione di *Ecce Homo* è quella di essere non soltanto un *libro testamento*, ma anche un'inquisitoria

¹¹ F. Nietzsche, *Umano, troppo Umano*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, vol. I, 1979, p. 62.

¹² « Con l'aumentare della solitudine, ogni forma di esteriorità si muta in parvenza, in semplice velo ingannatore che la profondità solitaria tesse intorno a sé per farsi superficie che lo sguardo umano possa intendere» (L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, a cura di E. Donaggio, D. M. Fazio, SE, Milano, 2009, p. 22).

¹³«Quest'ultimo accenno per il momento può anche rimanere incompreso: adesso mi importa qualcosa di molto comprensibile, spiegare cioè come noi tutti per mezzo di Schopenhauer *possiamo* educarci *contro* il nostro tempo – perché abbiamo il vantaggio di conoscerlo realmente per mezzo suo. [...] Ma come il filosofo considera la cultura del nostro tempo? Certo molto diversamente da quei professori di filosofia soddisfatti del loro Stato. Quando pensa alla fretta generale e alla crescente velocità di caduta, al cessare di ogni contemplatività e semplicità, gli pare quasi di percepire i sintomi di una completa distruzione ed estirpazione della cultura. Le acque della religione defluiscono e si lasciano dietro stagni e paludi; le nazioni si dividono di nuovo nel modo più ostile e aspirano a macellarsi. Le scienze, coltivate senza nessuna misura e nel più cieco *laisser faire*, frantumano e dissolvono quanto fermamente creduto; e ceti civili e gli Stati civili sono travolti da una economia del denaro gigantesca e spregevole» (F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., pp. 32-35).

¹⁴ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, cit., p. 72.

del Nietzsche filosofo nei confronti del Nietzsche uomo. Dunque, qui, alla fine della sua carriera di saggista, Nietzsche lascia definitivamente cadere qualsiasi forma di dubbio o esitazione nei confronti del suo passato, riconoscendolo per ciò che è stato veramente.

Quindi, sebbene l'opinione di Nietzsche nei confronti del maestro sia certamente cambiata nei decenni,¹⁵ rimane salda la convinzione che il primo e più importante traguardo fornitoci da Schopenhauer sia l'aver dato al problema dell'ateismo una statura filosofica fino a quel momento impensabile e inaudita. In questo senso per Nietzsche, Schopenhauer rappresenta un vero e proprio evento il cui sopraggiungere fa da spartiacque con la tradizione filosofica precedente. La chiave di lettura che sta alla base della prospettiva nietzschiana, è una filosofia che converte tutti i suoi esiti alla luce di questa iniziale consapevolezza: la fondamentale natura prosaica di tutto ciò che esiste.

Come filosofo, Schopenhauer fu il primo ateo dichiarato e irremovibile che noi Tedeschi abbiamo avuto: è qui lo sfondo della sua inimicizia con Hegel. La non divinità dell'esistenza era per lui qualcosa di dato, di palpabile, d'indiscutibile; perdeva la sua riservatezza di filosofo e si faceva prendere dalla collera tutte le volte che vedeva qualcuno esitare su questo punto e perdersi in un giro di parole; è qui che si trova tutta la sua rettitudine: ateismo assoluto, onesto, è appunto il presupposto della sua problematica, in quanto è una vittoria finale e faticosamente conquistata della coscienza europea, in quanto è l'atto più ricco di conseguenze di una bimillenaria educazione alla verità, che nel suo momento conclusivo si proibisce la menzogna della fede in Dio...¹⁶

Esiste quindi una militanza, un'onestà nobilitante nel combattere quella che viene concepita da Nietzsche come l'ultima menzogna, ancora profondamente presente nel tempo di Schopenhauer e nel suo. Cos'è dunque questa *non divinità dell'esistenza*? Possiamo far aderire completamente questa descrizione alla filosofia di Schopenhauer e alla sua metafisica? Intanto possiamo tenere come punto fermo il fatto che Nietzsche comprendeva che Schopenhauer non si era liberato dai lasciti della metafisica,¹⁷ ma era altrettanto certo che

¹⁵ Si veda a R. Safranski, *Nietzsche – Biografia di un pensiero*, trad. it. di S. Franchini, Garzanti, Milano, 2018, pp. 33-51.

¹⁶ F. Nietzsche, *La Gaia scienza e Idilli da Messina*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, 1977, pp. 277-283.

¹⁷ «Il bisogno metafisico non costituisce l'origine delle religioni, come vuole Schopenhauer, ma soltanto un loro tardivo germoglio. Sotto il dominio di pensieri religiosi ci si è abituati alla rappresentazione di “un altro mondo” (retro- sottostante e sovrastante) e nell'annientamento dell'illusione religiosa si avverte un senso spiacevole di vuoto che rigermaglia così “un altro mondo”, ora non più religioso, ma metafisico. Quel che tuttavia, nei primordi, indusse ad ammettere comunque un altro mondo, non fu un impulso e un'esigenza, ma un errore

avesse inteso la non divinità e non sacralità della vita e dunque è a partire da questo genere di interpretazione, che Nietzsche ha cominciato a elaborare un suo dizionario filosofico.

[Nietzsche] Esemplifica la sua tesi soprattutto col caso di Schopenhauer, da lui considerato uno di questi spiriti trionfalmente retrogradi, nella cui dottrina, a suo giudizio, l'intera prescientifica visione cristiano-medioevale dell'uomo e dell'universo, avrebbe, nonostante la da gran tempo avvenuta distruzione di tutti i dogmi cristiani, celebrato una sorta di resurrezione.¹⁸

Ciò che Thomas Mann sostiene con forza è la considerazione che Nietzsche, già ai tempi di *Umano, troppo Umano*,¹⁹ ha di Schopenhauer come di un grandioso monumento di un'epoca filosofico-religiosa ormai morta, *una reazione come progresso*,²⁰ attraverso la quale l'afflato di millenni di cristianesimo si palesa per contribuire a un gigantesco balzo intellettuale.

Mann di nuovo sottolinea come «Sempre, fino all'ultimo, questo spirito così nobile, così spietato con se stesso, rese il più esplicito omaggio al carattere del filosofo che aveva plasmato la sua giovinezza»: ²¹ il carattere quindi, ma non più le idee e gli esiti, sono ciò che rimane in Nietzsche di Schopenhauer. Il suo attaccamento al “maestro da imitare” si limita a un dovuto ringraziamento per ciò che costui riuscì in lui a far scaturire, a quello spiraglio che aprì nella sua mente, a quella speranza in un radicale rinnovamento che tanto ricercava. Al contrario non vi è, in ultima analisi, esito argomentativo nella filosofia di Schopenhauer che Nietzsche salvi: ogni risultato contenutistico pratico non è in conclusione lo scopo della fascinazione che Nietzsche ebbe per Schopenhauer. Se non si potrà mai liberare dal modello filosofico e della prospettiva di fondo rappresentati da Schopenhauer, al contempo l'abbandono del cuore dei suoi contenuti è definitivo. Eppure, nonostante tutto ciò sia vero, l'orizzonte dei significati che hanno condizionato le linee guida del pensiero di Nietzsche, sono schopenhaueriane.

nell'interpretazione di determinati processi naturali, una confusione dell'intelletto» (ivi, p. 177). Questa *confusione dell'intelletto* è chiaramente attribuibile per Nietzsche a Schopenhauer stesso, il quale si fa nel medesimo libro, ovvero *la Gaia Scienza*, sia portavoce di un ateismo incrollabile, sia l'esempio di quella degenerazione religiosa chiamata metafisica.

¹⁸ T. Mann, *Saggi – Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, p. 111.

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰ Cfr. *ibidem*.

²¹ Ivi, p. 6.

La volontà è per Schopenhauer un orizzonte imprescindibile, una chiave che apre la porta del senso del mondo, di conseguenza è a tutti gli effetti un principio metafisico che sta alla base del rapporto del tutto con le sue parti. Per Nietzsche questa prospettiva è inaccettabile,²² ma ciononostante, egli non si potrà mai liberare della via che Schopenhauer gli ha spalancato davanti.²³ Tuttavia, le critiche che Nietzsche sviluppa intorno al problema della volontà sono profonde e estremamente interessanti per inquadrare tutti gli aspetti oscuri e ambigui del principio filosofico schopenhaueriano. In primo luogo la parola *Wille* porta con sé un'oscurità e un'incomprensione di fondo per cui, piuttosto che spiegare le cause di questo mondo, sempre nasconderle o quantomeno offuscarle. Il problema, centrale nella filosofia di Schopenhauer, risiede nell'identità di volontà con cosa in sé. Una volontà che quindi sembra poter includere tutti i problemi metafisici fondamentali della tradizione occidentale, risolvendoli magicamente con una parola sola.²⁴ Lo stesso Schopenhauer era conscio di

²² Il riassunto delle critiche maggiori formulate da Nietzsche a Schopenhauer si trova nell'*aforisma 99* della *Gaia Scienza*, in cui si tirano le somme su quale sia stato l'effettivo lascito di Schopenhauer ai suoi posteri e seguaci. Inutile dire che per Nietzsche non si salvi niente delle posizioni più controverse del maestro, giudicate assurdità frutto dell'aberrazione di una mente viziata. Di seguito un estratto in cui si riassumono le sue considerazioni intorno al tema della volontà e sulla negazione dell'individuo: «Cosa sono soliti prendere dal loro maestro i seguaci di *Schopenhauer* in Germania? [...] le mistiche perplessità e i sotterfugi di Schopenhauer in quei passi dove il pensatore dei fatti si lascia sedurre e corrompere dal vanitoso impulso di colui che scioglie l'enigma del mondo; l'indimostrabile teoria di una *volontà unica* («tutte le cause sono soltanto cause occasionali dell'apparizione del volere di questo tempo, in questo luogo»; «la volontà di vivere sussiste intera e indivisa in ogni essere, anche nel più esiguo, tanto perfetta, come lo è in tutti gli esseri che furono, sono e saranno, presi nel loro insieme»); la *negazione dell'individuo* («tutti i leoni sono fundamentalmente un leone solo»; «la molteplicità degli individui è un'apparenza»)[...] L'assurdità della *compassione* e della rottura col *pincipium individuationis*, considerate fonte di ogni moralità,[...] queste e altre simili aberrazioni e manchevolezze del filosofo sono le prime cose ad essere accettate e a divenire oggetto di fede» (F. Nietzsche, *La Gaia scienza*, cit., pp. 136-137).

²³«Nietzsche imprime qui al pensiero di Schopenhauer un tono spiritualmente diverso: un carattere antimoralistico, ebbro, in cui la vita viene dionisiacamente giustificata e che non lascia, è vero, facilmente riconoscere il pessimismo schopenhaueriano, moralistico e negatore della vita. Ma quel pessimismo se pur con altro colore, sotto altra insegna, con diverso atteggiamento, in Nietzsche permane. Sia ben chiaro che si può divenire antagonisti di un pensatore e tuttavia rimanere completamente in orbita del suo pensiero» (T. Mann, *Saggi- Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, cit., p. 47).

²⁴ Cfr. S. Giametta, *I Pazzi di Dio*, cit., p. 310.

questa possibile critica, tanto che nel Mondo cercò di rendere più chiare le motivazioni della scelta di questo termine.²⁵

Per rispondere alla domanda implicita a quanto stato appena detto, ovvero, in primo luogo, quale sia l'influenza della filosofia della volontà sul pensiero nietzschiano e, in secondo luogo, in che modo dobbiamo considerare l'identità tra volontà e cosa in sé, dobbiamo aprire una parentesi intorno al rapporto strettissimo che sussiste tra la volontà e il dionisiaco, cercando di inquadrare il primo attraverso il secondo.²⁶

La distinzione tra apollineo e dionisiaco è senza ombra di dubbio uno degli strumenti filologici con cui Nietzsche dà il via alla rivoluzione della sua filosofia.²⁷ La fecondità di questa dicotomia è tale che tuttora non smette di far sentire il suo peso in quanto spiega, con sentire lirico, il rapporto che sussiste tra ciò che è manifesto e ciò che è oscuro. Da Nietzsche, apollineo e dionisiaco diventano una categoria storica a partire dalla quale è possibile

²⁵ «Si troverebbe quindi impigliato in un perenne equivoco chi non fosse capace di applicar la richiesta estensione del concetto, e con la parola volontà seguitasse ancora ad intendere soltanto la specie con essa comunemente indicata, ossia la volontà diretta della conoscenza e manifestantesi esclusivamente in seguito a motivi anzi a soli motivi astratti, e quindi sotto la guida della ragione - volontà speciale, che, come s'è detto, non è se non il più evidente fenomeno della volontà intesa nel senso più vasto. Ma è appunto l'intima essenza di codesto fenomeno, che noi dobbiamo isolare con il pensiero, e trasportarla poi in tutti i più deboli, meno chiari fenomeni, dell'essenza medesima, venendo così a compiere la desiderata estensione del concetto di volontà. Cadrebbe nell'equivoco opposto, chi pensasse che sia alla fin fine indifferente chiamare quell'essenza in sé di tutti i fenomeni col nome di volontà, o con un altro nome qualsiasi. Sarebbe questo il caso se quella cosa in sé fosse il frutto di una deduzione e quindi conosciuta solo mediatamente, *in abstracto*. La si potrebbe allora chiamar con un nome purché sia, il nome sarebbe il semplice segno di un'entità incognita. Invece la parola volontà, che a noi, come una formula, deve svelar la più intima essenza di ogni cosa nella natura, non indica punto un'entità sconosciuta, un quid ottenuto per via di deduzione, bensì alcunché direttamente conosciuto e così ben noto, che noi sappiamo ciò che sia volontà, meglio di qualsivoglia altra cosa» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro II, § 22, pp. 137-138).

²⁶ «In questo rovesciamento, inoltre, si contrappone con un chiasma la parte affiorante della filosofia di Schopenhauer, che sia pure impropriamente si può chiamare epidermica o caudale o sentimentale o dispositiva e che è anche la più prona all'influsso dell'epoca (il romanticismo) e la più discutibile e discussa, alla parte fondamentale della dottrina di Nietzsche, che è la visione dionisiaca.» (S. Giametta, *I pazzi di Dio*, cit., p. 301).

²⁷ «L'intuizione essenziale cui egli giunge, che si può esprimere nella determinazione generica di un fenomeno apollineo e di uno dionisiaco, è sacrosanta ed incontrovertibile, perfettamente parificabile a quei supremi momenti spirituali della scienza rinascimentale.» (G. Colli, *Apollineo e Dionisiaco*, Adelphi, Milano, 2010, p. 57).

finalmente cogliere la costante e dirompente intromissione dell'irrazionale nella cultura umana. Rende inoltre possibile l'esistenza di una categoria ermeneutica per interpretare filosofie perdute e altrimenti incomprensibili.²⁸ Ma soprattutto apollineo e dionisiaco creano un orizzonte di significato che interpreta in senso cosmico la natura, in quanto ogni cosa tende a esprimersi secondo una verità manifesta e una nascosta, enigmatica. Da una parte l'apollineo, il mondo luminoso dell'apparenza, di ciò che emerge secondo un'individualità e un fine, che governa dunque tutto ciò che riposa nella bellezza. Il dionisiaco, dall'altra, è la forza oscura e terribile che sussiste nel flusso continuo, nel coro indistinto di voci che urlano il dolore della vita.²⁹

Come Giorgio Colli ha rilevato,³⁰ questa distinzione non può essere presa come un'immagine dalla forte valenza simbolica ma incompleta, che Nietzsche sfruttò nei suoi scritti giovanili come un giocattolo da dismettere una volta usurato. Al contrario, questa distinzione sottende una verità profonda e inaudita per il pubblico contemporaneo a Nietzsche, senza che tuttavia egli ne fosse il primo scopritore. Il primo filosofo ad aver sondato quel terreno è, con grande sgomento del lettore, Schopenhauer.³¹ Dionisiaco e apollineo ricalcano infatti la distinzione schopenhaueriana di volontà e rappresentazione.

²⁸«Nietzsche parte, come è noto, dalle immagini di due dei greci, Dioniso e Apollo, e attraverso l'approfondimento estetico e metafisico dei concetti di dionisiaco e apollineo, delinea anzitutto una dottrina sul sorgere e la decadenza della tragedia greca, poi un'interpretazione complessiva della grecità, e addirittura una nuova visione del mondo» (G. Colli, *Nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975, p.14).

²⁹ Cfr. F. Nietzsche, *La Nascita della Tragedia*, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1977, cit. p. 105.

³⁰«*La nascita della Tragedia* di Federico Nietzsche, nonostante sia al giorno d'oggi presa poco seriamente e un po' dimenticata, rimane senza dubbio il tentativo più notevole di penetrare profondamente la grecità» (G. Colli, *Apollineo e Dionisiaco*, cit., p. 123). Tutto il suddetto saggio cerca di mostrare l'importanza dei concetti di apollineo e dionisiaco, rilevando, come vedremo in seguito, le loro radici filosofiche profonde proprio in Schopenhauer.

³¹«Il segreto sta nelle sue origini filosofiche, che risalgono alla distinzione fondamentale della metafisica schopenhaueriana tra volontà e rappresentazione. Per quanto Nietzsche, mancante di senso sistematico, pasticciasse e si contraddicesse quando si trattava di solidificare le sue teorie, non gli venne mai meno il terreno su cui poggiava, perché esso era costruito dalle idee di Schopenhauer, più luminose del sole. Schopenhauer è l'uomo che ha impostato il problema filosofico, nel suo senso più generale, in modo definitivo e insuperabile; ciò non si potrà mai dimostrare sufficientemente a parole e di imporlo a chi non lo sente, ed il sofista e lo scettico avranno sempre buon gioco nel provare che le dottrine di uno Schopenhauer non valgono più di quello di uno Hegel- ma la verità rimarrà pur sempre la verità e lo scettico ne distruggerà tutt'al più l'involucro che la riveste, senza arrivare al suo cuore. Ciò che vi è d'immortale in Schopenhauer è l'aver assunto la contrapposizione

Non solo, volontà e rappresentazione stanno assolutamente alla base della riformulazione nietzschiana,³² la quale fonda e regge la propria validità filosofica proprio sulla teoria metafisica schopenhaueriana. In questo senso, volontà e rappresentazione sono la struttura che permette di accedere teoreticamente alla qualità intima delle cose, che Nietzsche ha riconosciuto essere la Natura in quanto dionisiaca. Tuttavia, è lecito affermare, retrospettivamente, che il dionisiaco nietzschiano coincida con il concetto di volontà che Schopenhauer ha proposto? Se è quanto meno condivisibile affermare che il dionisiaco derivi dal concetto di volontà, è più problematico affermare che la volontà di Schopenhauer sia già dionisiaca. Nella prospettiva nietzschiana, volontà e dionisiaco sono la stessa cosa. Eppure, così come è stata pensata da Schopenhauer, la volontà sembra travalicare i confini del dionisiaco: in rapporto all'ordine cosmico,³³ l'influsso della volontà sembra riverberare molto più a fondo in ogni ambito del reale. Ciò è certamente possibile in virtù di un'analisi metafisica il cui principale obiettivo è quello di rispecchiare in ogni sua parte l'intuizione di partenza che ne anima il lavoro.³⁴ Ne risulta che il rapporto tra i due distinti, su cui si regge tutto il sistema del *Mondo*, non è bastato per nulla su una contrapposizione antitetica di due

fenomeno e noumeno, concedendo all'uomo di accedere ad entrambi questi termini; da un lato possediamo la rappresentazione, che sta nell'intelletto e nella ragione, d'altro canto possediamo la cosa in sé del mondo, che portiamo nell'intimo del nostro cuore» (ivi, pp. 75-76).

³² Si veda a L. Casini, *La riscoperta del corpo- Schopenhauer/ Feuerbach/ Nietzsche*, Edizioni Studium, Roma, 1990, pp. 212-225. Casini si occupa ampiamente, nella sezione del libro dedicata a Nietzsche, del rapporto che intercorre tra apollineo, dionisiaco e l'impianto sistematico schopenhaueriano. Il suo obiettivo, una volta constatata tale parentela tra le due filosofie, sarebbe in realtà quello di esaltarne le differenze, eppure la sua stessa argomentazione non può fare a meno di essere intrisa di terminologie e riferimenti alla filosofia schopenhaueriana, lasciando sempre l'impressione che, infondo, il debito di parentela sia più forte di quanto si voglia far trasparire.

³³ Rimando in questo caso ad un interessante saggio di Bruno Negroni, che indaga l'idea di volontà come fondamento oserei dire irragionevole e *infondato* del reale, di cui propongo un brevissimo estratto. «La volontà non serve a chiarire come è nato il mondo, ma che cosa esso è: esso non è la causa originaria o il fondamento del mondo, ma la cosa in sé, la sua essenza, il nocciolo del mondo» (B. Negroni *L'essenziale ambiguità della volontà in Schopenhauer*, 1988, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 69, p.143).

³⁴«Come il massimo sforzo di Plotino era stato quello di conciliare insieme istanze del razionalismo greco col sentimento mistico del razionalismo, l'impegno di tutta la speculazione di Schopenhauer consisteva nell'armonizzare elementi tra loro contrastanti, l'urgenza di una tonalità irrazionale e i valori di una cultura più che secolare» (G. Faggin, *Schopenhauer. il mistico senza Dio*, La Nuova Italia, Firenze, 1951, p.40).

polarità, al contrario, la rappresentazione non è altro che volontà obbiettivata.³⁵ La realtà, così com'è descritta da Schopenhauer, non è il risultato di un costante oscillare da un perno all'altro, di un mondo che a volte si dà come rappresentazione e a volte si dà in quanto volontà. Il mondo al contrario si risolve nello sfumato, in un essere sempre totalmente rappresentazione e, al contempo, sempre nel proprio fondo oscuro unicamente volontà.³⁶ Quindi, un primo punto di divergenza tra dionisiaco e volontà è nel loro rapporto con le proprie controparti, ovvero apollineo e rappresentazione. La rappresentazione non è in un reale contrasto con la volontà: sebbene essa possa essere candidamente interpretata come il mondo dell'apparenza, in quanto luogo di manifestazione del fenomeno, Schopenhauer si dedica in innumerevoli pagine a decifrare il suo rapporto di subordinazione nei confronti della volontà.³⁷

La subordinazione della *Vorstellung* nei confronti del *Wille* è per Schopenhauer un tratto cruciale, tanto da affermare più volte che il dogma fondamentale della sua filosofia è precisamente il primato della volontà in quanto nucleo essenziale dell'uomo,³⁸ la cui tesi di fondo, in una delle sue innumerevoli riformulazioni, espone nel modo seguente: «La volontà è *l'ens realissimum et primum*, il solo elemento metafisico. L'intelletto come i suoi oggetti è mera apparenza, la sua esistenza è secondaria e derivata, ed esso stesso è derivato e fisico.»³⁹ Agli occhi di Schopenhauer, la volontà assume i caratteri di un *principio*, i cui contorni e

³⁵ «Solo quest'impiego della riflessione ci non ci fa più arrestare al fenomeno, bensì ci conduce fino alla cosa in sé. Fenomeno è rappresentazione, e non più: ogni rappresentazione, di qualsivoglia specie, ogni oggetto è fenomeno. Cosa in sé è solamente volontà: ella, come tale, non è punto rappresentazione, bensì qualcosa *toto genere* differente da questa: ogni rappresentazione, ogni oggetto, è fenomeno, estrinsecazione visibile, obbiettività di lei» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro II, §21, p. 136).

³⁶ «Ella [la volontà] è l'intimo essere, il nocciolo di ogni singolo, ed è ugualmente Tutto: ella si manifesta in ogni cieca forza naturale; ella anche si manifesta nella meditata condotta dell'uomo. La gran differenza, che separa la forza cieca dalla meditata condotta, tocca il grado di manifestazione, non l'essenza della volontà che si manifesta.» (*ibidem*).

³⁷ A titolo esemplificativo, si veda A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro II, da § 17 a § 29, pp. 121-191. In effetti, tutta la filosofia di Schopenhauer affronta il problema della primazia della volontà sopra la rappresentazione, tuttavia in questo caso vale la pena rimandare alla *prima considerazione* del secondo tomo, ovvero *Il mondo come volontà*, per il semplice fatto che in quella parte dell'opera si indaga precisamente il *problema dell'obbiettivazione del volere*.

³⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *Il primato della volontà*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2002, p.37.

³⁹ Ivi, p.174.

capacità non sono ben definiti, né tantomeno esenti da criticità o argomentazioni i cui esiti non possono che condurre a vicoli ciechi, di cui discuteremo in seguito.

Il tema di convergenza tra volontà e dionisiaco è la messa in discussione di una razionalità chiarificatrice che dovrebbe dominare non solo l'agire umano, ma soprattutto la natura; eppure, lo statuto di principio di cui si può fregiare la volontà conduce inevitabilmente a una considerazione diversa e contrastante rispetto a quella che avevamo in partenza.

E che dionisiaco significhi qualcosa di radicalmente diverso lo dimostra lo stesso Nietzsche laddove, come vedremo in seguito, espellerà progressivamente con sempre più veemenza la filosofia schopenhaueriana dalla dimensione del dionisiaco stesso.

1.3. *Un maestro da abbandonare*

Da maestro della verità e rivelatore delle contraddizioni della filosofia, Schopenhauer diventa agli occhi di Nietzsche il più pericoloso esponente del pensiero metafisico occidentale, che ha riconosciuto subdolamente il valore supremo della tradizione giudaico-cristiana, che è quello del disprezzo della vita.⁴⁰ Il punto di partenza di questo allontanamento è proprio il disallineamento sussistente tra volontà, intesa in senso schopenhaueriano, e dionisiaco. Il desiderio nietzschiano di accedere al dionisiaco, di vivere una vita dionisiaca,⁴¹ si scontra inevitabilmente con il problema dei suoi primi passi in seno alla filosofia schopenhaueriana. Per comprendere meglio il complesso rapporto tra l'*incipit* della filosofia nietzschiana e Schopenhauer, è opportuno soffermarci sulla questione dell'arte e in particolare della musica. L'importanza che Schopenhauer attribuisce alla musica, rispetto alle altre arti, è chiaramente intuibile dalla descrizione iniziale che ne dà nel libro terzo del *Mondo*:

c'è tuttavia un'arte, rimasta fuori del nostro studio, e che doveva rimaner fuori, perché non poteva trovare un posto conveniente nella connessione sistematica dell'esposizione: la musica; totalmente isolata dalle altre sorelle. Nella musica non riconosciamo più la copia, la ripetizione di qualche idea degli esseri di questo mondo. E nondimeno la musica è un'arte così sublime e meravigliosa, di efficacia così grande sui sentimenti più intimi dell'uomo, così facile a comprendersi interamente e profondamente quasi lingua universale oltrepassante in chiarezza la stessa evidenza del mondo intuitivo, che senza dubbio ci dobbiamo vedere ben più di un puro "*exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*", come la definiva Leibniz.⁴²

⁴⁰ «Chi non solo comprende la parola dionisiaco, ma comprende se stesso nella parola dionisiaco, non ha bisogno di confutare Platone o il cristianesimo o Schopenhauer - fiuta la putrefazione.» (F. Nietzsche, *Ecce Homo*, cit., p. 65).

⁴¹ «"Dioniso contro il Crocefisso", così si firma nelle sue ultime lettere. Non soltanto questi "biglietti della follia", come li si è chiamati in seguito, ma anche quella grandiosa interpretazione di sé scritta di proprio pugno prima di morire, *Ecce homo*, che senza dubbio era destinata a un pubblico, si conclude con queste parole: "Sono stato capito? Dioniso contro il Crocefisso!"» (R. Safranski, *Nietzsche – biografia di un pensiero*, cit., pp. 328-329). Tutta la biografia di Safranski, in fondo, si occupa di delineare la storia di un transfert: Nietzsche è Dioniso.

⁴²A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro III, § 52, cit., p. 285.

La musica, a differenza delle altre arti, si comporta come un canale metafisico privilegiato: è l'esperienza tangibile e intuitiva della volontà e del suo influsso sull'uomo.⁴³

Per Schopenhauer l'essenza delle cose è rivelata nella musica a un livello di comprensione che non passa attraverso le parole, ma comunque *parla* immediatamente al cuore oscuro delle cose. Con immediatezza si intende esattamente la mancanza del passaggio attraverso la rappresentazione, cosa che tutte le altre arti hanno in comune. Nell'esprimere l'essenza della volontà, la musica va talmente a fondo da trovare la propria piena espressione unicamente nell'abbandono di qualsiasi forma di concettualizzazione: essa trova se stessa solo nella subordinazione di qualsiasi significato a favore dell'esperienza sensibile del suono e dell'impressione che trasmette all'orecchio attraverso le emozioni suscitate dalla melodia.⁴⁴ La musica è dunque l'espressione cardine della realtà: posto che la realtà, intesa nel suo senso metafisico ultimo e più alto, coincida con la volontà, allora esiste un nesso tra musica e volontà talmente stretto da rasentare un'identità.⁴⁵ Il medesimo legame è riscontrabile in Nietzsche, laddove il senso ultimo della tragedia, il suo significato dionisiaco, trova la sua piena espressione unicamente nell'irruzione della musica all'interno della rappresentazione tragica:

Se dunque ci è dato considerare la poesia come la fulgurazione imitativa della musica in immagine e concetti, possiamo ora domandarci: “come appare la musica nello specchio delle immagini e dei concetti?” Essa appare come volontà, intendendo la parola nel senso schopenhaueriano, cioè in antitesi alla disposizione estetica puramente contemplativa e scevra di volontà. [...] quindi il linguaggio, come organo e simbolo delle apparenze, non potrà mai e in nessun luogo tradurre all'esterno la più profonda interiorità della musica, ma rimarrà sempre, non appena si accinga a imitare la musica, solo in contatto esteriore

⁴³«La musica è in grado di andare oltre le idee e di esprimere immediatamente e direttamente l'essenza metafisica della realtà, è in grado di esprimere direttamente la volontà.» (D. M. Fazio, *L'eco originaria – La metafisica della musica in Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*, cit., p. 17).

⁴⁴«[La melodia] narra dunque la storia della volontà illuminata dalla riflessione, la cui impronta nella realtà è la serie dei suoi atti; ma essa dice di più, della volontà, la storia più segreta, ne dipinge ogni emozione, ogni sforzo, ogni movimento, tutto ciò che la ragione sintetizza nel largo e negativo concetto di sentimento e non può cogliere nelle sue astrazioni.» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro III, § 52, cit., p. 293).

⁴⁵ «Si potrebbe chiamare il mondo musica incarnata, altrettanto che volontà incarnata» (D. M. Fazio, *L'eco originaria. La metafisica della musica in Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*, cit., p. 18).

con la musica, mentre neanche con tutta l'eloquenza lirica potremo avvicinarci di un solo passo al più profondo di essa.⁴⁶

Posto il rapporto tra volontà e dionisiaco, tra musica come essenza della volontà e viceversa volontà come verità della musica e posto infine il rapporto di identità, non smentito da Nietzsche,⁴⁷ tra musica e dionisiaco, il quadro delle divergenze e delle affinità tra i due concetti si rivela più completo. La musica è quindi non solo il luogo della vicinanza più intima e profonda tra i due, ma anche il luogo in cui l'essenza specifica di volontà e dionisiaco mostra le sue più accentuate differenze indicando quale sia il peso della divergenza tra le conclusioni filosofiche di Schopenhauer e Nietzsche.⁴⁸ Laddove la musica detiene il medesimo ruolo nell'estetica di entrambi, è nei contenuti ultimi che si avverte la discrepanza del pessimismo schopenhaueriano rispetto al vitalismo di Nietzsche. Il primato della musica, il suo rapporto con la volontà, sono l'eclatante conferma per entrambi dell'obiettivo etico a cui puntano: Schopenhauer vede nella tragedia, ma soprattutto nella musica, lo spazio metafisico all'interno del quale è possibile l'abbandono del *principium individuationis*, ovvero l'annullamento dell'ego a favore di una riconciliazione con l'unità originaria della volontà; invece il Nietzsche della *Nascita della tragedia*, sebbene ancora molto legato all'ispirazione schopenhaueriana, non può che tradurre questa dissoluzione del *principium individuationis* nell'esaltazione della vita che, sempre nella musica e nella danza, si conferma nuovamente imprescindibile e impossibile da abbandonare.⁴⁹

⁴⁶ F. Nietzsche, *la Nascita della Tragedia*, cit., p. 48.

⁴⁷ «La musica veramente dionisiaca ci si presenta come un tale specchio universale della volontà del mondo: l'avvenimento intuitivo che si riflette in questo specchio che si allarga subito per il nostro sentimento a immagine di una verità eterna» (ivi, p. 115).

⁴⁸ «Come pensava infatti Schopenhauer sulla tragedia? “Ciò che dà alla visione tragica il particolare slancio di elevazione è il farsi strada della conoscenza che il mondo, la vita non possono dare nessuna vera soddisfazione, e che per conseguenza non meritano il nostro attaccamento: in questo consiste lo spirito tragico — esso conduce dunque alla rassegnazione.” Oh quanto diversamente parlava Dioniso a me! Oh, quanto lontano mi era allora proprio tutto questo rassegnazionismo!» (ivi, p. 12).

⁴⁹ «Solo partendo dallo spirito della musica possiamo riuscire a comprendere la gioia per l'annientamento dell'individuo. Infatti nei singoli esempi di un tal annientamento ci viene reso chiaro solo l'eterno fenomeno dell'arte dionisiaca, che esprime la volontà nella sua onnipotenza per così dire dietro al *principium individuationis*, la vita eterna al di là di ogni apparenza e nonostante ogni annientamento. La gioia metafisica per ciò che è tragico è una traduzione della sapienza dionisiaca, istintiva e inconscia nel linguaggio delle immagini:

Attraverso la lente della musica, Schopenhauer esalta l'asceti e la rinuncia alla vita come fine etico dell'indagine metafisica, una posizione che Nietzsche impara molto presto a disprezzare. Non è altro per lui se non l'ennesimo affioramento del disprezzo giudaico-cristiano della vita, mistificato attraverso un altrimenti notevole percorso filosofico. Per Schopenhauer la contemplazione del mondo si configura possibile soltanto attraverso l'esaltazione della volontà come principio unico attraverso il quale risolvere tutte le lotte, tutte le sofferenze e le incongruità che rendono la vita insopportabile. Il percorso verso il nirvana denuncia il bisogno di ricondurre la parzialità e la frammentazione dell'esistenza alla quiete indistinta di un tutto in cui sia possibile riposare. Come vedremo, la critica nietzschiana a ogni forma di asceti riconduce una tale prospettiva alle sue radici in seno alla religione, mantenendo però uno spazio all'interno del quale riconoscere l'*unicum* rappresentato dalla complessa e insieme ambigua descrizione che Schopenhauer fa della volontà. Se da un lato condivide con la divinità la sovrumani e l'onnipotenza, dall'altro il problema teleologico della volontà chiama una complessità che soltanto una mente geniale avrebbe potuto concepire e attraversare in tutte le sue contraddizioni. Può talvolta concedere il fianco a critiche più o meno serrate, ma ciononostante, la consapevolezza adamantina della propria ragione ci costringe a dover affrontare i risultati del suo pensiero senza dare per scontato il percorso complessivo che li precede.

Degli ideali ascetici Friedrich Nietzsche ha parlato a lungo, specialmente nella terza dissertazione della sua *Genealogia della morale*. Eppure, a un'analisi più dettagliata, non è possibile ritrovare in questo testo neanche una singola occorrenza della semplice parola *asceti*.⁵⁰ è difficile immaginarla come una dimenticanza involontaria. Forse il concetto di asceti e l'ideale ascetico non coincidono e quindi, anche in questo caso, è necessario capire dove il percorso ascetico, così come pensato da Schopenhauer, sia un percorso totalmente assimilabile a come Nietzsche lo descrive, oppure se dobbiamo, attraverso le critiche, intravedere l'ennesimo trucco di Schopenhauer che, messo alle corde, si mostra ancora in tutta la sua complessità e irriducibilità.⁵¹

[...] "noi crediamo alla vita eterna" così grida la tragedia; mentre la musica è l'idea immediata di questa vita» (ivi, p. 110).

⁵⁰ Cfr. A. Lucci, *La stella ascetica-Soggettivazione e asceti in Friedrich Nietzsche*, Inschibboleth, Roma, 2020, p. 15.

⁵¹ Per un ulteriore approfondimento sul problema dell'asceti, intesa nel senso della religione cristiana, contrapposta all'ασκησις di stampo greco, in *Genealogia della morale*, e sulla possibile interpretazione di

Possiamo affermare con certezza che l'ascesi è una pratica di vita totalmente negata da Nietzsche? Il percorso filosofico, così come impostato, si può permettere un'opinione così *tranchant* per cui non esiste compatibilità tra la filosofia nietzschiana e l'ascetismo?

La domanda è retorica perché sottintende un obiettivo a cui già si intende arrivare: c'è una convergenza tra le due parti. Giunti a questa risposta, che andrà argomentata, il passo successivo sarà quello di chiedersi in che misura le critiche che Nietzsche sviluppa sull'ideale ascetico siano assimilabili all'interno della prospettiva schopenhaueriana. Ovvero, in che cosa Schopenhauer si discosta dall'ideale ascetico denigrato da Nietzsche e in cosa invece il suo pensiero permane permettendoci di sviluppare successivamente un'analisi più complessa delle sue posizioni?

Prima di procedere con questo confronto, è necessario un breve chiarimento sull'origine della parola asceti, che può cominciare a dirimere alcuni dubbi sulla nascita della pratica stessa. L'etimologia della parola è greca, ma il senso contemporaneo che gli attribuiamo di rinuncia e percezione alterata e ultraterrena del mondo è piuttosto recente e distante dalla sua origine. Se Omero lo utilizzava con il significato di ornamento,⁵² nell'età greca classica assunse il senso di *esercizio*, in particolare fisico. Soltanto in età cristiana la parola cominciò a essere usata con il senso di esercizio di rinuncia ai beni e ai piaceri terreni: ciò non significa che pratiche di questo genere non ebbero già in antichità ampia diffusione, nonostante non fossero chiamate ascetiche. Quello che rimane ancora oggi del senso classico della parola è la fatica, il lungo sforzo necessario tendente a un obiettivo, che al principio non era una qualità innata della persona, ma un traguardo da raggiungere. Dagli stiliti del V secolo, ai mistici sufi, agli asceti indiani, fino ai monaci buddisti *sokushinbutsu*, le mummie viventi del Giappone, è evidente l'immane dolore necessario per giungere paradossalmente all'assenza di dolore.

Schopenhauer, quale tipo fondamentale del *prete asceta*, si veda a G. Gurisatti, *Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia – Ascesi e askesis in GM III*, a cura di B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti, ETS, Pisa, 2015, pp. 181-210. Nel saggio sopracitato si tende inizialmente ad accettare l'interpretazione nietzschiana di Schopenhauer quale modello del prete asceta, cercando però di mostrare una via interpretativa ulteriore, quella di Schopenhauer come maestro di saggezza e dell'*ars vivendi*.

⁵²«ἀσκέω: a lavorare, elaborare (con arte), foggiare [...] b in prosa gener. esercitare, praticare, perseguire - τιγcs. (gener. un'arte o uno sport) [...] crist. praticare l'ascetismo, condurre una vita ascetica [...] 2 medio pararsi, adornarsi» (F. Montanari, *GI Vocabolario della lingua greca 3° edizione*, a cura di A. Ferreccio et al. Loescher Editore, Torino, 2013).

È a esempi del genere a cui Nietzsche guarda quando critica la geniale perversione della saggezza classica:

Infatti, l'asceta sacerdotale è un uomo di potere camuffato. In lui si compie un'inversione del potere. Il sacerdote ascetico (come anche l'ascetismo in generale), mostra la sua natura dominante istituendo un rigoroso dominio contro il proprio corpo e la varietà dei bisogni sensibili. L'asceta è il virtuoso del dire-di-no. Egli è un potente anti-Dioniso. L'asceta impersona la vita come spirito che trancia la vita.⁵³

Eppure possiamo notare due cose, due fattori che si sono già palesati più volte in questo confronto: un'iniziale aderenza delle posizioni nietzschiane alla filosofia di Schopenhauer⁵⁴ e un attaccamento a una problematica, che potrebbe essere facilmente liquidata, la quale lascia sottintendere sia una tacita vicinanza di Nietzsche⁵⁵ a quegli stili di vita e a quei pensieri che non gli dovrebbero appartenere, sia una spinta naturale a questa condotta di vita. Entrambi, quando si avvicinano all'ascetismo, sebbene abbiano bene in mente che cosa significhi essere un asceta, ne attestano la predisposizione innata di figure eccezionali. Nel bene e nel male, non tutti nascono asceti. E non a caso utilizziamo il termine nascere e non diventare: di certo per Schopenhauer⁵⁶ non si diventa asceti per il semplice fatto che non esistono dettami che

⁵³R. Safranski, *Nietzsche – biografia di un pensiero*, cit., p. 324.

⁵⁴«Sono quegli uomini veri, *quei non-più-animali, i filosofi, artisti e santi*; al loro apparire e per il loro apparire la natura, che non salta mai, fa il suo unico salto, un salto di gioia, perché per la prima volta si sente giunta allo scopo, là dove cioè essa comprende di dover disimparare ad avere dei fini e di aver giocato troppo alto il giuoco della vita e del divenire» (F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., p. 50).

⁵⁵«Nietzsche ne parla [dell'asceta] non senza ammirazione, poiché si rende conto che egli stesso, nonostante il dire-di-sì dionisiaco, è piuttosto una natura ascetica [...] Nietzsche osserva che egli stesso è una parte di quel problema che voleva descrivere appunto col "pathos della distanza" Egli ha dedicato la sua vita al conoscere, la volontà di verità fu la sua più forte pulsione. Ma la volontà di verità che si volge contro la tendenza spontanea della vita, contro le illusioni benefiche e le delimitazioni dell'orizzonte utili alla vita, questa volontà di verità non è essa stessa, spirito ascetico che trancia la vita» (R. Safransky, *Nietzsche-biografia di un pensiero*, cit., p. 324).

⁵⁶ «Imperocché qui, dove si tratta del valore e del non valore di un'esistenza, di salvazione o di condanna, non sono i suoi molti concetti a dare l'esito, bensì lo dà l'essenza più intima dell'uomo medesimo, il demone che lo guida e che non l'ha scelto, ma che dal lui è stato scelto, come dice Platone-il suo carattere intelligibile, come Kant si esprime. La virtù non si insegna più che non si insegni il genio: per lei il concetto è tanto infruttifero, e solo valevole come strumento, quanto è infruttifero per l'arte. Altrettanto stolti saremmo nell'attenderci che i nostri sistemi morali e le nostre etiche suscitassero uomini virtuosi, nobili e santi, come nel chiedere alle nostre estetiche di suscitare poeti, scultori, musicisti» (A. Schopenhauer, *il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro IV, § 53, cit., p. 302).

possano modificare la natura morale e quindi la virtù di un individuo. Come per il genio, o si è asceti, o non lo si è. Dal punto di vista dell'individuo, la natura è ingiusta. Alla base del fenomeno della morale e quindi della condotta di vita, non vi è per Schopenhauer alcun dubbio: la morale non si insegna, così come la predisposizione all'arte non è trasmissibile, ma dettata da un dono casuale che l'uomo non può controllare, né spiegare. Allo stesso modo, la predestinazione alla santità e il compito metafisico positivo a essa legato sono fenomeni che la razionalizzazione filosofica non è in grado di comprendere, ma che può soltanto constatare. Tocchiamo per la prima volta e in maniera concreta il sentimento mistico che muove Schopenhauer in terreni complicati e che lo costringe, a ogni piè sospinto, a posizioni difficilissime da sostenere.

Il metodo filosofico di Schopenhauer non è irrazionale:⁵⁷ il vanto del *Mondo come volontà e rappresentazione* è quello di essere un sistema filosofico unicamente sviluppato secondo un metodo di indagine argomentativa puramente razionale.⁵⁸ Ciononostante, questo metodo riesce a incontrare e intravedere un orizzonte oltre la razionalità e oltre la filosofia stessa. Schopenhauer indaga la metafisica e ne coglie la natura inspiegabile:

La base e il terreno su cui si fondano tutte le nostre nozioni e scienze è l'inspiegabile. Perciò ad esso riconduce ogni spiegazione, mediante un numero maggiore o minore di membri intermedi: allo stesso modo sul mare lo scandaglio tocca il fondo ora a maggiore, ora a minore profondità, ma alla fine deve raggiungerlo, ovunque. Questo inspiegabile riguarda la metafisica.⁵⁹

La sua filosofia sembra oscillare, secondo quanto abbiamo già analizzato con Nietzsche, tra un metodo di ricerca della verità saldo e ancorato al *fenomeno* e un'irresistibile decadenza che lo porta verso posizioni tanto fascinosose quanto mistificatrici. Eppure potremmo in primo

⁵⁷Si veda a J. Young, *Is Schopenhauer an irrationalist?*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 69, 1988, pp. 85-100.

⁵⁸ «È difficile trovare un sistema filosofico tanto semplice e composto di così pochi elementi, quanto il mio: esso si può quindi facilmente cogliere e contemplare con un solo sguardo. Ciò dipende in conclusione dalla piena unità e dalla coerenza dei suoi pensieri fondamentali, ed è in genere un segno favorevole per la sua verità dunque affine alla semplicità ἀπλοῦς ὁ τῆς ἀληθείας λόγος: *simplex sigillum veri*» (A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p. 187). Prosegue ancora il filosofo «La mia coerenza non è altro se non quella della realtà con se stessa, che non può mai mancare. Ciò è analogo a quanto a quanto ci avviene talora, quando guardiamo un edificio per la prima volta e soltanto da un lato, non comprendendo ancora la connessione delle parti, eppure siamo sicuri che questa non manca e si mostrerà, non appena saremo passati dall'altra parte» (A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p.188).

⁵⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol.II, cit., p. 9.

luogo affermare che quella sensazione mistificatrice sia soltanto una caratteristica esterna al suo impianto filosofico e che lo svolgimento e i risultati del *Mondo come volontà e rappresentazione* mantengano nel loro complesso una coerenza razionale intatta. Come, del resto, sembra essere sicuro lo stesso Schopenhauer.

Ma la filosofia deve essere conoscenza comunicabile, perciò deve essere razionalismo. Per questa ragione nella mia filosofia ho concluso alludendo al campo dell'illuminismo come a qualcosa che esista, ma mi sono guardato bene dal muovermi anche solo un passo; anzi non ho nemmeno intrapreso a indicare le soluzioni ultime a proposito dell'esistenza del mondo, ma mi sono spinto soltanto dove possibile sulla via oggettiva e razionalistica. Ho lasciato all'illuminismo la sua sfera, dove a suo modo gli può venire la soluzione di tutti gli enigmi, senza per questo attraversarmi la strada o dover polemizzare contro di me.⁶⁰

Infatti Schopenhauer, nel confrontarsi col problema del mistico, non può che ritenersi estraneo a una tale descrizione del mondo, considerando l'indagine spinta a tali estremi non di competenza del discorso filosofico. Tuttavia la metafisica *rimane* il terreno dell'inspiegabile, quindi insistere in tal direzione potrebbe sembrare una scusa per affermare che non esista alcun tipo di incontro o tangenza tra il pensiero di Schopenhauer e il misticismo; cosa che non soltanto sarebbe falsa, ma che non terrebbe conto della definizione che Schopenhauer dà dell'indagine filosofica. Di conseguenza, se esiste un misticismo in Schopenhauer, è in primo luogo indirizzato al tentativo di non distogliere lo sguardo davanti a una più che plausibile quanto sconcertante prospettiva: che non soltanto il mondo sia una fonte inesauribile di conoscenza, ma che il livello stesso di comprensione razionale a cui l'uomo può ambire è condizionato da limiti invalicabili e potrebbe anche essere lo strumento d'indagine meno indicato ai fini della comprensione stessa. Del resto nemmeno Nietzsche ha mai nascosto la presenza di una cortina inviolabile che cela l'enigma del mondo.⁶¹ Per Nietzsche quindi la pratica ascetica può essere intesa nell'ottica di un incontro individuale con il volto più nascosto dell'esistenza. In questo senso c'è una differenza tra un ideale ascetico e l'ascetismo *tout court*, sulla cui presenza in Nietzsche possiamo dibattere. L'ascetismo infatti è «da considerarsi in Nietzsche un mezzo adeguato al mantenimento della potenza nelle nature

⁶⁰A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, cit., p.19.

⁶¹«Placido è il fondo del mio mare: chi potrebbe indovinare che esso nasconde mostri scherzosi! Incrollabile è la mia profondità: ma essa luccica di guizzanti enigmi e risate» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976, p. 133).

forti»⁶², ossia uno strumento per imporre e affermare la propria volontà di potenza. Il fatto individuale del perseguimento del dominio attraverso la privazione è considerato da Nietzsche l'inevitabile bisogno di nature incontrollabili e tendenti alla violenza. In quest'ottica per Nietzsche il monaco e il libertino si equivalgono. Il ribaltamento di prospettiva risiede nell'aver visto nella figura dell'asceta o dell'eremita l'opposto di un rassegnato. Nietzsche rielabora l'ascetismo, come una pratica in cui la volontà di vivere viene incrementata e non annichilita.⁶³ In ciò risiede la potenza dell'asceta: un accumulo di energia che viene sprigionata contro se stessi.⁶⁴ Tutto questo non può che suscitare l'ammirazione di Nietzsche, perché vi è un'intrinseca nobiltà e un eroismo in questo perverso autolesionismo.

Ma l'ascetismo ha anche una declinazione storica e sociale, nella maturazione genealogica del concetto di ascetismo in questa grande forma di disprezzo; Nietzsche rileva la calcificazione di forme di vita assolutamente irriducibili e individuali in sistema di valori morali da applicare al controllo e all'asservimento degli spiriti deboli, che per Nietzsche rappresentano la maggioranza.⁶⁵ Questo è il ruolo deprecato del *prete-asceta*: se colui che persegue una vita ascetica, riversa la propria violenza solo su se stesso, il prete-asceta è quello spirito vendicativo che indirizza sugli altri la propria energia e i propri sforzi. Il prete-asceta è un fondatore di religioni, un profeta in cerca di proselitismo. Quindi l'ideale ascetico, incarnato nel prete-asceta, è veicolato da quella serie di tradizioni religiose, come quelle del cristianesimo e del buddismo, che fanno, di una condotta di vita per pochi, la regola imposta a tutti, imposta anche a coloro che non hanno un *quantum* di volontà di potenza sufficiente a costituire un pericolo.⁶⁶ Abbiamo già visto in diversi confronti con il testo nietzschiano l'identificazione della posizione della filosofia di Schopenhauer con queste tradizioni.

Ciò non toglie che in primo luogo l'analisi delle religioni, che successivamente affronteremo, non si discosta affatto dalla posizione di Nietzsche, se non nella considerazione generale per cui Schopenhauer non avverte come problematica l'ipotesi di mentire alle

⁶² A. Lucci, *La stella ascetica*, cit., p.85.

⁶³ «Mi si comincia a capire: questo prete asceta, questo apparente nemico della vita, questo *negatore* - appartiene precisamente alle più grandi forze *conservatrici* e *affermativamente creatrici* della vita...» (F. Nietzsche, *Genealogia della Morale – Uno scritto polemico*, cit., p.115).

⁶⁴Cfr. A. Lucci, *La stella ascetica*, cit., p. 84.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 87.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 106.

masse.⁶⁷ In secondo luogo, l'obiettivo di Schopenhauer non è mai quello di dare una norma generale per tutti e abbiamo già ampiamente discusso l'impossibilità di trasmettere qualsivoglia principio etico. In che cosa si manifesta l'identificazione del pensiero schopenhaueriano con la tradizione giudaico-cristiana e in generale della filosofia occidentale nella sua accezione degenerata? È di nuovo il diaframma tra volontà e dionisiaco, già analizzato lungo il corso di tutto questo confronto, che impedisce una totale assimilazione tra l'ascetismo così come inteso da Schopenhauer e il suo utilizzo come amplificatore degenerato della volontà di potenza che Nietzsche espone nella *Genealogia della morale*.⁶⁸ In ultima analisi: non sono la stessa cosa.

La volontà intesa come orizzonte imperscrutabile permette a Schopenhauer di non avere alcun coinvolgimento, conferendogli un alone di disinteresse al secolo, che Nietzsche ha spesso liquidato come una pretesa insolente e a tratti infantile, ma che, a distanza di quasi due secoli, mantiene intatta la sua poliedrica compattezza di pensiero. Forse è questo il modo giusto di agire, in quanto l'ampiezza di sguardo che ci conferisce Schopenhauer ha il sapore di ciò che sta al di fuori del tempo, anche attraverso un distacco colmo di sussiego.

[...] il disprezzo, lo sguardo di superiorità e di condanna che Schopenhauer rivolge allo Stato, alla politica, è un giudizio culminante, decisivo. Così il suo disgusto per la storia. È un richiamo a un destino più alto.⁶⁹

Questo primo capitolo ci è servito per analizzare in prima battuta il metodo radicalmente rivoluzionario con cui Schopenhauer ha approcciato la filosofia e per chiarire il più possibile i malintesi e le dubbie interpretazioni che Schopenhauer ha avuto: come uomo, come filosofo, come primo ispiratore di Nietzsche. È quella forza sconvolgente che Nietzsche ha additato come fatto unico nella storia della filosofia ed è proprio in virtù di quel metodo e di quella impostazione che si è discostato dal suo educatore ed è grazie allo stesso metodo che ci

⁶⁷ «Tu non riesci a immaginare a sufficienza la grande limitatezza degli spiriti rozzi: lo spettacolo è molto sinistro, particolarmente se, come avviene anche troppo spesso, il loro fondamento è un cuore cattivo, ingiusto e maligno. Simili individui, che costituiscono la massa del genere umano, debbono essere prima guidati e frenati per quanto possibile, sia pure mediante motivi realmente superstiziosi, finché non diventano sensibili a motivi più giusti e migliori» (A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, cit., p. 462).

⁶⁸ «L'ideale ascetico è un siffatto mezzo: le cose si presentano, dunque, precisamente all'opposto di quel che pensano i veneratori di questo ideale – la vita lotta in esso e attraverso di esso con la morte e *contro* la morte, l'ideale ascetico è uno stratagemma nella *conservazione* della vita» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p.114).

⁶⁹G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1974, p. 64.

discosteremo da Nietzsche per proseguire in questa tesi. Tramite la distanza che separa i due è possibile vedere l'unicità del loro pensiero e l'impossibilità di prescindere da ciò che loro hanno posto come punti di non ritorno.

L'idealismo in Schopenhauer fu lo strumento esecutivo di un verdetto pronunciato sul mondo. Lo testimonia il testo seguente: "La filosofia di Kant insegna che la fine del mondo non deve essere cercata fuori di noi, ma in noi stessi". L'idealismo non è dunque eletto da Schopenhauer come dagli altri epigoni di Kant perché esso assicurerebbe la permanenza del mondo garantita dal soggetto, quanto perché esso ne avrebbe assicurato l'annullamento. [...] Non siamo noi ad annullare il mondo, ma è il mondo che ci annulla.⁷⁰

Il soggetto tematico del resto della tesi, ovvero il confronto della volontà in quanto essenza del mondo ed *ens realissimum* con il principio, così come è stato pensato nella tradizione filosofica antecedente a Schopenhauer, ovvero Dio, ci dovrà spiegare se la volontà sia un principio ancorato all'antico motto *salvare i fenomeni*, o se invece, molto semplicemente, non li vanifichi.

⁷⁰M. Sgalambro, *La morte del sole*, Adelphi, Milano, 1982, p. 49.

CAPITOLO II

LA VOLONTÀ NEL SUO SIGNIFICATO PIÙ ALTO: LA COSA IN SÉ E LA NATURA COME CIECO PRINCIPIO

1. *Metafisica del dolore: corpo, volontà, sofferenza*

A Kant (1820) Io ti inseguì nel tuo cielo azzurro,/ Nel cielo azzurro, là,
sparì il tuo volo./ Solo rimasi, indietro, nella folla;/ Solo conforto, la tua
parola e il libro. -/ Qui per me cerco di dar vita al deserto/ Col suono delle
tue parole ispirate,/ Estranei mi son tutti che ho intorno,/ Deserto è il
mondo e la vita Lunga.¹

Il mondo come volontà e rappresentazione si regge, in ogni sua parte, su un concetto fondamentale, sviluppando lungo tutto il corso dei quattro libri che ne compongono il sistema un'articolazione del medesimo concetto in ogni ambito e in ogni sfera della conoscenza.

In altre parole, posta alla base di tutto il sistema la propria intuizione fondamentale, Schopenhauer passa in rassegna il reale al meglio delle sue capacità, declinandolo secondo quello che lui stesso chiama un dogma. L'esperienza immanente di questo dogma è la scoperta della natura intima delle cose come volontà. Questo punto è essenziale perché, insieme alla definizione schopenhaueriana di *ens realissimum* già esposta precedentemente, rimanda inevitabilmente alla tradizione kantiana di cui Schopenhauer amava definirsi erede.² Quindi non soltanto la volontà è la cosa in sé, ma Schopenhauer la qualifica anche di quello statuto di origine e principio proprio dell'*ens realissimum*, così come era stato descritto da Kant nella sua dialettica trascendentale.³ Se la ricostruzione fosse giusta, questo nodo sarebbe estremamente problematico, in quanto il discorso intorno a tutto ciò che concerne l'*ens*

¹ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, cit., p. 892.

² «Giacché evidentemente la mia serie di pensieri, per quanto diverso il suo contenuto sia da quello della filosofia kantiana, pure sta interamente sotto l'influsso di questa, necessariamente la presuppone, da essa scaturisce, ed io riconosco, di dovere il meglio del mio proprio sviluppo, subito dopo che all'impressione del mondo intuitivo, sia a quella delle opere di Kant, che a quella dei sacri scritti degli Hindù e da Platone» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 447).

³ Si veda a I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2004, Libro II, Cap III, sez. V, pp. 875-897.

realissimum fa parte della critica di Kant alle prove dell'esistenza di Dio.⁴ Non solo, Kant espone nella sua *Critica* la differenza tra procedimento dogmatico e dogmatismo inteso in senso spregiativo, in ogni sua accezione, contrapponendo quest'ultimo al criticismo di cui il suo sistema è massimo esponente.⁵ Perché Schopenhauer, per definire la volontà, utilizza le parole *ens realissimum*, ben sapendo il significato che Kant attribuiva loro? In che modo si protegge la sua metafisica dal rischio di cadere in un dogmatismo che valichi i limiti della ragione? Queste domande non hanno alcuna intenzione di sviluppare l'analisi di un confronto tra gli esiti della filosofia kantiana e i debiti che Schopenhauer ha nei suoi riguardi: hanno il puro scopo introduttivo di inquadrare, secondo le dovute precisazioni, il punto di partenza di questa seconda parte della tesi, che ha come obiettivo di delineare appieno che cosa sia volontà per Schopenhauer e, in primo luogo, la volontà in quanto dogma e principio.

È il procedimento il fulcro intorno al quale Schopenhauer sviluppa tutta la sua visione del mondo, ed è a partire da questo procedimento che ne deriva il suo *dogmatismo immanente*: «Si potrebbe definire il mio sistema un dogmatismo immanente: le sue dottrine infatti sono dogmatiche, pur senza uscire dal mondo datoci dall'esperienza, poiché spiegano semplicemente che cosa sia questo mondo, analizzando nelle sue ultime parti costitutive».⁶ Ma questa immanenza proviene direttamente dal proprio corpo, che per Schopenhauer è l'unico luogo in cui possiamo cogliere, pur in un suo frammento, la volontà e insieme il

⁴ Sull'importanza del concetto di *ens realissimum* in Kant e per un approfondimento sul suo ruolo nella critica kantiana delle prove dell'esistenza di Dio, si veda F. Menegoni, *Compiutezza e limiti della ragione nella critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di G. Erle, Clueb, Bologna, 2013, pp. 139-150.

⁵ «La critica non si contrappone al procedimento dogmatico della ragione nella sua conoscenza pura in quanto scienza (giacché quest'ultima deve essere sempre dogmatica, e cioè rigorosamente dimostrativa sulla base di principi sicuri, a priori), bensì si contrappone al dogmatismo, e cioè alla pretesa di avanzare soltanto con una conoscenza pura basata sui concetti (quelli filosofici) secondo principi che la ragione usa da molto tempo, senza che ci si chieda in che modo e con che diritto essa vi sia giunta. Dogmatismo è dunque il procedimento dogmatico della ragion pura, senza una critica preliminare della sua capacità propria. Questa contrapposizione non deve essere dunque a favore di quella superficialità ciarliera che si arroga il nome di popolarità, o addirittura a favore di uno scetticismo che sottoponga l'intera metafisica ad un processo sommario: la critica è piuttosto l'organizzazione preliminare necessaria per poter promuovere una metafisica ben fondata come scienza, la quale deve essere realizzata necessariamente in maniera dogmatica e – secondo le sue esigenze più rigorose – in maniera sistematica, quindi in forma scolastica (non popolare)» (I. Kant, *Critica alla ragion pura*, *Prefazione alla seconda edizione*, cit., p. 57).

⁶ A.Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol.I, cit., p. 187.

fenomeno creato dalla nostra rappresentazione. La conoscenza intuitiva della volontà, ovvero la sua assunzione ad assioma fondamentale da cui derivare tutti i fenomeni del mondo, passa attraverso il ribaltamento della concezione di un soggetto non più come puro *a priori* del conoscere, ma come un'entità situata, incarnata e quindi corporea. Il primo passo, per comprendere la pervasività della volontà e lo scopo per cui Schopenhauer l'ha posta come unico oggetto della sua filosofia, è quello di approfondire il problema del corpo e l'importanza che quest'ultimo ha non solo nella trattazione puramente teoretica, ma anche per la comprensione dello scopo etico a cui porta.

Quel medesimo corpo, che intuitivamente fa conoscere la volontà, è il più radicato fenomeno al mondo, condizione indispensabile per la conoscenza stessa e quindi per la comprensione dell'*αἴσθησις*. Senza il corpo non ci sarebbe il superamento dell'individualità, in quanto il corpo soffrendo, mostra all'uomo l'esperienza universale del dolore, svincolandola dal singolo. Non vi sarebbe compassione, concetto drammaticamente importante per Schopenhauer, senza corporeità. Da qui è possibile spiegare l'interesse di Schopenhauer per la fisiologia, per la chimica e per la fisica, perché, se l'intelletto è una funzione del cervello, allora in qualche modo questa intuizione della natura incarnata della volontà può cercare, tramite analogia, prove della propria veridicità anche all'interno della rappresentazione. «La volontà è la conoscenza a priori del corpo e il corpo è la conoscenza a posteriori della volontà.»⁷

Il grande incipit con cui Schopenhauer fa partire il suo discorso filosofico ci permette di introdurre il tema della volontà del corpo quale medium attraverso cui accedere all'essenza della natura: «il mondo è una mia rappresentazione.»⁸ Questo inizio è contemporaneamente la conclusione di un lungo percorso che, da Cartesio ai sensualisti inglesi, fino a Kant e Schulze, ha stravolto il senso comune della domanda intorno alla conoscenza. Dire *il mondo è una mia rappresentazione* significa porre il problema gnoseologico come punto di partenza necessario, ma non sufficiente per un'analisi la cui aspirazione è quella di penetrare l'essenza metafisica dell'esistenza. *Il mondo è una mia rappresentazione* equivale a riconoscere l'essenziale dialettica del soggetto inteso come pura forma del conoscere e dell'oggetto come condizione inalienabile a che si dia una rappresentazione e quindi un soggetto. Al primo livello di

⁷ A. Schopenhauer, *Scritti postumi. I manoscritti giovanili (1804 - 1818)*, vol. I, a cura di S. Barbera, Adelphi, Milano, 1996, § 191, p. 140.

⁸ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro I, § 1, p. 25.

conoscenza del mondo, il soggetto non vive la propria identità con il corpo, ma il corpo è ancora oggetto tra gli oggetti, semplice rappresentazione conosciuta dal soggetto.

A questo livello le forme *a priori* di spazio, tempo e causalità sono le uniche leggi a partire dalle quali è possibile cogliere e descrivere razionalmente il processo di conoscenza attuato a livello del mondo come rappresentazione dalle due macro-categorie di soggetto e oggetto. Non esiste fenomeno che non sia condizionato dalle leggi dello spazio, del tempo e della causalità, così che da Schopenhauer, in virtù di un legame strettissimo con Kant, è negato qualsiasi tipo di superamento della dinamica soggetto e oggetto a livello della rappresentazione.⁹ L'essenza delle cose non si può trovare nel semplice procedimento razionale. Eppure, per la prima volta con Schopenhauer la conoscenza derivata dalla consapevolezza della natura fenomenica di questo mondo, contrapposta all'essenza kantianamente intesa del reale in quanto cosa in sé e *noumeno*, non può essere una conoscenza genuina della realtà, perché è una conoscenza mediata; conoscenza incapace di toccare la natura reale di ciò che c'è.

In più punti Schopenhauer si dedicherà a tratteggiare questo mondo in termini di illusione, sogno, irreali velo di Maya invalicabile;¹⁰ ma ciò non toglie la verità dell'assunto di partenza: il mondo è veramente rappresentazione e non potrebbe non esserlo. Da qui scaturisce la venerazione di Schopenhauer per il suo maestro Kant, il quale, grazie all'*estetica trascendentale*, aveva aperto la strada alla possibilità di un idealismo trascendentale in grado di riconoscere la funzione ultima e i limiti della ragione.

Ma Schopenhauer fa di più: ci mostra il corpo non soltanto come una rappresentazione mediata, un mero oggetto, e questo piccolo passaggio concettuale apre a Schopenhauer le porte alle intuizioni più profonde del suo sistema. Il soggetto fa un'esperienza immediata del proprio corpo. A livello della rappresentazione però, Schopenhauer avverte la difficoltà nel parlare di immediatezza all'interno del mondo della rappresentazione proprio in virtù del fatto

⁹ «Io ho esposto sopra come merito principale di Kant, che egli distinse il fenomeno dalla cosa in sé, spiegò per fenomeno tutto questo manifesto mondo e negò quindi alle sue leggi ogni validità oltre il fenomeno. È certo sorprendente, che egli non derivò quell'esistenza solo relativa del fenomeno dalla semplice, così vicina ed innegabile verità "Nessun oggetto senza soggetto", per esporre così, già alla radice, l'oggetto, in quanto esso esiste sempre e solo in relazione ad un soggetto, come dipendente da questo, determinato da questo e quindi quale semplice fenomeno, che non esiste in sé né indeterminatamente. [...] spiega il mondo esteriore, situato nello spazio e nel tempo, per semplice rappresentazione del soggetto conoscente» (ivi, p.464).

¹⁰ Cfr. Ivi, Libro IV, § 66, p. 401.

che una tale prospettiva¹¹ assume senso solo a partire da un piano metafisico già conquistato. Eppure, già a questo livello Schopenhauer constata la straordinarietà del corpo: esso è rappresentazione tra le rappresentazioni e, al contempo, condizione indispensabile affinché si possa in primo luogo dare una rappresentazione. Senza un corpo non si darebbe nessun rapporto, nessuna relazione di causa-effetto tra le cose, in quanto è proprio il corpo il motivo per cui si può avvertire un qualsiasi tipo di sensazione. Quindi tutta la dottrina kantiana della conoscenza assume senso solo nella misura in cui la si imposta a partire da un corpo che sente. Il valore immenso di questo passaggio sta nell'aver dato statuto speculativo al corpo, all'interno di una dottrina pura della conoscenza.¹² O forse spuria, dal momento che, proprio attraverso l'intromissione della corporeità nel quadro gnoseologico, si riconosce la limitazione dovuta a un'impostazione intellettuale dicotomica, per cui la ricerca è separata dal proprio oggetto. Il corpo è dunque quell'oggetto immediato, che media le sensazioni e che al contempo si presenta al cervello oggettivamente in forma mediata. La complessità della questione viene riassunta con la consueta semplicità dallo stesso Schopenhauer in *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*:

In quanto l'organismo corporeo è il punto di partenza per l'intuizione di tutti gli altri oggetti, ossia quello che li media, io l'avevo chiamato, nella prima edizione del presente trattato, *l'oggetto immediato*. [...] sebbene la percezione delle sue sensazioni sia assolutamente immediata, esso stesso non si presenta affatto, in tal modo, come oggetto, bensì tutto rimane fin qui ancora soggettivo, ossia sensazione. Da questa muove certo l'intuizione degli altri oggetti, come cause di tali sensazioni, dopo di che queste si presentano come oggetti, ma non esso stesso, giacché esso fornisce qui alla coscienza soltanto sensazioni. Oggettivamente, cioè come oggetto, anch'esso viene conosciuto solo *mediatamente*, in quanto, come tutti gli altri oggetti, si presenta nell'intelletto o cervello (che è lo stesso) come causa riconosciuta di un effetto dato soggettivamente e proprio perciò *oggettivamente*.¹³

¹¹ Cfr. *ivi*, Libro I, § 6, p.41.

¹² «Si è detto che al soggetto puro, fonte di ogni conoscibilità, anche il corpo appare come rappresentazione; va aggiunto però qui che il corpo è *punto di partenza (Ausgangspunkt)* della conoscenza del soggetto, e in quanto tale è *oggetto immediato*. In quanto essa è [la rappresentazione del corpo] con le sue modificazioni immediate, precede l'utilizzazione della legge di causalità e fornisce a questa così i primi dati». (L. Casini, *La riscoperta del corpo – Schopenhauer/Feuerbach/ Nietzsche*, cit., p. 47).

¹³ Cfr. A. Schopenhauer, *Sulla quadruplici radice del principio ragion sufficiente*, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano, 1995, § 22, pp. 134-135.

Quindi la verità della cosa in sé non è riscontrabile nel mondo della rappresentazione, ma solo attraverso il corpo.¹⁴ Qui Schopenhauer istituisce un rapporto di identità tra l'atto della volontà e il movimento del corpo. Non esiste rapporto di causa-effetto tra loro, la volontà è qui intesa non in senso di giudizio, ma come pura energia in atto, dinamicità di cui si può avere una conoscenza razionale solo *a posteriori*, attraverso la propria razionalità e il proprio giudizio, ma il cui venire ad essere anticipa la mia percezione dell'atto in sé, che è già rappresentazione. Il corpo quindi è l'obiettivazione della volontà: è esattamente quel venire a essere della mia volontà, di cui solo poi esperisco, secondo le forme di spazio, tempo e causalità, gli effetti. L'enigma della volontà, con la sua natura dogmatica, fonda la sua immanenza attraverso il corpo, quale canale immediato della volontà stessa.¹⁵

Quindi si ripropone il secondo problema che abbiamo sviluppato finora, ovvero in che misura la volontà sia il principio di tutto. Per cui non c'è un'identità soltanto tra il movimento del corpo e l'atto volitivo, ma c'è, in virtù di quanto detto intorno al corpo, un'identità tra *soggetto che conosce* e *soggetto che vuole*. Per Schopenhauer dunque la sua filosofia non può che svilupparsi attraverso il dogmatismo, perché trova in se stessa la fonte d'accesso alla cosa in sé. Non si ferma al semplice criticismo, ma al contrario indica con risolutezza la vera natura delle cose, senza cercare di spiegarle, ma mantenendo intatto l'enigma in quanto tale.¹⁶

¹⁴ «Ma questa legge naturale, queste condizioni, quest'apparir di un fenomeno in un luogo determinato, a tempo determinato, è tutto ciò che essa conosce e potrà conoscere. La forza in sé, che si manifesta, l'intima essenza dei fenomeni producendosi secondo quelle leggi rimane per lei sempre un segreto, alcunché di straniero e di ignoto tanto nei fenomeni più semplici, quanto nei più complicati» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro II, § 17, p. 124).

¹⁵ «Questo perfetto parallelismo tra *l'atto di volontà* e *il movimento del corpo* (le pure intenzioni e gli atti di volontà non agiti fisicamente non sono *veramente* voluti) consente di configurare un rapporti di immediatezza diverso per la sua stessa natura da ogni rapporto causale, che invece è mediazione; è un'esperienza comune a tutti gli uomini, evidente di per sé» (L. Casini, *La riscoperta del corpo – Schopenhauer/ Feuerbach/ Nietzsche*, cit., p. 63).

¹⁶ «Ma l'identità del soggetto del volere con il soggetto conoscente, in virtù della quale (e necessariamente) la parola "io" include e designa entrambi è il nodo cosmico e perciò inspiegabile [...] Qui invece, dove si parla del soggetto, le parole per le conoscenze degli oggetti non valgono più e una vera identità di ciò che conosce con ciò che è conosciuto come volente, cioè del soggetto con l'oggetto, è data *immediatamente*. Ma chi si rappresenta rettamente l'inspiegabilità di questa identità, la chiamerà con me il miracolo κατ' ἐξοχήν» (A. Schopenhauer, *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, cit., § 42, p. 204).

Una volta sviluppato l'accesso al concetto di volontà, Schopenhauer si impegna a spiegare la sua pervasività nel reale, per dimostrare quanto il mondo sia, nel profondo, volontà.

Però, prima ancora che essere il minimo comun denominatore dell'esistente, la volontà è volontà di qualcuno. La volontà quindi può essere intesa in due sensi: volontà individuale e volontà in quanto cosa in sé.¹⁷ La prima forma che l'uomo esperisce e che può riconoscere come volontà è certamente quella concordanza dell'intenzione che muove e motiva l'azione del corpo, un'intima consapevolezza che la declinazione mediata di questa volontà coincide con la forza che contrae i muscoli, che dilata i vasi sanguigni, che muove gli arti, che attiva i gangli del cervello. La volontà nell'uomo non è legata a una facoltà di giudizio, la volontà non delibera, agisce. Se questo è il nucleo intimo dell'essere umano in quanto *io*, allora esso è estendibile a tutti gli esseri umani, quindi anche agli altri esseri viventi e infine a quelli inanimati. Bisognerà riconoscere che quell'intima forza che attrae i magneti, che genera scariche elettriche e che attrae i gravi verso il basso è sempre e comunque volontà; una volontà intesa in maniera *toto genere* diversamente dalla nozione intenzionale che generalmente gli si attribuisce. Ma la volontà non è soltanto la spiegazione: ogni fenomeno è obiettivazione della volontà.

Quando Schopenhauer parla di obietività intende proprio indicare una relazione oscura e inspiegabile di un tutto con le sue parti. L'ambiguità che domina il rapporto tra *Wille* inteso da una prospettiva cosmica, che è quella della cosa in sé, rispetto poi alla sua declinazione obiettivata nella volontà in tutte le sue forme mondane e, in altre parole, l'applicazione della volontà a tutti i fenomeni, rimane un punto di forte criticità sia per Schopenhauer,¹⁸ sia per i suoi commentatori.¹⁹ Occorre però sottolineare che quando Schopenhauer afferma che la volontà è la cosa in sé, egli non ci sta dicendo che esiste una reale comprensione razionale di quest'ultima. L'accesso dato dal corpo non sottintende minimamente una comprensione del principio ultimo come fosse fenomeno tra i fenomeni, o il più alto tra i fenomeni: permane il limite kantiano della cosa in sé e quindi assoluta inconoscibilità ed enigmaticità del mondo.

¹⁷ cfr. B. Negroni, *L'essenziale ambiguità della volontà nella filosofia di Arthur Schopenhauer*, cit., pp.139-154.

¹⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro II, § 21, p.136.

¹⁹ Si veda a J. Young, *Willing and Unwilling: a study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*, in "Nijhoff International Philosophy Series", 33 1987, pp. 1-188.

La volontà, dice Schopenhauer, è una *denominatio a potiori*:²⁰ il fenomeno più potente, più pervasivo del corpo, l'unico accesso concessoci a una immediatezza del conoscere che è immediatezza dell'azione. La nostra volontà, quindi, è la forma quintessenziale del nostro stare al mondo, nonché il nucleo delle forze che dominano questo mondo.

È quella conoscenza dell'identico nel diverso a cui Schopenhauer riconduce il senso stesso della filosofia. La volontà, elevata a cosa in sé, non è riconducibile in alcun modo al fenomeno, cosicché il manifestarsi della volontà, secondo il principio di ragione, quindi secondo le forme a priori di spazio e tempo, va ben distinto dalla considerazione che si deve avere di essa in quanto cosa in sé.

La volontà è affatto diversa dal suo fenomeno, e pienamente libera da tutte le forme di questo, le quali appunto ella passa dall'atto del suo manifestarsi; sicché codeste forme riguardano la sua obietività, ma le sono sostanzialmente estranee. La stessa forma più generale d'ogni rappresentazione, quella dell'oggetto per un soggetto, non la tocca; ed ancor meno le forme subordinate alla prima, le quali hanno collettivamente la loro espressione comune nel principio di ragione.²¹

Schopenhauer fa un semplice esempio della natura totalmente slegata della volontà rispetto alla rappresentazione: gli animali agiscono, costruiscono, cacciano senza avere necessariamente una rappresentazione, un'immagine di ciò che stanno costruendo o cacciando. È la volontà che li guida sotto forma di istinto.²² Da questo è facile dedurre che, in forme diverse, anche le piante e gli esseri inanimati siano guidati da una volontà che non ha alcun debito nei confronti della rappresentazione.²³ Da qui nasce una considerazione con notevoli implicazioni: l'azione umana non è guidata dalla ragione e quindi non è libera.

²⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro II, § 22, p.137.

²¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro II, § 23, p.139.

²² Cfr. *ivi*, Libro II, § 23, p. 140.

²³ «Che questa volontà, come l'unica cosa in sé, la sola verace realtà, come la sola cosa originaria e metafisica in un mondo in cui tutto il resto è solo fenomeno, ossia mera rappresentazione, conferisce a ogni cosa, qualunque essa sia, la forza in virtù della quale essa può esistere e operare; che pertanto non solo le azioni volontarie degli animali, ma anche la struttura organica del loro corpo animato e perfino la figura e la conformazione dello stesso, inoltre la vegetazione delle piante e infine, nello stesso regno inorganico, la cristallizzazione e in genere ogni forza originaria che si manifesta nei fenomeni fisici e chimici [...] sono in tutto identiche a che noi troviamo in noi stessi come *volontà*, della quale *volontà* noi abbiamo la conoscenza più immediata e intima possibile» (A. Schopenhauer, *Sulla volontà nella natura*, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano, 2010, p.57).

La ragione, lo sviluppo cosciente dell'intelletto che elabora e medita intorno all'agire umano non è altro che un fenomeno superficiale e derivato. La volontà in se stessa non ha ragioni che la motivino: non ne ha bisogno. La ragione, in quanto mero fenomeno sottomesso al principio di ragion sufficiente e quindi a una ineluttabile catena di causa-effetto, è necessariamente condizionata dall'incontro del carattere individuale, che regola le motivazioni, con la totalità dei fenomeni. In questo senso, la regola morale che meglio descrive la posizione filosofica di Schopenhauer si potrebbe mutuare da Seneca: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.

Il problema della libertà mostra ancora una volta come la volontà sia l'orizzonte imprescindibile e invalicabile che non permette ulteriori spiegazioni, né indagini. Posto che la libertà debba, secondo la declinazione schopenhaueriana dei dettami di Kant intorno alla natura della libertà,²⁴ essere frutto di una volontà libera, che trova necessariamente in se stessa e non in altro le proprie motivazioni all'agire; posta inoltre l'autocoscienza, ovvero «la coscienza del proprio io, in antitesi alla coscienza di altre cose.»²⁵ la cui unica materia è esattamente quella volontà dell'agire che fa emergere il soggetto che conosce, Schopenhauer ci mostra, dedicandogli un'intera opera, come l'arbitrio umano sia costantemente condizionato dalla determinazione dei motivi che spingono l'uomo necessariamente verso qualcosa piuttosto che verso altro. Ma non si dà per l'autocoscienza alcuna istanza in cui l'azione non venga accompagnata dal volere. In questo modo la frase "io posso fare ciò che voglio" è certamente vera,²⁶ laddove in primo luogo essa identifica l'io con il proprio volere, ma non può in nessun modo né dimostrare una volontà individuale scevra da condizionamenti e motivazioni esterne che ne modifichino l'attitudine e i bisogni, né, del resto, una tale asserzione può liberare questa dimensione dall'onnicomprendività del volere. Il fare è tale solo in conformità alla volontà, senza che però si possa domandare alla volontà, e quindi all'autocoscienza, donde questo volere. La libertà del volere umano inteso come giudizio deliberato e razionale intorno al rapporto di causa-effetto che lega il mio volere alle ragioni

²⁴«Kant viene ripreso e approfondito nell'appello schopenhaueriano al principio di ragion sufficiente per negare la libertà e nell'appello alla dottrina del carattere intellegibile» (B. Negroni, *Arthur Schopenhauer: la libertà*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 72, 1991, p. 77).

²⁵ A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, trad. it. di E. Pocar, Laterza, Bari, 2004, p. 50.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 55-67.

per cui si è manifestato, è assolutamente negato.²⁷ Tuttavia, nonostante quanto appena detto, il problema della libertà rimane il problema fondamentale della filosofia, anche per Schopenhauer. Egli stesso afferma

la libertà dunque non è eliminata dal mio discorso, ma soltanto spostata, cioè portata dal territorio delle singole azioni, dove sappiamo che non la si può incontrare, più in alto, in una regione superiore, ma non facilmente accessibile alla nostra conoscenza, vuol dire che è trascendentale. E questo è anche il significato in cui vorrei che si intendesse il detto di Malebranche: *La liberté est un mystère*.²⁸

La volontà è questa forza che spinge alla vita e rende possibile ogni manifestazione attraverso la sua obiettivazione nel mondo del fenomeno, secondo un concorso all'esistenza in cui ogni forma obiettivata della volontà gareggia per esistere; lo scontro delle motivazioni di queste forme genera la grande lotta degli esseri, l'incessante tentativo di prevaricare l'altro, in quanto la morte e l'annientamento di uno significa la persistenza dell'altro: un *homo homini lupus* per ogni forma d'esistenza organica e inorganica. Ma questa frammentazione e disarmonia della volontà obiettivata è totalmente assente nella volontà intesa nel senso più alto, come cosa in sé. In base alle premesse sulle varie forme e gradazioni di obiettivazione

²⁷ A questo proposito, esistono grandi affinità sussistenti tra Schopenhauer e Freud, ed è interessante sottolineare la corrispondenza tutt'altro che casuale tra la descrizione dell'*Es* freudiano, così come in *Nuove lezioni di un corso introduttivo della psicanalisi - Scomposizione della personalità psichica*, del 1933, con quanto è stato appena detto intorno al rapporto tra corpo, volontà e libero arbitrio: «Il dominio dell'*Es* è la parte oscura, inaccessibile della nostra personalità; il poco che di essa sappiamo, lo dobbiamo allo studio sul meccanismo del sogno e sulla formazione della sintomatologia della nevrosi; di questo poco, la maggior parte ha carattere negativo, si lascia descrivere solo per contrapposizione all'*Io*. All'*Es* ci avviciniamo con paragoni: lo chiamiamo un caos, un calderone di eccitamenti ribollenti. Ce lo rappresentiamo come aperto all'estremità verso il somatico, e che ivi accolga in sé i bisogni pulsionali, i quali trovano così la loro espressione psichica, senza che sappiamo dire in quale substrato» (S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi- Prima e seconda serie di lezioni*, Bollati Boringhieri, trad. it. di M. Tonin Dogana, E. Saggittario, Torino, 1969, p. 79). Freud è certamente uno degli ultimi eredi del *Mondo come volontà e rappresentazione* e non è nuova, né segreta, la relazione che sussiste tra volontà e inconscio; eppure è sorprendente osservare quanto ci sia di Schopenhauer nella descrizione degli effetti psicosomatici che l'*Es* suscita sull'individuo. Per un approfondimento, si veda a G. Gurisatti, *Inconscio e carattere. Schopenhauer precursore di Freud e di Klages*, "Schopenhauer – Jahrbuch", 2005, 86, pp. 217-242. Del medesimo problema ne parla ampiamente e con grande acume Thomas Mann, in T. Mann, *Saggi – Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, cit., pp. 140-146.

²⁸ A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, cit., p. 147.

della volontà, intese come idee platoniche,²⁹ Schopenhauer cerca di rendere conto dell'unità indivisibile e identica a se stessa della volontà intesa non più nelle sue manifestazioni fenomeniche. Lo sforzo di pensiero a cui Schopenhauer sottopone il lettore è quello di interpretare la volontà come genere sommo, come principio unificatore e unico a cui uomini, animali, piante, ma persino montagne, pianeti e galassie sono sottoposti. A che scopo tutto questo? A che scopo questa lotta incessante? Verso quale obiettivo si spinge ogni essere nel suo sofferto stare al mondo? Con desolante chiarezza Schopenhauer riassume, nell'incipit del capitolo undicesimo del secondo volume di *Parerga e Paralipomena*, il contrasto che sussiste tra l'armonia di una volontà unica e imperitura e la dolorosa mancanza di senso che lo stare al mondo comporta.

[Il tempo, la transitorietà di tutte le cose, in esso e mediante esso, è semplicemente la forma nella quale la nullità di quell'aspirazione si rivela alla volontà di vivere che, in quanto cosa in sé, è imperitura.] Questa nullità si esprime nell'intera forma dell'esistenza, nell'infinità del tempo e dello spazio rispetto alla finitezza dell'individuo in essi; nel presente privo di durata, in quanto unico modo di esistere della realtà, nella dipendenza e relatività di tutte le cose; nel continuo divenire, senza essere; nel continuo desiderare, senza soddisfazione; nel continuo alzare una barriera contro la morte, grazie a cui sussiste la vita, finché la barriera non venga travolta. – [Il tempo è ciò in grazia del quale ogni cosa, in ogni momento, diventa nulla nelle nostre mani - per cui perde ogni vero valore].³⁰

Ciononostante, già adesso si mostra un fenomeno condiviso da ogni essere, forse ancora più pervasivo dell'intima esperienza della volontà: quello del dolore, intima intuizione a cui Schopenhauer ha cercato di dar conto per tutta la vita.³¹

Il fenomeno della volontà segue le leggi del principio di ragion sufficiente che regolano la materia. Di conseguenza il darsi di un ente sottoposto al *principium individuationis* è possibile

²⁹ Per un approfondimento sulla ricerca che sin dalla gioventù Schopenhauer condusse intorno al problema dell'idea platonica, e sulle travisazioni operate dallo stesso, a partire dalle fonti plausibili su cui ha formato le proprie idee, al fine di piegare Platone al proprio sistema metafisico, si veda a A. S. Sattar, "Some Brought To Us the Truth". A Source of Schopenhauer's View of Plato, *Philosophy, the "Platonic ideas" and "the Thing in itself" in W.G Tennemann's History of Philosophy*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 97, 2016, pp. 87-111.

³⁰ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, cit., p. 371.

³¹ «[...] a diciassette anni, come Buddha nella sua giovinezza, egli avverte la morte al di là di ogni essere vivo, il vuoto nulla al di là delle luminose parvenze, la vanità universale al di là delle folli illusioni umane. Narravano gli antichi cinesi che Lao-Tse fosse nato col volto già solcato dai segni della vecchiaia: il mito si ripete anche per il giovane Schopenhauer» (G. Faggin, *Schopenhauer. Il mistico senza Dio*, cit., p.7).

solo in un dato spazio e in un dato tempo. Ma dal punto di vista della volontà, in ragione di quanto è stato detto, tempo e spazio non esistono. È insensato parlare di una successione degli eventi secondo un ordine spazio-temporale, non soltanto nel loro lineare succedersi, ma in assoluto. La dimensione della volontà è quella dell'eternità; in questo senso la natura può essere intesa in una prospettiva teleologica e si può pensare al seme come a un fiore *in nuce*. La tendenza naturale della volontà obiettivata a configurarsi necessariamente in un senso temporale che va dal passato al futuro si spiega secondo la prospettiva dell'eternità, per cui niente di tutto ciò è mai *accaduto*, ma è da sempre. In ciò risiede quell'armonia disarmante della natura intesa come volontà: una quiete inaccessibile per ogni essere il quale invece vive lo sforzo del necessario svolgersi della propria esistenza, per cui potremmo dire con Platone che «il tempo è l'immagine mobile dell'eternità»³².

Così, dalla prospettiva eterna della volontà, inizio, fine e persistenza della forma sono punti di vista totalmente equivalenti, anzi inesistenti. La morte dunque non solo è già scritta alla nascita, ma è morte soltanto di quella natura superficiale e inconsistente che si manifesta sotto forma di fenomeno e tocca quindi soltanto la mera apparenza. Come la vita individuale non è nulla di fronte alla volontà, così lo è la morte, che nei suoi confronti nulla termina e a nulla porta. Per Schopenhauer, una visione onesta e mondata delle sue impurità sul problema della morte e della caducità, non può che riconoscere entrambe come illusioni, di cui il vero essere di ogni cosa, che è la volontà, è immune.³³

Un tale terreno di indagine, oltre che per la sua rilevanza intrinseca, è un preambolo al problema intorno all'utilità delle religioni secondo Schopenhauer: il problema della persistenza delle anime e della metempsicosi nasce proprio per rendere intuitivo, attraverso una simbologia religiosa, questo problema.³⁴ Le caratteristiche della volontà, essenza, unità, indistruttibilità, eternità la rendono a tutti gli effetti assimilabile a un principio universale di stampo panteistico, tema fondamentale di questa tesi, motivo per cui si andrà a confrontare la volontà schopenhaueriana col *Deus/Sostanza* spinoziano.

³² Platone, *Timeo*, X, 37c-d.

³³ Schopenhauer approfondisce il problema nel decimo capitolo dei *Parerga*, intitolato emblematicamente *Sulla dottrina dell'indistruttibilità del nostro vero essere da parte della morte*, per cui, per un confronto con quanto appena detto, si veda a A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, cit., pp. 352-370.

³⁴ Si veda a M. Pernin, *The moral and metaphysical implications of the buddhist Karman and of the Character According to Schopenhauer*, in “Schopenhauer-Jahrbuch”, 2014, 95, pp. 91-109.

Ma in conclusione di questa sezione, si tratterà dettagliatamente dell'estraneità della volontà alla ragione, aspetto che rende già la volontà un principio *sui generis*.

Allo stesso tempo, la vicinanza a posizioni panteistiche, e in generale ad alcuni aspetti della religione, è stata più volte dibattuta dallo stesso Schopenhauer,³⁵ per cui la parte centrale di questo capitolo verterà sulle considerazioni di Schopenhauer riguardo a queste dottrine, cercando per il momento di evitare il contatto con le posizioni di Spinoza e Leibniz.

³⁵ Si veda a *Parerga e Paralipomena*, vol. II, cit., pp. 424- 520.

1.2 Il primato della volontà: ragione e rivelazione

Abbiamo già affrontato il tema della razionalità e del suo rapporto con la volontà. Abbiamo anche già affermato che il metodo filosofico sviluppato da Schopenhauer è fondato su un uso serrato della ragione, unicamente attraverso il quale si può sviluppare una filosofia comunicabile e rettamente intesa. L'obiettivo, ora, sarà quello di tirare le somme intorno a questo problema, tutt'altro che secondario, per il seguente motivo: le considerazioni forniteci intorno alla superiorità della volontà nei confronti dell'intelletto e delle sue facoltà razionali portano con sé una serie di argomentazioni sulla Natura, sulla morale e sulla dialettica, la cui acquisizione sarà poi di estrema importanza nel confronto finale tra Schopenhauer, Spinoza e Leibniz..

Posto che la volontà è la vera essenza del Mondo e che la sua pervasività è assoluta, per cui qualsiasi manifestazione nel dominio della rappresentazione va in ultima analisi ricondotta alla volontà medesima, riscontriamo in Schopenhauer una inevitabile decadenza della ragione che, da fine ultimo della Natura e vera essenza di quest'ultima, viene ridimensionata a mero *strumento*. In ciò risiede quello che per Schopenhauer è uno stravolgimento dell'ordine che normalmente regola la nostra concezione filosofica della Natura:³⁶ se la tradizione a lui precedente avrebbe sempre posto, da Anassagora a Kant,³⁷ la ragione come unico principio in grado di legittimare l'unità e la finalità della Natura e della morale umana, relegando la volontà a mera facoltà del giudizio, a strumento della ragione nel deliberare, ora i ruoli si invertono. La vera essenza è la volontà, mentre la ragione è frutto di uno sviluppo biologico tardo e superficiale, il cui scopo è quello unicamente di eseguire con maggiore efficienza la lotta per la vita.³⁸

³⁶ «Ora, la posizione innovativa di Schopenhauer, la svolta antropologica e psicologica illustrata negli *Argomenti*, consiste proprio in questo, che la volontà non si limita ad avere il primato sull'intelletto, ma lo esercita in modo affatto indipendente e separato dalla conoscenza e dalla coscienza. Essa diventa cioè una forza cieca, compiutamente irrazionale e inconscia, un elemento energetico-pulsionale-passionale» (G. Gurisatti, *Introduzione*, in A. Schopenhauer, *Il primato della volontà*, cit., p. 17).

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 16.

³⁸ «Come di ogni organo e di ogni arma, per l'offesa e la difesa, la volontà si è anche provveduta, in ogni forma animale, di un intelletto, quale mezzo per la conservazione dell'individuo e della specie; perciò appunto gli antichi lo chiamano intelletto ἡγεμονικόν, cioè guida, quello che indica la strada. Di conseguenza l'intelletto è destinato al solo servizio della volontà ed è a questo dappertutto esattamente adeguato» (A. Schopenhauer, *Sulla volontà della natura*, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano, 2010, p. 111).

Come tale, la ragione non detiene una intrinseca superiorità sopra le altre facoltà e forze della natura, ma è una manifestazione superficiale, accidentale. In altre parole, sarebbe potuto anche non essere. Paradossalmente, non stanno nella ragione le ragioni in grado di spiegare i sentimenti passionali e inconsci del carattere ma, al contrario, è proprio il carattere e la sua volubilità cieca e incomprensibile a spiegare il risultati deliberativi dell'intelletto, sia a livello razionale sia nella manifestazione più superficiale della volontà, ossia come βουλή, come facoltà di giudizio.³⁹ Negli *Argomenti* presenti nel trattatello ricavato dai manoscritti di Schopenhauer, viene usata una coppia di immagini molto esemplificativa di quale è il rapporto tra volontà e intelletto, ovvero un rapporto, di subordinazione del secondo nei confronti del primo. Schopenhauer introduce le immagini della *testa* (l'intelletto) e del *cuore* (la volontà), mutuandole dalla saggezza popolare e del quotidiano, e le nobilita a immagini chiare ed illuminanti delle loro declinazioni nel linguaggio filosofico.

Come sono indovinate e precise le espressioni quotidiane «testa» e «cuore»! (Hegel le critica nell'*Enciclopedia*). [...] «Cuore» significa sempre *volontà* e tutto quanto le appartiene: desiderio, passione, gioia, dolore, bontà, malvagità, nonché il φίλον ἦτορ di Omero. [...] Giustamente il *cuore*, il *primum mobile* della vita animale, è stato scelto per indicare la *volontà*, che è il radicale, l'essenziale, l'originario dell'uomo. La *testa*, al contrario, indica la *rappresentazione*, la *conoscenza* e tutto quanto ne appartiene [...] La testa non è né il secondario, il derivato, né il centro, bensì la suprema efflorescenza. Testa e cuore costituiscono la totalità dell'uomo, come la volontà e la rappresentazione: una volta che si siano elogiati testa e cuore, non v'è più nulla da criticare.⁴⁰

Non risiede, infine, nella ragione il fondamento della morale, giacché la morale individuale è il risultato di un carattere inalienabile, espressione della nostra vera volontà, per cui, Schopenhauer lega al concetto di nobiltà d'animo, piuttosto che l'acume dell'intelletto, l'innata buona volontà del carattere.⁴¹ L'intelletto non è, in ultima analisi, legato alla morale, dunque l'uso delle facoltà razionali non è in nessun modo legato alle qualità positive della buona condotta. Al contrario, la dialettica, ovvero l'arte del discorso, non è altro che l'arte di

³⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰ Ivi, p. 45.

⁴¹ «Se si dice di uno: “È buono di cuore, ma cattivo di testa”, e di un altro: “È buono di testa, ma cattivo di cuore”, chiunque percepisce che nel primo caso l'elogio è infinitamente più essenziale del biasimo, mentre nel secondo accade il contrario; nel primo biasimo colpisce solo l'apparenza e l'elogio l'essenza in sé, mentre nel secondo accade il contrario. [...] Dinanzi al tribunale morale l'accusa di stupidità non ha assolutamente *alcun valore*» (ivi, pp. 50-51).

ottenere ragione, di vincere gli avversari, di prevalere sull'altro al fine di ottenere il predominio. In questo senso, Schopenhauer parla di *dialettica eristica*,⁴² ovvero una pratica di formulazione logica in cui i sillogismi sono formalmente corretti, ma la materia e il contenuto delle proposizioni è totalmente piegato alle intenzioni di chi le formula.⁴³

La ragione in quanto tale è neutra, ma ciononostante rimane totalmente asservita e piegata ai moti del carattere, per cui un carattere dotato di *buon cuore* farà un uso della ragione diverso da chi invece, un buon cuore, non ce l'ha. Sono entrambi usi leciti, legati alla natura logica del discorso, il quale può contemplare senza alcun problema scorrettezze e tacite alterazioni dell'argomentazione, fintanto che l'obiettivo, ovvero ottenere ragione e quindi vincere l'avversario, non venga raggiunto.

La ragione non è un canale privilegiato, non porta con sé alcun sesto senso in grado di far balzare con la rapidità di uno sguardo l'essere umano alle più alte vette metafisiche; è vero semmai il contrario e il motivo risiede nel fatto che, dall'altra parte dell'equazione, non v'è nessuna ragione ultima, ovvero, detto in altre parole, Natura e ragione non sono due concetti equivalenti: non risiede alcuna forma di identità o relazione tra loro se non nel riconoscimento che la ragione è uno degli ultimi figli della volontà, la quale, al contrario, è la vera essenza della Natura. Non è possibile alcuna rivelazione: il *perché*, ovvero la comunicazione discorsiva e razionale che renda ragione del nostro stare al mondo, è un mito che Schopenhauer non può tollerare e che del resto sovente prende in giro in modo canzonatorio:

Tra le molte cose dure e lacrimevoli della sorte umana non ultima è quella per cui noi esistiamo senza sapere da dove veniamo, dove andiamo e perché viviamo: chi è afferrato e compenetrato dal sentimento di questa disgrazia non potrà fare a meno di provare un certo malanimo verso coloro i quali danno a intendere di avere in proposito speciali informazioni, che pretendono di comunicarci col nome di rivelazioni. Ai signori della *rivelazione* vorrei consigliare di non chiacchierare troppo di rivelazione al giorno d'oggi; niente di più facile, altrimenti, che una volta o l'altra venga loro rivelato che cosa è veramente la rivelazione.⁴⁴

⁴² Cfr. A. Schopenhauer, *L'arte di ottenere ragione esposta in 38 stratagemmi*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991, p. 15.

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 75-76.

⁴⁴ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol.II, cit., p. 474.

Questo passo, oltre allo sfoggio di caustica ironia, potremmo riallacciarlo con quanto abbiamo detto intorno alla figura di Schopenhauer quale modello del *prete-asceta* nietzschiano e ribadire l'estraneità di Schopenhauer a qualsiasi forma di proselitismo.⁴⁵

Le sue energie, impiegate come voleva Nietzsche a *negare la vita*, non si elevano mai alla perentorietà del discorso religioso, ma rimangono impiegate nella divulgazione di un discorso umano il cui obiettivo non è guidare o convertire, bensì ha come solo obiettivo l'esibire le verità che il ragionamento filosofico gli ha mostrato.

Ma, prima ancora che con la dottrina religiosa, di cui, come vedremo, Schopenhauer riconosce un ruolo e una missione, il vero distacco è con qualsiasi dottrina filosofica della rivelazione, ovvero con tutti quei sistemi di pensiero, a lui contemporanei, che individuano nella razionalità un accesso metafisico *positivo*⁴⁶ al fondamento. Se esiste un fine della Natura, quindi, questo fine non è la ragione.

Una visione e comprensione più alta della vita allora non potrà che passare attraverso una conoscenza vitale e vissuta, una messa in pratica di quella consapevolezza e interiorizzazione di quel dogma che muove il sistema del *Mondo*.

In ciò risiede l'unità della metafisica e dell'etica schopenhaueriana: un'integrazione delle parti in cui il senso teoretico del sistema ha conferito valore al suo sistema etico, all'interno del quale a sua volta è possibile trovare una conclusione e un significato e una riconferma delle dottrine metafisiche ivi contenute.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 475.

⁴⁶ Un esempio calzante di una tale insofferenza da parte di Schopenhauer nei confronti di qualsiasi genere di dottrina filosofica che, al contrario di quanto professato dallo stesso, aprisse una porta d'accesso positiva al principio ultimo attraverso la ragione, è dato alla fine del suo saggio *Sulla libertà del volere umano*, in una requisitoria contro Schelling, in cui gli viene rimproverato il contenuto del suo *Saggio sulla libertà*, in cui «il principale contenuto è un lungo discorso intorno a un Dio che il signor autore conosce intimamente, poiché ce ne descrive persino l'origine; peccato soltanto che non ci dica in alcun modo come ha fatto la sua conoscenza. L'inizio del saggio è un tessuto di sofismi la cui superficialità apparirà a chiunque non si lasci intimorire dalla baldanza del tono» (A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, cit., p. 132). Tuttavia, il percorso filosofico di Schelling, e il suo approdo a una filosofia della rivelazione, non è così facilmente liquidabile. A tal proposito, per un approfondimento sul percorso che ha portato Schelling alla contrapposizione di una filosofia negativa e una positiva, e, infine, a identificare la filosofia positiva con la filosofia della rivelazione attraverso una reinterpretazione dei limiti imposti alla ragione da Kant, si veda a L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, a cura di G. Vattimo e G. Riconda, Einaudi, Torino, 2000, pp. 385-437.

Anche in ciò Schopenhauer si dimostra un irriducibile kantiano: per Schopenhauer vale la regola per cui «la legge morale nella sua purezza e autenticità (che appunto nel pratico è ciò che più conta) non è da cercarsi se non in una filosofia pura; è dunque necessario che questa (la metafisica) venga per prima, e senza di essa non può esserci alcuna filosofia morale».⁴⁷

⁴⁷ I. Kant, *Fondazione alla metafisica dei costumi*, trad.it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma, 1997, p. 9.

1.3. *Teismo e panteismo a confronto: l'essenza delle religioni*

Non posso però tenermi dal dichiarare, che a me l'ottimismo, quando non sia per avventura il vuoto cianciar di cotali sotto la cui piatta fronte non altro alberga se non parole, sembra non pure un pensare assurdo, ma anche iniquo davvero, un amaro scherno dei mali senza nome patiti dall'umanità.⁴⁸

Avendo un quadro esaustivo su ciò che Schopenhauer intende con volontà, ne abbiamo analizzato le fonti di accesso, attraverso il corpo; il processo che porta dal mondo come rappresentazione alla sua essenza attraverso l'obiettivazione della volontà, così come si è manifestata secondo il principio di ragion sufficiente e quindi il principio di individuazione; infine ci siamo rivolti alla prospettiva della volontà in quanto cosa in sé e ne abbiamo appurato l'unità, l'eternità, l'indivisibilità e la semplicità. Ne abbiamo quindi constatato il valore di principio ultimo e inspiegabile, riconducendolo a quell'identico che risiede nel diverso e viceversa il diverso che risiede nell'identico: *ἓν καὶ πᾶν*, unità nella molteplicità, queste sono tutte qualità attribuite alla volontà, ma tradizionalmente ricondotte a dottrine panteistiche che scoprono il divino in ogni cosa.

È chiaro che Schopenhauer ha sviluppato il proprio pensiero spaziando negli ambiti della religione e della filosofia, senza porsi un limite. Di conseguenza ha cercato, ovunque la trovasse, ragionevolezza e fondatezza. Di seguito quindi ci occuperemo di mostrare dove Schopenhauer si trova in accordo con le dottrine teistiche e panteistiche e dove invece le rigetta puntualmente. Allo stesso tempo, ci addentreremo in un confronto tra religioni storiche, monoteistiche e non, con cui Schopenhauer è entrato in contatto e che hanno condizionato la sua filosofia, sia in senso positivo, sia negativo. L'intenzione di Schopenhauer non è quella di opporsi direttamente a un filosofo o a una corrente, questione per lui assolutamente indifferente: il suo procedere parte piuttosto dall'applicazione del suo metodo anche agli altri filosofi, per constatarne l'esito. Per Schopenhauer tutte le dottrine metafisiche a lui precedenti che riconducono il proprio senso a un principio ultimo possono essere divise in due macrocategorie: dottrine teistiche e dottrine panteistiche.⁴⁹

Se per teismo si considera il fondamento della natura come la personificazione di una volontà libera che crea il mondo dal nulla e da sé: questa sarebbe la dottrina predominante

⁴⁸ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 59, p. 356.

⁴⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, vol. II, cit., pp. 496 - 520.

delle religioni giudaico-cristiane. Il panteismo, al contrario, descriverebbe la natura come un'emanazione del medesimo principio, il quale si trova necessariamente in ogni sua parte.

La contrapposizione alla base delle due posizioni sarebbe quindi in primo luogo la diretta e necessaria dipendenza di un Dio personale per dare una spiegazione alla nascita del mondo, così come esso è, secondo i principi di unità, perfezione e bontà voluti liberamente da Dio, a sua volta onnipotente e onnisciente. In altre parole, Dio ha voluto questo mondo così com'è. All'interno del teismo Schopenhauer segnala la distinzione tra religioni monoteiste e politeiste,⁵⁰ riconoscendola però come una falsa divisione, in quanto entrambe hanno come obiettivo la personificazione delle forze della natura, laddove la differenza reale sta solo nel fatto che, nel politeismo la divisione è dovuta al non riconoscimento dell'unità delle forze della natura, mentre nel monoteismo questa unità è riconosciuta pienamente nello scatenarsi di queste.⁵¹ Per cui, come vedremo, non è il monoteismo o politeismo l'essenza di una religione, ma al contrario l'essere ricondotta a dottrine ottimistiche o pessimistiche.

Il panteismo si occupa invece di dimostrare l'eternità e la necessità della natura, la quale non conosce inizio o fine e che esiste spontaneamente senza il bisogno di un'interferenza esterna, secondo una necessità ineluttabile. In merito al teismo, Schopenhauer non trova giustificazioni razionali che possano reggere se non tramite grandi sofismi e mistificazioni, per non parlare dell'assoluta incongruenza di queste posizioni con le sue dottrine.

Schopenhauer indica nel suo studio delle filosofie e religioni indiane il primo passo che gli ha reso impossibile accettare l'idea di un Dio non creato che crea il mondo. Dal punto di vista filosofico però riconosce immediatamente in Kant la base sulla quale non può sussistere alcuna opinione corretta legata a dottrine teistiche:

“Non ci si può sottrarre a questo pensiero, ma non si può tuttavia sopportarlo: che un essere, che noi immaginiamo come l'essere più alto fra tutti gli esseri possibili, sembri dire a se stesso: Io sono dall'eternità all'eternità, al di fuori di me non vi è nulla se non ciò che è qualcosa per mia volontà: ma da dove dunque provengo io?”[...] Se ci si fa un idolo di legno, pietra, metallo, oppure se lo si imbastisce di concetti astratti: è proprio la stessa cosa; rimane sempre *idolatria*, appena si ha davanti a se un essere personale. [...] In

⁵⁰ Ivi, pp. 496 – 497.

⁵¹ Cfr. *ibidem*.

sostanza, non v'è poi questa differenza tra il sacrificare le proprie pecore, oppure le proprie inclinazioni.⁵²

Un esempio dell'impostazione di fondo che muove l'opinione di Schopenhauer intorno al problema della natura personale di Dio e che evidenzia il suo allineamento alle dottrine kantiane si trova in *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*: qui si passa in rassegna le posizioni che sono state sviluppate nella storia della filosofia intorno a questo problema. In particolare ci riferiamo al confronto con Cartesio⁵³ e al metodo con cui quest'ultimo espone la sua prova ontologica. In primo luogo Schopenhauer contesta l'errata identificazione della nozione di *causa* con quella di *ragione di conoscenza*.⁵⁴ L'argomento ontologico, così come impostato da Cartesio, ci fornisce in effetti una ragione di conoscenza, però essa non ha alcun valore esplicativo dell'esistenza. Vale per Schopenhauer il detto aristotelico: τὸ δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί⁵⁵ l'esistenza non appartiene all'essenza di una cosa. Al contrario, la prova ontologica di Cartesio fonda la propria validità sull'identità tra esistenza ed essenza, anzi, ancora di più, sulla precedenza dell'essenza sopra l'esistenza.

Rimane così ancora non dimostrato il *perché*: Schopenhauer ritiene che la ragione della conoscenza non porti con sé a un'ulteriore conclusione se non alla verità della proposizione stessa. Attraverso l'identità tra causa e ragione l'esito argomentativo non può essere che la perfezione di Dio è la causa stessa della sua esistenza: questo è il più grande *non sequitur* a cui può giungere la ragione.

La nozione di un Dio personale, inoltre, è in totale disaccordo con quanto abbiamo esposto circa le caratteristiche della volontà; innanzitutto c'è una discrepanza fondamentale tra un Dio che fa emergere il mondo del nulla e una volontà che necessariamente si manifesta nelle sue obiettivazioni particolari.

⁵² Ivi, p. 497. Il passo citato da Kant si trova in I. Kant, *Critica alla ragion pura*, Libro II, Cap III, sez. V, cit. p. 887.

⁵³ Cfr. G. Mannion, *Schopenhauer, Religion and Morality. The Humble Path to Ethics*, Routledge, London, 2003, pp. 56-64.

⁵⁴ «Egli cioè introduce qui, dove la legge di causalità richiede una *causa*, invece di questa una *ragione di conoscenza*, perché quest'ultima non riporta da capo più lontano come fa quella; e così appunto egli si spiana la strada, con questo assioma, per la *prova ontologica* dell'esistenza di Dio» (A. Schopenhauer, *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, cit., p. 45).

⁵⁵ Aristotele, *Analitici Secondi*, II 7, 92 b 13-14.

Come abbiamo ricordato attraverso il cruciale quesito kantiano: da dove proviene a sua volta Dio? Il problema del venire a essere dal nulla è, secondo Schopenhauer, non solo una questione mal posta, ma un vero e proprio sofisma.

Se con uno sforzo immagino di trovarmi dinnanzi a un essere individuale, al quale dicessi: “Mio creatore! Io, una volta, sono stato nulla: tu, invece, mi hai tratto fuori dal nulla, di modo che ora sono qualcosa, cioè io”, – e dovessi aggiungere: “Ti ringrazio per questo beneficio” – e alla fine addirittura: “Se non sono stato buono a nulla, è stato *per colpa mia*”, – allora debbo confessare, che in seguito a studi filosofici indiani, la mia testa è diventata incapace di sopportare un simile pensiero.⁵⁶

Il secondo problema è quello della *teodicea*, ovvero, in altre parole, il problema del male nel mondo. Un Dio dotato di una volontà libera, onnipotente e onnisciente, che permette la sofferenza e il male in generale nella sua creazione, non può che essere due cose: o è un diavolo, oppure non è onnipotente. Ma se non fosse onnipotente, allora non sarebbe Dio. Questo quesito altro non è se non l’antico problema della teodicea che, per Schopenhauer, più che una vera e propria aporia, è proprio un ragionamento mal posto, dovuto all’errata interpretazione della natura, declinata secondo una personalità divina.

In verità quindi il problema del male del mondo non è il fatto che esso esista o meno, ma che sistemi all’interno del quale è riconosciuta la personalità a Dio non siano in grado di renderne conto. In ciò le tre religioni monoteistiche mediorientali sono le massime portatrici dell’incongruenza tra un Dio personale non creato ma che crea il mondo e l’esistenza del male in quel mondo medesimo, portandoci chiedere dove dovrebbe risiedere la preferibilità di una tale esistenza, rispetto a un’ipotetica originaria appartenenza a un quietissimo *nulla*.

Con Calderón de la Barca, Schopenhauer ci ricorda che *Pues el delito mayor/ Del hombre es haber nacido*.⁵⁷

Dall’altra parte ci si mostra la vicinanza, come già accennato, con le posizioni panteistiche così come sono state pensate dal neoplatonismo fino a Giovanni Scoto. Schopenhauer ha sempre un occhio di riguardo e ammette un’affinità con i filosofi che hanno sviluppato una visione panteistica del mondo; affinità legata soprattutto alla maggiore ineffabilità della divinità in questa visione. È il caso di Giovanni Scoto, di cui riconosce il merito di una visione filosofica onesta, traviata però dalla necessità di ricondurre la propria originaria

⁵⁶ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, cit., p. 497.

⁵⁷ «Poi che il delitto maggiore/ Dell’uomo è l’esser nato//» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro III, §51, p.283).

visione panteistica al teismo personale della teologia cristiana.⁵⁸ Ciò non toglie che il panteismo porti con sé le medesime incongruenze proprie del teismo: «in realtà l'origine del male è lo scoglio su cui, oltre che il panteismo, naufraga anche il teismo: entrambi infatti contengono implicitamente l'ottimismo».⁵⁹ Schopenhauer elenca queste incongruenze in cinque punti nei suoi manoscritti, in questo caso gli *Adversaria* del 1828,⁶⁰ riassunti con precisione nell'ultimo capitolo dei *Supplementi al Mondo*.⁶¹ Nel primo punto Schopenhauer si occupa del confronto tra il suo principio, la volontà, e Dio, inteso come una quantità *incognita*. In quanto tale, è soltanto a partire da un fondamento non trovato nell'esperienza che i panteisti ricavano l'esistenza del mondo. Si ripropongono qui le critiche già sviluppate sulla prova ontologica cartesiana, in contrapposizione alla volontà che, trovata nell'esperienza come *dogma immanente*, è invece quel fondamento che dal noto spiega l'ignoto.

Come ha fatto notare Stefano Busellato,⁶² questo primo punto è una critica cruciale, che in fondo riassume sia il terzo che il quinto punto della critica al panteismo.⁶³

⁵⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., pp. 95-100.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 97.

⁶⁰ A. Schopenhauer, *Scritti Postumi. I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2004, § 66, pp. 621-623.

⁶¹ Cfr. A. Schopenhauer, *Supplementi a il mondo come volontà e rappresentazione* in *Il mondo come volontà e rappresentazione* a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano, 1998, § 50, pp. 1578.

⁶² Cfr. S. Busellato, *Schopenhauer lettore di Spinoza. Le chiose all' "Etica"*, EUM, Macerata, 2015, p.59.

⁶³ Per non appesantire il testo, mettiamo a piè di pagina la terza e la quinta argomentazione, in cui sarà evidente la riproposizione degli argomenti del primo punto: «[terza argomentazione] Io parto dall'esperienza e dall'autocoscienza naturale, data a ognuno, e arrivo alla volontà, come unico elemento metafisico, percorro dunque la via ascensiva, analitica. I panteisti procedono invece per via discensiva, sintetica: essi partono dal loro Θεός, che supplicano e costringono, e questa entità completamente ignota dovrà spiegare tutte quelle più conosciute. [...] [quinta argomentazione] Per i panteisti il mondo intuitivo, ossia il mondo come rappresentazione, è, per l'appunto, una manifestazione intenzionale del dio che abita in esso; tesi questa che non fornisce una spiegazione soddisfacente del manifestarsi del mondo, ma necessita piuttosto, a sua volta, di una spiegazione: in me, invece, il mondo come rappresentazione compare solo *per accidens*, in quanto l'intelletto, con la sua intuizione esterna, è dapprima il semplice intermediario dei motivi per i fenomeni più perfetti della volontà, intermediario, che giunge gradualmente a quell'oggettività dell'intuizione nella quale esiste il mondo. In questo senso, la mia teoria rende veramente conto dell'origine del mondo come oggetto dell'intuizione, invece di spiegarlo, come fanno i panteisti, per mezzo di finzioni insostenibili» (A. Schopenhauer, *Supplementi al mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 50, pp. 1579-1580).

Nel secondo punto Schopenhauer considera l'impianto etico delle dottrine panteistiche e ne ricava gli stessi gravi errori del teismo: un irriducibile ottimismo confrontato con gli orrori del mondo, per cui ogni cosa partecipa e tende a quella totalità, cioè Dio, di cui essi sono parte. In questo senso il panteismo è un *teismo camuffato* proprio perché, in conclusione, i panteisti devono rendere conto di una ragione di fondo che dovrebbe aver voluto, secondo un'idea perfetta di bene e di divinità, i mali del mondo.⁶⁴ Il quarto punto, infine, prende direttamente le mosse dal secondo punto, contrapponendo il sistema etico del *Mondo* alle considerazioni di qui sopra: in un mondo in cui tutto è bene e tutto è in Dio non sembra esserci spazio per l'elevazione ascetica della negazione della volontà:⁶⁵ la visione ottimistica del panteismo non concepisce la possibilità che la redenzione dell'uomo avvenga attraverso il distacco da ciò che è l'essenza stessa del mondo, cioè la volontà.

Il vertice etico di Schopenhauer consiste proprio nella possibilità di emanciparsi dalla propria corporeità, attraverso quella forma di ascetismo del corpo che è il termine dell'etica schopenhaueriana. Per il panteismo non avrebbe alcun senso negare un mondo che coincide con la divinità stessa, che si è autoproclamata *πάντα καλά λίαν*. Di conseguenza i loro principi etici non trovano un fondamento solido su cui poggiarsi, laddove l'*unio mystica* col divino, obiettivo di fondo del panteismo, è costantemente impossibilitata da una inadeguatezza di fondo del principio primo nel dimostrarsi tale. Da questo punto di vista Nietzsche ha perfettamente ragione nel dire che il problema dell'ateismo è stato impostato per la prima volta e nella sua forma definitiva da Schopenhauer, in quanto con lui si può, per la prima volta, guardare in faccia con serenità al male, senza vederci dietro l'inquietante presenza di Dio.

Tuttavia è chiaro ormai che il confronto con le religioni è per il sistema di Schopenhauer non solo fecondo, ma anche cruciale, visto che lo stesso filosofo riconduce molte tesi e considerazioni al ruolo della religione e al suo modo di trasmettere e insegnare *ex tripode*.

In definitiva, qual è l'opinione di Schopenhauer intorno all'utilità delle religioni? Sono una superstizione e una menzogna senza ruolo all'interno di un'umanità che ormai non ne sente il bisogno, oppure sono una verità simbolica che, quando destinata ai molti, assume necessariamente una configurazione adatta a essere compresa anche senza un lungo processo filosofico? Il fatto sorprendente è che a questo riguardo Schopenhauer non ha una posizione

⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 1578-1579.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 1579.

forte; non *milita* né in una fazione, né nell'altra. Riconosce in primo luogo la complessità del dibattito e sviluppa entrambe le posizioni esaustivamente. Nel suo *Dialogo sulla religione*⁶⁶ è possibile cogliere il giudizio ambiguo che egli esprime nei confronti di questo problema.

L'incontro tra Demofele (l'amico del popolo), sostenitore dell'importanza della religione nella civiltà umana, e Filalete (l'amico della verità), sostenitore di un libero pensiero svincolato da superstizioni e mitologie appartenenti «all'infanzia dell'umanità»,⁶⁷ si conclude col riconoscimento dell'impossibilità di comprendere il motivo per cui la religione sia ancora radicata nel mondo e perché la filosofia non sia stata in grado di sostituirla.

Per Schopenhauer la religione serve e servirà sempre per garantire una risposta all'esigenza di significato a coloro che non hanno le condizioni materiali e il tempo per occuparsi di problemi simili; questa esigenza è radicata nella natura umana proprio per quella profonda mancanza che l'uomo non dotato di strumenti avverte, ma non è nemmeno in grado di nominare. Le verità della religione sono tali solo *sensu allegorico*, ovvero, attraverso il simbolismo e la mitologia, trasmettono una visione del mondo semplice e comprensibile da chiunque. Per fare questo però, la religione camuffa le proprie verità come verità *sensu proprio* cioè, in altre parole, la mitologia diventa vera in quanto tale, al fine di conferire un'autorità e quindi una più facile e decisa trasmissione di quelle medesime verità.

Il rispetto dovuto alla religione è quello di una tradizione che riesce a veicolare nel tempo e nello spazio un significato in forma comprensibile, un'ampia prospettiva sulla natura e un conforto. Questa verità però resta mistificata e, per lo Schopenhauer che parla attraverso le parole di Filalete, una verità coperta dalla menzogna perde il suo valore di verità, dimentica il proprio senso e, piuttosto che veicolare il vero, trasmette solo illusioni e speranze. Da qui si comprende il senso del lungo processo che Schopenhauer sviluppa intorno alle religioni, per far emergere in una forma più asciutta quelle dottrine che, anche inconsciamente, le religioni sostengono.⁶⁸ Tuttavia, l'aver appoggiato un principio di autorità sopra alla mistificazione dei

⁶⁶ Cfr. A Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, cit., pp. 423-473.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, 428.

⁶⁸ «Invece il segreto fondamentale e l'astuzia primordiale dei preti su tutta la terra e in tutti i tempi, siano essi brähmani, o maomettani, buddhisti oppure i cristiani, consistono in quanto segue. Essi hanno riconosciuto giustamente e afferrato bene la grande forza del bisogno metafisico dell'essere umano: ora pretendono di possedere i mezzi per soddisfare questo bisogno asserendo che la parola del grande enigma sarebbe giunta a loro per una via straordinaria, in modo diretto. Una volta che ne abbiano convinto gli uomini, essi riescono a guidarli e a dominarli secondo il loro piacimento. I più intelligenti dei regnanti entrano perciò in alleanza con loro, gli

propri contenuti, senza badare alla frizione che tali menzogne avrebbero arrecato, hanno condotto, secondo Filalete, a quella repressione del libero pensiero che giustamente metteva in discussione le incoerenze e le contraddizioni che, lungo la storia della civiltà, sono state esaltate e difese a costo della vita dalle religioni. Laddove è dubbio che si debba morire per la verità, è certo che non si possa morire per delle menzogne. Filalete più volte ricorda le nefandezze della storia e le riconduce all'oscurantismo religioso.⁶⁹ Tuttavia, questo è piuttosto un *argumentum ad hominem*,⁷⁰ ovvero un circuire il problema per mostrare quanto sia stridente con la realtà dei fatti l'affermare la positività dell'influsso religioso sulla storia dell'uomo: in ciò non viene attaccata di certo la religione in quanto tale.

Schopenhauer ci fornisce anche in questo caso una possibile interpretazione, mostrando come si tratti di un problema di prospettiva e che la religione, essendo proprio quel tentativo di risposta dell'esigenza collettiva di senso della vita, sia insieme danno e utilità.

Vieni, non dobbiamo separarci con discorsi pungenti, ma riconoscere piuttosto, che la religione, come Giano – oppure, a dir meglio, come il dio della morte dei *brāhmaṇi*, Yama, ha due volti e, proprio come lui, un volto molto cordiale e un altro molto cupo e noi abbiamo ciascuno fissato un volto diverso.⁷¹

Quindi rimane il fatto che la religione è una fonte di pensieri e un contenitore attraverso il quale, nel corso dei secoli, gli uomini hanno trovato spazio per sviluppare i propri bisogni metafisici. Lo stesso Schopenhauer si confronta costantemente con i dogmi della religione, enucleandoli da quello che riteneva il loro involucro simbolico. Due esempi eclatanti sono la dottrina della metempsicosi e quella del peccato originale, attraverso il quale possiamo finalmente mettere a confronto il pensiero di Schopenhauer con la religione indiana, nei suoi

altri ne vengono a loro volta dominati. [Se però una buona volta, e questa è la più rara delle eccezioni, un filosofo sale sul trono tutta la commedia è disturbata nel modo più inopportuno]» (ivi, p. 475).

⁶⁹ Cfr. Ivi, pp. 456-457.

⁷⁰ Il *sedicesimo stratagemma* ci insegna a indebolire l'avversario danzando intorno all'argomento del proprio oppositore piuttosto che attaccare il cuore del suo ragionamento, visto che le ragioni di quest'ultimo saranno in quel luogo più forti che altrove. «Di fronte a un'affermazione dell'avversario dobbiamo cercare se per caso essa non sia in qualche modo, all'occorrenza anche solo apparentemente, in contraddizione con qualcosa che egli ha detto o ammesso in precedenza; oppure con i canoni di una scuola o di una setta che egli ha lodato o approvato; oppure con l'agire degli adepti a questa setta, o anche solo degli adepti falsi e apparenti; oppure con il suo stesso comportamento» (A. Schopenhauer, *L'arte di ottenere ragione*, cit., p. 43).

⁷¹ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, cit., p. 473.

rami brahminico e buddista,⁷² e la tradizione giudaico-cristiana, a sua volta distinta tramite le differenze sussistenti tra Antico e Nuovo Testamento, ma anche di queste religioni tra di loro. Esiste infatti per Schopenhauer una gerarchia all'interno delle tradizioni umane che non è basata su un processo storico o sulla sottigliezza dei ragionamenti che ne stanno alla base, ma sulla loro profondità. Su quale sia il criterio di questa profondità, verterà l'ultima parte di questo capitolo.

I problemi del peccato originale e della metempsicosi sono tutt'altro che secondari: in essi Schopenhauer mostra in una delle parti più potenti del *Mondo*, ovvero nelle considerazioni finali, il vero esito del suo percorso filosofico. Il problema del peccato originale come male radicale, legato alla separazione della volontà individuale oggettivata dalla volontà come cosa in sé, dimostra l'attaccamento della volontà di vivere all'esistenza stessa. Il male radicale dell'uomo è quindi l'affermazione egoistica del proprio volere, cioè il *volere* la propria sofferenza. È a partire da questa constatazione che Schopenhauer riesce a pensare a un percorso di liberazione, che per contro dovrà consistere nell'abbandono di ogni pretesa personale, quindi tale liberazione coincide con il distacco dalla volontà di vivere.

La prima e principale via alla liberazione è la conoscenza, che è essenzialmente conoscenza della miseria della vita. Tutta la vita è un duro addestramento che insegna a poco a poco a non volere. Ma le grandi sofferenze e l'angoscia della morte imminente possono operare la stessa conversione. Vi è una via della conoscenza e una via del dolore. La negazione di Schopenhauer sembrerebbe un passaggio verso il nulla, ma nel complesso appare che sia più vicino al nirvana dei buddisti che a un nulla assoluto. Questa negazione è concepibile soltanto come l'annullamento della volontà individuale egoisticamente attaccata alla vita; annullamento che coincide con la soppressione dell'illusione fenomenica della realtà

⁷² Si veda a U. App, *Schopenhauer's Initial Encounter with indian thought*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 2006, 87, pp. 35-65. Si tratta di uno scritto molto esaustivo in cui vengono ripercorse le tappe storiche, attraverso una serrata attinenza alle fonti, che hanno portato Schopenhauer a interessarsi ai testi della sapienza e della religione indiane. Il focus del saggio è principalmente quello di una ricostruzione storica al fine di «comprendere non tanto cosa avrebbe dovuto sapere Schopenhauer, ma cosa effettivamente sapeva» (ivi, p. 37); cosicché ci viene offerto un notevole approfondimento, per esempio, sulle condizioni storico-materiali e sull'uso che Schopenhauer faceva dell' *Oupnek'hat*, o *Secretum Tegendum*, la prima traduzione in latino delle *Upanishad* in assoluto, e di cui Schopenhauer fu un avido lettore.

del singolo.⁷³ Con questo annullamento decade l'illusoria distinzione tra soggetto e oggetto in cui diventa possibile pensare alla volontà nel suo stato perfetto non attraverso una conoscenza razionale, bensì alla luce di una forma superiore di coscienza.⁷⁴ Tale annullamento è un concetto relativo, appartiene soltanto al mondo della rappresentazione, mentre della volontà non si può parlare in alcun modo di nulla, tantomeno in senso assoluto. La volontà è l'unica cosa che permane, in quanto eterna. A partire da questa considerazione Schopenhauer si avvicina all'essenza sia delle religioni indiane, sia delle religioni ebraica e cristiana. Anzi, è proprio in base a una minore o maggiore aderenza a queste dottrine che Schopenhauer nobilita il valore delle singole religioni.

La metempsicosi è un dogma che restituisce la consapevolezza dell'equivalenza tra piacere e dolore, tra male inflitto e male subito, in quanto ogni azione perpetrata in vita a favore o contro un altro essere, sarà riproposta nella vita successiva e all'infinito contro o a favore di se stessi, nell'ammissione di una sofferenza unica, appartenente a tutti gli esseri, e la cui presenza nel mondo è il primo e più tangibile riconoscimento dell'illusione del *principium individuationis*:

Il mito, a cui alludo, è quello della migrazione delle anime. Esso insegna che tutti i dolori, che nella vita s'infliggono ad altri esseri, in una vita successiva su questo mondo devono essere scontati precisamente coi medesimi dolori; e ciò va tanto lontano, che chi uccide un semplice animale, rinascerà un giorno nel tempo infinito con la forma di codesto animale e subirà la stessa morte. [...] La più alta ricompensa, che attende gli animi più nobili e la più compiuta rassegnazione, [...] mediante la promessa, tanto spesso ripetuta, di non più rinascere: «*non adsumes iterum existentiam apparentem*». Oppure come l'esprimono i Buddisti, che non ammettono né i *Veda* né le caste: «Tu raggiungerai il Nirvana, ossia uno stato, in cui non sono quattro cose: nascita, età, malattia, morte»⁷⁵

⁷³ «Che cosa atterri l'animo del Buddha quando, destato nell'ora che precede l'alba, gli parve che il suo regale palazzo divampasse e all'improvviso fu sopraffatto dall'impulso di fuggire per sempre le immagini convulse della brama terrestre? Sale vuote, cenere calda dopo il festino. Lampade morenti illuminano corpi riversi, vinti dall'ebbrezza; schiave e danzatrici farneticano nel sonno, scoprono nudità ripugnanti. Ma il velo è strappato, d'un tratto la vita è riconosciuta come un arabesco angoscioso, è penetrata nella sua natura illusoria. Nel figlio di un re lo slancio verso il dominio presagisce la più grande vittoria: sarà possibile al conoscitore estinguere il focolare di questo incendio, tagliare le radici a questo delirio dell'apparenza. A cavallo il Buddha fugge nella solitudine» (G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano, 1969, p. 17).

⁷⁴ Cfr. P. Martinetti, *Schopenhauer*, Garzanti, Milano, 1941, p. 54.

⁷⁵ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 63, pp. 386-387.

Questo antico mito, che per Schopenhauer è un *non plus ultra* a cui gli stessi Pitagora e Platone hanno attinto per le loro dottrine,⁷⁶ ritrova nella storia delle religioni e delle filosofie occidentali un corrispettivo esaustivo, sebbene di una profondità inferiore, nel peccato originale. Nel mito del peccato originale c'è «La vivente conoscenza dell'eterna giustizia, del bilanciare, che inseparabilmente congiunge il *malum culpae* col *malo penae*, richiede completa elevazione sulla individualità e sul principio che la fa possibile»⁷⁷

Il peccato originale nell'Antico Testamento ha la funzione di restituire alla religione ebraica, fondata su realismo e ottimismo, un nucleo essenziale di pessimismo, che possa ristabilire una componente minima di verità, in grado di giustificare l'intera struttura teista che sorregge l'ebraismo. Il peccato originale è l'ammissione della colpa legata alla nascita, in contrasto con la descrizione del mondo quale opera buona di Dio. Per questo motivo, per Schopenhauer la tradizione a cui si lega l'Antico Testamento è radicalmente diversa rispetto a quella del Nuovo Testamento;⁷⁸ l'unico legame reale esistente tra queste due religioni è proprio quel peccato originale che ha, secondo Schopenhauer, nella figura del Cristo un adeguato corrispettivo e un'interpretazione profonda della necessità di una redenzione che non si trovi in questo mondo, ma in un altro. Peccato originale e redenzione dei peccati da parte del salvatore svolgono in ultimo la stessa funzione che la metempsicosi svolgeva per la tradizione *Veda* e buddista:

Noi, dunque, vediamo come mediante le dottrine del Nuovo Testamento vengono rettificate e spiegate diversamente quelle dell'Antico Testamento, e di qui risulta una concordanza con le antiche religioni dell'India nelle cose interiori e più essenziali. Tutto ciò che c'è di vero nel cristianesimo si trova anche nel brahmanesimo e nel buddhismo. ma invano si cercherà in queste due religioni la concezione ebraica di un nulla animato, di un'opera meschina limitata nel tempo che mai abbastanza umilmente potrà ringraziare e glorificare Jahvè per un'esistenza effimera, piena di tribolazioni, di angosce e di stenti.⁷⁹

Schopenhauer segue l'autorità di alcuni studi sulle religioni a lui contemporanei⁸⁰ nell'attribuire l'inizio della divergenza concettuale tra ebraismo e cristianesimo a tradizioni

⁷⁶ Cfr. *ibidem*.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, Libro IV, § 63, p. 385.

⁷⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, cit., pp. 502-503.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr. G. Gurisatti, *Schopenhauer e l'india*, in A. Schopenhauer, *Il mio Oriente*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2007, p. 202. Per un ulteriore approfondimento degli studi fatti da Schopenhauer e alla formazione del

antichissime e separate. L'ebraismo, come giunto a noi, deriverebbe dall'influenza che le tradizioni semitiche hanno subito dalla religione persiano-zoroastriana durante la cattività babilonese; a partire da questa influenza l'ebraismo avrebbe sviluppato la visione di un Dio benevolo (mutuato da Ormuzd), contrapposto a un principio maligno (derivato da Arimane), origine e giustificazione del male sulla terra. Il cristianesimo, al contrario, sarebbe la rielaborazione di tradizioni sanscrite: la prova sarebbe l'esaltazione di una morale ascetica e della necessità della svalutazione della vita terrena rispetto alla quiete di una ultraterrena.

Da ciò emerge il percorso soteriologico cristiano che ha come obiettivo la redenzione dal peccato originale. Non è questa la sede per valutare se questa ricostruzione storica e antropologica abbia delle basi fondate o meno. Ciò che ci interessa è constatare che Schopenhauer, menzionando la trasmigrazione delle anime e adottando un'interpretazione unica che spieghi sia la metempsicosi, sia il peccato originale, come provenienti da un'unica fonte, ha una chiara meta in mente. La compensazione dell'ingiustizia sofferta nel mondo della rappresentazione, nella sua configurazione spazio-temporale e nell'illusione del principio di individuazione, è essa stessa illusione e puro vaniloquio.⁸¹ La volontà che si manifesta nei singoli fenomeni è unica; non solo, ma il suo manifestarsi secondo quella precisa configurazione in un dato spazio e tempo è necessaria. Quindi l'unica giustizia possibile è quella che riconosce l'assoluta corrispondenza tra carnefice e condannato, tra malfattore e vittima, in quanto sono entrambi manifestazioni della volontà, ovvero sono entrambi fenomeni affermativi della volontà di vivere. Danneggiare l'altro, significa danneggiare un'altra oggettivazione della medesima volontà, quindi se stessi. L'idea stessa dell'alterità è un'illusione: il danno è autoinflitto.⁸²

suo orientalismo, si veda a U. App, *Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volmues 1-9 of the "Asiatic Researches"*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 79, 1998, pp. 11-33.

⁸¹ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 64, p. 388.

⁸² Si veda a A. J. Cantwell, *A Defence of Schopenhauer's Metaphysics of Compassion: the participation in another's suffering*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 100, 2019, pp. 149-167. Cantwell riassume in tre passaggi logici l'argomento a favore della compassione dell'etica schopenhaueriana: «La spiegazione di Schopenhauer della compassione implica necessariamente l'esistenza della volontà metafisica come cosa in sé. Di conseguenza, la volontà è indispensabile per la compassione. Per Schopenhauer, cioè, credere nell'esistenza della compassione richiede uno sforzo ontologico, nel pensare la volontà quale cosa in sé, dal momento che la compassione dipende necessariamente dalla volontà. La volontà è indispensabile per la compassione nella misura in cui, è impossibile sentire compassione, a meno che la compassione non implichi l'avvertire dell'essenza unitaria della volontà» (ivi, p.153).

In conclusione, tutte le interpretazioni poetiche, mitologiche della vita come un sogno e della vera vita come una dimensione che non appartiene alla nostra sono, per Schopenhauer, intuizioni profonde di quella volontà che soggiace dietro a ogni fenomeno.

Questo aspetto è cruciale perché riprende e sintetizza la distinzione che abbiamo precedentemente trattato tra panteismo e teismo nella contrapposizione con il pensiero di Schopenhauer e, nell'ambito teologico, nella falsa distinzione, già citata, tra monoteismo e politeismo. La vera cifra distintiva risiede nel rapporto tra pessimismo e ottimismo.⁸³ Più una dottrina è pessimista, tanto più sarà vera e onesta e degna della considerazione; bisogna tuttavia comprendere il vero senso del termine pessimismo, talvolta associato a Schopenhauer per relegarne la sua filosofia all'evidente misantropia di fondo della sua personalità. Schopenhauer non è soltanto questo, nonostante l'emergere del suo carattere all'interno del suo pensiero sia uno dei tanti motivi della sua originalità e della sua qualità letteraria.

A tal proposito, Emil Cioran ha più volte accennato con curiosa ammirazione al temperamento letterario di Schopenhauer:

Schopenhauer è l'unico filosofo tedesco che abbia dell'umorismo, l'unico che mi faccia ridere. Le sue esplosioni di collera, le sue indignazioni. Il suo lato Swift. Avrebbe potuto essere inglese. Nietzsche mai.⁸⁴

Il pessimismo ha nel sistema del *Mondo* il vero e proprio ruolo di bussola nella realtà. A essa si possono certo associare le qualità del disincanto, dello scetticismo e perfino del cinismo, ma il significato profondo del pessimismo in Schopenhauer è quello dell'onestà a tutti i costi, anche contro se stessi e i propri interessi.

Per Schopenhauer l'emergere di una religiosità non è necessariamente legato all'ottimismo, al contrario, ottimismo significa piuttosto falsificazione. In controtendenza rispetto alla *vulgata* che vuole l'Antico Testamento come una narrazione cruda e realistica della vita umana e invece il Nuovo come una buona novella che preannuncia un'epoca di armonia, Schopenhauer afferma che il vero nucleo pessimista della Bibbia risiede nel Nuovo Testamento. Il riconoscimento del dolore universale, espiato sulla croce attraverso l'amore, è la forma più alta di verità concepita nel mondo occidentale. In essa si riconosce che la

⁸³«Schopenhauer distingue le religioni in religioni ottimistiche e pessimistiche: queste ultime sole (cristianesimo e buddismo) sono vere religioni. Fra tutte le religioni, Schopenhauer pone più in alto il buddismo, al quale riconosce il merito, d'aver ripudiato il teismo, il concetto d'un essere personale creatore. Schopenhauer condanna il teismo come un'idolatria» (P. Martinetti, *Schopenhauer*, cit., p. 60).

⁸⁴ E. Cioran, *Quaderni 1957-1972*, trad. it. di T. Turolla, Adelphi, Milano, 1997, p. 1215.

redenzione dell'uomo non è in questo mondo e, con questo riconoscimento, si mostra tanto più tangibile la natura effimera e priva di scopo del passaggio dell'uomo su questa terra.

Il *contemptus mundi* paolino e poi medioevale e rinascimentale⁸⁵ mostra evidenti affinità con il disprezzo del velo di Maya che i brahmani e i buddisti additano come vera disgrazia del mondo.⁸⁶

L'Antico testamento, al contrario, fa, dell'incapacità di riconoscere nel mondo l'opera bella di Dio, una colpa dell'uomo e non una palese incongruenza del concetto di creazione. Come già detto in precedenza, la religione ebraica deve trovare un espediente per ovviare all'evidente incongruenza che lo stesso concetto di un'opera di Dio porta con sé: per questo utilizza il concetto di peccato originale causato dalla presenza del serpente nel giardino dell'Eden. Un elemento esterno e posteriore alla creazione inficia l'esistenza umana, elemento che non viene considerato come parte integrante della vita, a differenza delle religioni indiane, le quali sono per Schopenhauer l'esempio più antico, chiaro e profondo di onestà religiosa e filosofica.

Nell'ebraismo invece Arimane svolge una parte meno importante nella figura di Satana, il quale, però, come appunto Arimane è il creatore dei serpenti, degli scorpioni e degli insetti immondi. L'ebraismo lo adopera subito per correggere il proprio ottimistico errore fondamentale, vale a dire lo opera per il peccato originale, che introduce in quella religione l'elemento pessimistico necessario a onore della più ovvia verità, e rappresenta

⁸⁵ Il disprezzo del mondo ha avuto una letteratura molto prolifica nel corso della storia del cristianesimo. Da San Paolo fino a Lotario Segni, per non parlare di Erasmo da Rotterdam, la letteratura religiosa ha conosciuto un alto numero di autori in tutta Europa, che si sono dedicati alla denigrazione delle sofferenze di questo mondo. «Quale rapporto puoi avere con questo tempo, se non vuoi o non sei bravo a spergiurare, a raggirare, a ingannare, a rubare? “Ma – dici – che m'importa come sia il mio tempo: io coltivo la verità e la giustizia”. Se coltivi solo un po' la giustizia, cerca di sottrarti quanto prima a questo mondo. Infatti il mondo non ha mai “rapporto con la virtù”. [Cicerone, *De senectute*, 12, 42.] Sono un bugiardo, se non lo proclama quel sommo amico della verità [Giovanni 5, 1.]: “Il mondo intero è nelle mani del Maligno”. E non lusingarti con questo discorso: “Il comportamento degli altri non mi riguarda, io mi curo soltanto di me stesso”. “Sbagli su tutta la linea” come dice il commediografo [Terenzio, *Eunuchus*, 245.] Importa moltissimo, caro Iodoco, con chi vivi. Infatti le infezioni morali si diffondono per contagio non diversamente da quelle fisiche. Nulla è più funesto della convivenza col male.» (E. Da Rotterdam, *Il Disprezzo del Mondo*, a cura di C. Carena, Mondadori, Milano, 1999, § VII, pp. 48-49).

⁸⁶ Per un approfondimento esaustivo sull'influenza che la filosofia indiana ha avuto su Schopenhauer, si veda a I. Vecchiotti, *La dottrina di Schopenhauer. Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana*, Ubaldini, Roma, 1969.

la sua idea fondamentale più giusta, benché collochi nel corso dell'esistenza ciò che dovrebbe essere rappresentato come la ragione dell'esistenza stessa e ad essa antecedente.⁸⁷

Esiste quindi per Schopenhauer un'evidente gerarchia delle religioni, che non si basa in alcun modo su un progresso storico. Il cristianesimo non è la giusta e inevitabile forma migliorata della sapienza indiana, ma piuttosto una sua degenerazione e una sua trasfigurazione il cui vero senso necessita maggiormente, rispetto alle sue versioni più antiche,⁸⁸ di essere emendato e ripulito da errori a cui si è dato, nel corso della storia europea, troppa importanza.

Tat twam asi! Da questa massima brahminica, proprio grazie alla maggiore onestà che Schopenhauer attribuisce a questa religione, possiamo trarre una sintesi e insieme intravedere il nucleo fondamentale del suo pensiero. *Tu sei questo!* significa contemporaneamente *sei soltanto questo* e *sei il tutto*, perché nulla vi è oltre a questo. Questo è il vero nucleo mistico e inspiegabile e l'essenza metafisica di tutto il suo pensiero.⁸⁹

⁸⁷ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, cit., p. 498.

⁸⁸ «Quella della superiorità qualitativa e quantitativa dell'india in campo sia metafisico che religioso – la produzione poetica, letteraria e artistica non incontra un analogo apprezzamento – è per Schopenhauer una certezza» (G. Gurisatti, *Schopenhauer e l'india*, cit., p. 190).

⁸⁹ «Altri metta pure innanzi dei principi morali, li presenti pure come ricette di virtù, come leggi a cui si debba necessariamente obbedire; io, come dicevo, non posso far nulla di simile: io non ho legge né doveri da imporre a una volontà eternamente libera. In compenso, la mia dottrina è penetrata d'una verità, puramente teorica, di cui lo scritto presente non è che un semplice sviluppo, e che può in certo modo esercitare un ufficio analogo a quello dei suddetti principi morali. Ed è questa: che la volontà è l'in sé di ogni fenomeno: quindi, se considerata in se stessa e come volontà pura, è indipendente dalle forme del fenomeno, e dalla molteplicità. Sotto il punto di vista pratico, non saprei, di tale verità, trovare un'espressione più degna di quella data dalla formula già riferita dei *Veda*: «*Tat twam asi!*» (Tu sei questo). Chi sappia ripetere a se stesso questa formula, con piena coscienza e con salda intima convinzione, di fronte ad ogni creatura con cui venga in contatto, è sicuro di possedere ogni virtù, la vera nobiltà; di essere sulla via diritta della redenzione» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 66, p. 405).

1.4. *Corpo, compassione e ascesi: considerazioni finali*

Ma rimane un problema: se il cristiano è l'uomo che rinnega, opprime, calunnia la natura in ogni suo istinto e pensiero, se il cristianesimo è la contronatura, che cosa dev'essere indicato all'origine di questa corruzione, qual è la radice di questa mostruosa inversione dell'impulso vitale? Come può la natura rinnegare se stessa?⁹⁰

Cosa significa e come è possibile comprendere e raggiungere il *Tat twam asi*? All'inizio di questo capitolo abbiamo parlato del corpo e dell'importanza che Schopenhauer gli attribuisce in relazione alla volontà. Esso infatti è la prima e la più immediata dimostrazione della volontà.

Il corpo è una parafrasi,⁹¹ ovvero è attraverso quest'ultimo che possiamo leggere il manifestarsi della volontà, possiamo provare a capire quali siano le sue più istintive e dirette pulsioni e motivazioni. Quantomeno Schopenhauer rintraccia nell'indagine del corpo il fulcro dell'oggettivazione della volontà negli organi genitali, l'istinto sessuale, il bisogno biologico della riproduzione.

La ragione è che qui opera la volontà in sé, il cui punto cruciale è un altro polo, i genitali. Il matrimonio non è un patto di teste, ma di cuori, cioè della volontà. Nelle questioni d'amore conta ben altro che non l'armonia delle energie intellettive o il loro grado di perfezione.

(I genitali sono di fatto la vera persona che, qui, dove la faccenda si fa seria, pretende i suoi diritti, curandosi poco dell'armonia e del contrasto tra le teste, che sono l'elemento secondario. In Italia si designa talvolta la persona con *cazzo*, si dice per esempio: *è un cazzo matto*).⁹²

In questo passaggio Schopenhauer dimostra un'altra volta la potenza del suo impianto, la sua duplice visione del mondo. Come rappresentazione, l'istinto di riproduzione dimostra la gretta verità dell'apparenza delle cose. L'amore romantico non esiste, né esistono affinità

⁹⁰ G. Colli, *Introduzione*, in F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano, 1970, p. XV.

⁹¹ «Siccome il corpo dell'uomo è un'oggettivazione della Volontà, quale appare nel grado e nell'individuo di cui si tratta, si può dire che la volontà nel proprio sviluppo nel tempo è, in certo qual modo, la parafrasi del corpo, il commentario che ne spiega il senso dell'insieme e delle parti; è un altro aspetto di quella cosa in sé della quale il corpo è una manifestazione» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 60, pp. 356-357).

⁹² A. Schopenhauer, *Il primato della volontà*, cit., p. 48.

intellettive che giustifichino la convivenza tra uomo e donna. Come volontà, l'istinto sessuale è la più lampante dimostrazione che l'essenza della vita è eterna, mentre è transitoria la sua manifestazione nell'individuo. Il figlio è l'eternarsi infinito della medesima volontà, che non conosce la morte.⁹³ Cosicché la vera personalità, il vero carattere che motiva le azioni del corpo, risiede nei genitali, come Schopenhauer descrive in maniera più che esplicita nel passo precedente, citando anche l'intuizione della lingua italiana nella sua declinazione più vernacolare.

Di conseguenza, riprodursi non significa altro se non perpetuare il genio della specie e quindi la volontà.⁹⁴ È importante sottolineare che Schopenhauer si riferisce qui all'amore nel senso greco di ἔρως e non di ἀγάπη, concetto che ha spazio all'interno della sua opera, ma con ben altra accezione. La sua concezione dell'amore, al contrario, coglie il nocciolo dell'erotica platonica per cui l'eros è una pulsione verso e un'intuizione dell'eternità. Per questo motivo, la negazione della volontà attraverso la negazione dei propri istinti sessuali mostra un fenomeno per Schopenhauer inspiegabile ma vivissimo per cui può esistere una volontà non corporea, che va contro l'istinto sessuale e il fenomeno stesso. Vogliamo qui instillare un'ultima volta un dubbio e una preoccupazione intorno all'intero impianto di questa tesi: l'ombra di Nietzsche è sempre dietro l'angolo.

Ci stiamo avvicinando sempre maggiormente al concetto di negazione della volontà e al confronto tra *voluntas* e *noluntas* ed è in questo ambito che la critica di Nietzsche a Schopenhauer si fa molto aspra. È per questo motivo che abbiamo inserito il confronto tra i due all'inizio: per tenercelo alle spalle come qualcosa di già affrontato e non minacciosamente

⁹³ «Quando la chiesa cristiana dice: “tutti noi siamo passibili della morte eterna a causa del peccato di Adamo”, vuol dire: l'impulso sessuale e il desiderio di soddisfarlo sono l'affermazione così forte del corpo, che mostra che non siamo altro che esseri temporali, transitori, votati alla morte. E ha pienamente ragione. Giacché come potrebbe essere fuori dal tempo qualcos'altro che non sia la negazione del corpo? E come potrebbe non essere transitorio qualcosa che è nel tempo?» (A. Schopenhauer, *Scritti postumi I*, cit., § 332, p. 276).

⁹⁴ «Tuttavia, appare altrettanto evidente che il punto di vista da cui Schopenhauer considera la “vita sessuale” è quello antropologico-zoologico della vita della specie, dove prioritario è l'agire dell'uomo – anzi della natura che se ne serve – come genus “carattere della specie”, nel senso soggettivo del genitivo, in cui l'elemento individuale-caratteristico è del tutto al servizio dell'elemento collettivo-generico. In questo contesto la “vita dell'individuo”, con la sua psicologia e il suo carattere, “è soltanto presa a prestito della specie... è puramente secondaria”. [...] per cui il “radicale della nostra essenza”, “il nucleo della persona” è sì la volontà, però intesa come “carattere” e insieme di “qualità morali”» (G. Gurisatti, *Inconscio e carattere, Schopenhauer precursore di Freud e Klages*, cit., p. 227).

di fronte, come qualcosa di irrisolto. Quindi non ci tocca che sviscerare fino in fondo la questione e analizzare completamente la verità che Schopenhauer ci propone, attraversando anche i luoghi più complicati del suo pensiero. La compassione è totalmente svalutata da Nietzsche, come una forma degradata di vita.

È quel falso atteggiamento che crede di fare beneficenza, ma in realtà incrementa la propria potenza e il proprio controllo sugli altri e contemporaneamente aumenta la propria sofferenza, in un perverso gioco autolesionistico.⁹⁵ È però necessario chiarire che l'obiettivo di Nietzsche non è mai stato quello di fornire una teoria descrittiva della morale, ma, al contrario, l'intento normativo è chiaro sin dai suoi esordi come filosofo.

Se Schopenhauer ha come unica intenzione, tipica dell'età moderna, una descrizione delle cause naturali al fine di ricavarne degli effetti, viceversa lo sguardo di Nietzsche si proietta verso il futuro con l'intenzione di cambiarlo. Tuttavia, anche da questa distinzione veniamo messi in guardia da Nietzsche. Siamo certi che non esista un intento normativo nella filosofia di Schopenhauer?

Dal punto di vista di Nietzsche, tuttavia, non esiste una descrizione pura, quantomeno nel campo dell'etica; inevitabilmente essa genera una norma. Infatti, Nietzsche comprese che la descrizione dell'etica schopenhaueriana aveva una grande influenza prescrittiva. Di conseguenza, la critica di Nietzsche potrebbe anche essere pensata come diretta principalmente agli schopenhaueriani, piuttosto che alla filosofia di Schopenhauer in quanto tale.⁹⁶

La filosofia di Schopenhauer in quanto tale rimane, a nostro parere, esente da ogni intento prescrittivo. Non esiste un punto in tutta la produzione letteraria di Schopenhauer in cui venga detto cosa sia giusto fare, in cui ci sia detto che c'è un problema da risolvere nella natura umana. Tutti gli esiti e tutte le teorie che Schopenhauer raccoglie e organizza sono già forze attive presenti in questo mondo. L'unico scopo esplicito che si potrebbe ricavare in questo senso è il fatto che Schopenhauer spieghi il motivo per cui siano in questo modo.

⁹⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 97-100. Ci riferiamo al capitolo dello Zarathustra intitolato *Dei compassionevoli*, dove il saggio Zarathustra apostrofa con parole infuocate tutti i benefattori e i teneri di cuore. «Ricordatevi anche queste parole: ogni grande amore è superiore a tutta la propria compassione: infatti esso vuole ancora – creare ciò che ama!» (ivi, p. 99).

⁹⁶ T. Takeuchi, *Nietzsche's Critique of Schopenhauer's Morality of Compassion*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 2010, 101, p. 239.

La compassione, così come l'ascetismo, è già presente nel mondo e non ha bisogno né di giustificazioni, né di tentativi di modifica.

Ciò detto, è corretto però ribadire un'obiezione profonda di Nietzsche: Schopenhauer teorizza la possibilità di non volere, partendo da una disincarnazione della volontà. Eppure la descrizione di una Volontà unica che appare travalicare il corpo, contraddirlo e svalutarlo, sembra un paradosso.⁹⁷ Tale paradosso si manifesta concretamente nella negazione dell'istinto sessuale.

È in esso che è possibile comprendere il mistero della volontà che nega se stessa e il proprio fenomeno. L'istinto sessuale è la massima affermazione della volontà, «accordo, concordanza della volontà con la sua apparenza, corpo»⁹⁸ che oltrepassa l'individuo. In questo modo la negazione dell'istinto sessuale deve avere un potere uguale e contrario rispetto a quello dell'istinto stesso: nega il fenomeno perché ne mortifica il piacere individuale e insieme nega la volontà, perché interrompe la catena infinita di morti e rinascite.⁹⁹

Tutto questo è possibile grazie a una rinnovata cognizione del problema della sofferenza del mondo. È il corpo il *medium* attraverso il quale l'uomo comprende e conosce. Per questo l'etica schopenhaueriana rappresenta un *unicum* rispetto ai suoi contemporanei.¹⁰⁰

⁹⁷ «Ed è più che legittima, qui, la critica di Nietzsche alla *voluntas* di *noluntas* di Schopenhauer, ovvero che il santo schopenhaueriano – contraddittoriamente – “preferisce volere il nulla, piuttosto che non volere” in tal modo esaltando e portando all'estremo proprio quella volontà che crede di annullare, trasformando il *Wille zum Nichts* pur sempre in *Wille zur Macht*» (G. Gurisatti, *Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia*, cit., p. 185).

⁹⁸ A. Schopenhauer, *Scritti postumi I*, cit., § 436, p. 385.

⁹⁹ «La negazione della sessualità propria supera i limiti dell'individualità come l'istinto sessuale supera l'individuo; la rinuncia non è solo della propria volontà di vivere, ma anche rinuncia di far vivere altri, e perciò più perfetta. Per questo alla maggiore potenza dell'istinto sessuale corrisponde il maggior sacrificio dell'individuo: siamo di fronte a qualcosa di grande, che supera i limiti dell'individualità» (L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p. 97).

¹⁰⁰ «Una morale senza fondamento, ossia un semplice moraleggiare, non può avere effetto, perché non fornisce motivi. Ma una morale che dia motivi, può farlo solo con l'agire sull'amore di sé. Ne deriva, che per la via della morale e della conoscenza astratta in genere, nessuna genuina virtù può essere prodotta; bensì questa deve provenire dalla conoscenza intuitiva, la quale nell'individuo estraneo riconosce l'essenza medesima che è in noi stessi. La virtù procede invero dalla conoscenza; ma non dall'astratta, comunicabile per mezzo di parole. Se così fosse la si potrebbe insegnare; e proclamandone qui strettamente l'essenza e la cognizione che alla virtù servisse di fondamento, avremmo migliorato ognuno che avesse compreso ciò. Ma non è punto così. Con etiche conferenze o prediche non si fabbrica un virtuoso più di quanto tutte le estetiche, a cominciar da quella di

L'astrazione dal proprio corpo parte dal corpo stesso e non da un sistema dottrinale. In questo senso Schopenhauer nega sia la filosofia pratica del dovere kantiano, sia tutte le forme universalistiche, che scorgono nella storia del diritto e della morale un fondamento *a priori*. La vita sociale dell'uomo è dettata dalla comune utilità e non esiste nessuna forma di progresso per cui il comportamento umano si modifichi secondo una linea ascendente di perfettibilità.

L'uomo capisce di condividere il suo dolore con tutti i suoi simili e non solo: con tutti gli animali, le piante e gli oggetti inanimati. Se il dolore del mio corpo non appartiene al mio corpo, allora colgo ciò che esso è e da dove proviene.

Il termine della filosofia schopenhaueriana è l'esaltazione dell'ascetismo: lasciarsi andare nel nulla e nella sua quiete. Nel venire al pettine di tutti i nodi ci si trova nella difficoltà di dover accettare le speculazioni finali della sua filosofia: in ultimo Schopenhauer scorge la vera natura della libertà, in quanto grazia, nella soppressione dei motivi che guidavano ineluttabilmente il carattere. Eppure tutto questo non sembra accordarsi col percorso così limpido e sconvolgente che fino ad ora avevamo seguito. La libertà dell'asceta, che ha saputo svincolarsi dai dettami e dalle necessità del proprio corpo e quindi del proprio volere, trova finalmente la grazia, ovvero conosce ed esperisce la volontà quale cosa in sé. Ci troviamo in ultimo nei territori del nulla, dell'eterno indistinto in cui si confondono i soli e le galassie che vorticano prive di scopo e meta.¹⁰¹

Ciò che ci resta da dire è che la via aperta da Schopenhauer si arresta alle soglie di ciò che è comunicabile. Schopenhauer evoca il nulla, ma si rende conto della relatività di questo concetto: un *nihil privativum*, che non potrà mai essere *nihil negativum*, così come l'essere, nella sua intima essenza è relativo: *similia cum similibus*, ci dice Schopenhauer con Empedocle. Eppure la via che porta a questo nulla assoluto per Schopenhauer esiste ed è

Aristotele, abbian mai fabbricato un poeta. Ché per la vera e propria intima essenza della virtù il concetto è infruttifero e solo in maniera affatto subordinata può render servizio nell'esecuzione e conservazione di quanto s'è per altra via conosciuto e deciso. *Velle non discitur*» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 66, p. 398).

¹⁰¹ «Schopenhauer colloca inequivocabilmente il suo Buddhismo sul lato mistico-soteriologico, esoterico, del sistema, per cui si dà la salvezza, per pochi, solamente di una conversione radicale consistente in un altrettanto radicale ripudio o annichilimento della vita, della volontà e della personalità – In ciò la metafisica della volontà e la mistica cristiana starebbero in puntuale accordo “con le dottrine e con i precetti morali dei libri sacri dell'india”» (G. Gurisatti, *Schopenhauer e l'India*, cit., p. 217).

incarnata in una condotta di vita, che è quella della santità, il cui più grande argomento a favore è l'esistenza reale e testimoniata di esperienze individuali di estasi e santità. Con le ultime pagine del suo capolavoro, Schopenhauer consegna ciò che è fuori dalla capacità della sua filosofia, al mistico, ovvero al silenzio.¹⁰²

Noi però abbiamo ancora qualcosa da dire, o meglio, Schopenhauer ci suggerisce un'altra via d'uscita dalla miseria della vita, prima che diventi rassegnazione e redenzione ultima. La via che porta alla negazione della vita coglie attraverso il dolore universale un'idea d'amore, non più affermativa del proprio egoismo, ma rinunciataria.

Due cose mi restano per terminare la mia esposizione: primo, mostrare come l'amore di cui troviamo la radice e l'essenza in un'intelligenza capace di penetrare di là dal *principio individuationis*, conduca alla redenzione, alla soppressione completa della volontà di vivere, cioè del volere in generale; secondo, far vedere come esista anche un'altra via, meno dolce, ma seguita che conduce l'uomo all'identica meta. Ma prima di andare oltre, debbo qui esporre e spiegare una proposizione paradossale: non già perché tale, ma perché è vera, e perché necessaria alla piena comprensione del pensiero che mi resta da esporre. Questa massima è la seguente: ogni amore (*ἀγάπη, caritas*) è compassione.¹⁰³

Abbiamo già indicato la via meno dolce, che è quella dell'annientamento, praticata del santo. Ci resta da attraversare l'altra via paradossale dell'amore del prossimo per avvicinarci al confronto più saliente, quello con Spinoza.

Al termine della sua trattazione su *Il fondamento della morale*,¹⁰⁴ Schopenhauer si occupa di esporre quale sia la vera natura della giustizia e quindi la vera virtù, che viene identificata

¹⁰² «In tal guisa adunque, considerando la vita e la condotta dei santi, che raramente ci è concesso invero di incontrare nella nostra personale esperienza, ma che dalle loro biografie e, col suggello dell'interna verità, dall'arte ci son posti sotto gli occhi, dobbiamo discacciare la sinistra impressione di quel nulla, che ondeggia come ultimo termine in fondo a ogni virtù e santità e di cui noi abbiamo paura, come della tenebra i bambini. Discacciarla, quell'impressione, invece d'ammantare il nulla, come fanno gli Indiani, in miti e in parole privi di senso, come sarebbero l'assorbimento in Brahma o il Nirvana dei Buddhisti. Noi vogliamo piuttosto liberamente dichiarare: quel che rimane dopo la soppressione completa della volontà è invero, per tutti coloro che della volontà sono ancora pieni, il nulla. Ma viceversa per gli altri, in cui la volontà si rivolta da se stessa e rinnegata, questo nostro universo tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, è - il nulla» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 71, pp. 441-442).

¹⁰³ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, par. 67, p. 406.

¹⁰⁴ Si veda a A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, trad. it. di E. Pocar, Laterza, Bari, 2011, § 18, pp. 232-237.

con l'amore verso il prossimo. Qualsiasi buona azione, che abbia un secondo fine, è di per se stessa un'azione immorale, perché motivata o dall'egoismo o dalla cattiveria. Ciò che invece contraddistingue un atto compassionevole è per prima cosa la comprensione del dolore dell'altro e quindi la libertà dell'azione. Il termine *Mitleid*, usato da Schopenhauer, mantiene quasi intatto il senso latino e prima greco, di condivisione del patimento. L'uso attuale del verbo compatire non restituisce il valore di *caritas* e *ἀγάπη* a cui Schopenhauer fa riferimento. Di fatto la compassione è il coronamento dell'etica, il suo momento più alto: di nuovo, capire che l'altro non è altro da me, significa comprendere che il suo dolore è esattamente il mio. Per cui, dal punto di vista filosofico, è un agire disinteressato, privo di secondi fini e, per questo motivo, libero. Pur rimanendo al mio interno, la compassione travalica il mio corpo e si allarga a comprendere la vita e le sofferenze del prossimo: in ciò risiede il paradosso dell'amore.

Ma ciò presuppone che io mi sia identificato in certo qual modo con l'altro e per conseguenza la barriera tra io e non-io sia per il momento abolita: soltanto allora le condizioni dell'altro, il suo bisogno, la sua sofferenza diventano immediatamente miei; allora non lo vedo più, come me lo presenta l'intuizione empirica, come un estraneo, a me indifferente, in tutto diverso da me, ma in lui soffro anch'io nonostante che la sua pelle non contenga i miei nervi. Soltanto così il suo male, la sua miseria diventano motivo per me, altrimenti lo può diventare soltanto la mia miseria. Questo procedimento è, ripeto, misterioso, è infatti qualche cosa che la ragione non può rendere direttamente conto e le cui ragioni non si possono trovare attraverso l'esperienza. Eppure è un fatto quotidiano.¹⁰⁵

Il principale obiettivo polemico nella trattazione della compassione è certamente Kant. L'imperativo categorico e in generale il concetto di dovere, sono per Schopenhauer vuote teorie prive di fondamento. Sebbene Kant abbia il merito di aver epurato la morale da ogni forma d'azione che non fosse fine a se stessa, elevando soltanto quella autonoma, in contrapposizione all'eteronoma, a autentico agire morale e quindi libero,¹⁰⁶ ciononostante non comprende che nessuna azione intesa come dovere poteva essere pensata come azione che trova fondamento nella propria intima riflessione. Il dovere, infatti, associato al concetto di legge e quindi anche a quello di imperativo, sottintende sempre una causa esterna, una minaccia, una promessa di castigo o di premio.

¹⁰⁵ Ivi, § 18, p. 235.

¹⁰⁶ Cfr. ivi, § 3, p. 115.

In questa visione della morale kantiana agisce la teoria della motivazione schopenhaueriana, per cui l'azione è sempre condizionata da motivi esterni, che ne determinano necessariamente l'esecuzione. Schopenhauer riconduce il problema del dovere al Decalogo di Mosè,¹⁰⁷ per cui l'azione morale deve essere imposta e scolpita nella pietra: essa è il dettato di un Dio che salvaguarda la propria opera dall'azione corruttrice dell'uomo. Schopenhauer intravede nell'origine teista del pensiero della religione cristiana la causa dell'appiattimento della morale filosofica sulle posizioni della teologia.

Tale inconsapevole aderenza di vedute arreca come grave danno quello di non distinguere quelle che dovrebbero essere le cause efficienti e naturali dell'agire umano, inteso eminentemente secondo l'indagine filosofica, con la precettistica moraleggiante della teologia così come si è sviluppata nella storia dell'Europa cristiana. La dimostrazione più evidente di tutto ciò è che, se fosse realmente un imperativo categorico, ogni individuo dovrebbe esserne soggetto e non dovrebbero essere perpetrate azioni immorali. Alla base dell'imperativo categorico kantiano c'è una petizione di principio senza riscontro nella realtà: l'uomo dovrebbe trovare dentro di sé la legge morale dell'agire, storica, umana, condizionata socialmente, ma essa, nonostante tutto, si rivelerebbe solo come legge, quindi imposizione esterna.

Come già accennato, Schopenhauer pone alla base di questa critica la teoria dei caratteri e delle motivazioni, per cui il soggetto è totalmente identificato con il proprio volere e quindi necessariamente condizionato, in virtù di teorie kantiane,¹⁰⁸ dalla propria individuazione nello spazio e nel tempo e secondo una rigida successione di causa ed effetto.

Quindi il valore metafisico della libertà non può essere guadagnato attraverso le teorie kantiane dell'etica, le quali, proprio in virtù della loro iniziale falsificazione, sono costellate per Schopenhauer di sofismi e forzature. Kant inoltre si rende colpevole di un'ulteriore forzatura, che pone a base della sua morale: visto che la morale appartiene alla ragion pura nella sua dimensione pratica e quindi deve essere il risultato di un puro *a priori* del conoscere, il soggetto morale non può essere l'uomo, in quanto, in quel caso, ci troveremmo di fronte a un'etica antropologizzata ed empiricamente conosciuta a posteriori. Il soggetto morale è unicamente il soggetto razionale: questo allargamento ha come obiettivo introdurre nuovi

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, § 4, p. 120.

¹⁰⁸ Si veda a T. Ito, *The Kantian Framework of Schopenhauer's Ethics: Right, Justice, Compassion, Ascetism*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 101, 2020, p. 173-188.

soggetti, delle forme angeliche, escludendo però dal problema della morale, il rapporto, tanto caro a Schopenhauer, degli uomini con gli animali. Senza dover discutere nuovamente le considerazioni di Schopenhauer sulla razionalità,¹⁰⁹ la critica eminentemente filosofica di Schopenhauer a Kant è quella di aver ipostatizzato il problema del soggetto quale entità razionale.

Dunque questa ragione pura non è intesa qui come una forza conoscitiva dell'uomo, mentre tale è effettivamente, ma viene ipostatizzata come un che di esistente per sé, senza alcuna autorizzazione, come un esempio dannosissimo e un precedente. [...] Questa definizione della morale, non per gli uomini in quanto uomini, ma per tutti gli esseri ragionevoli come tali, è un'idea così importante e prediletta da Kant che egli non si stanca di ripeterla in ogni occasione. Io per contro affermo che non si è mai autorizzati a stabilire un genere datoci soltanto in un'unica specie, nel cui concetto quindi non si potrebbe introdurre nulla se non ciò che è desunto da quest'unica specie, e pertanto ogni predicato del genere sarebbe sempre da intendere attribuito alla unica specie, mentre togliendo, per formare il genere, senza autorizzazione ciò che spetta a questa specie, si sarebbe forse annullata proprio la condizione della possibilità delle qualità rimaste e ipostatizzate come genere.¹¹⁰

La disparità di questa morale angelica con la vita che l'uomo deve affrontare è evidente. L'uomo deve sempre far quadrare la legge morale con la propria esperienza e il confronto è sempre infelice, perché l'esperienza umana singola, condizionata, non si lascia afferrare da leggi e prescrizioni.¹¹¹

L'obiezione al fondamento dato da Kant alla morale è in sintesi questa: è impossibile trovare in noi una legge che sia allo stesso tempo principio e risultato dell'azione morale, a

¹⁰⁹ «È essenziale alla moralità il disinteresse, ma, mentre Kant poggiava il disinteresse sulla ragione, Schopenhauer non può più farlo, dato il declassamento di essa a strumento della volontà, e dovrebbe poggiare la moralità sul sentimento, che però non sembra garantire nulla quanto a disinteresse, a meno che non riesca ad ispirarsi ad un altruismo incondizionato. È il caso della pietà, per cui l'individuo, superata la barriera che lo divide dai suoi simili, si identifica con essi e sente come propri gli altrui dolori e agisce per il bene degli altri, come se fosse il bene proprio» (B. Negroni, *Arthur Schopenhauer: la libertà*, cit., p. 79).

¹¹⁰ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., § 6, p. 130.

¹¹¹ «Nella scuola kantiana la ragione pratica col suo imperativo categorico diventa sempre più un fatto iperfisico, quasi un tempio delfico nell'animo umano, dal cui oscuro sacrario l'oracolo infallibilmente annuncia purtroppo non ciò che avverrà, ma ciò che deve accadere. Questa immediatezza della ragione pratica, una volta accettata o meglio strappata con l'astuzia e con la forza, fu in seguito trasferita purtroppo nella ragione teoretica, tanto più che lo stesso Kant aveva detto più volte che non sono che una sola e la stessa ragione» (ivi, § 6, p. 146).

meno che questa legge non venga da un paragone esterno dando la prova e facendo da origine all'impulso morale; ma secondo il ragionamento kantiano deve essere trovata internamente in noi come origine della moralità e dunque giustificare l'intero processo di pensiero e i suoi risultati.

La mancanza di un appoggio empirico fa decadere però tutto l'impianto kantiano in vuote astrazioni la cui applicabilità è nulla.¹¹² La compassione, al contrario, trova conferme al proprio fondamento specialmente nel mondo empirico e riesce a raggiungere un livello di universalità, proprio grazie al contatto con l'esperienza, che per Schopenhauer è la garanzia della sua concretezza e della sua verità.

Abbiamo già analizzato il rapporto sussistente tra compassione e cognizione del dolore: alla fine della sua trattazione sul *fondamento della morale*, Schopenhauer seleziona nove argomenti ulteriori per confermare empiricamente le sue teorie.¹¹³ Si tratta di osservazioni che trovano facilmente la conferma nella vita di tutti i giorni, attraverso paragoni realizzati ad hoc il cui scopo è proprio quello di esaltare quel tipo di condotta filantropica che non sembra avere alcun tipo di utilità, se non quella di fare del bene altrui senza ricevere nulla in cambio. Tuttavia l'ultima considerazione che vogliamo sviluppare è quella dell'uscita del concetto di moralità dai confini della specie umana. Molto si è detto intorno all'immagine folcloristica del burbero e misantropo Schopenhauer e del suo amore per i cani e per gli animali in genere.¹¹⁴

¹¹² «Ora dobbiamo tanto più rammaricarci perché i concetti puri astratti a priori, senza contenuto reale e senza alcun fondamento empirico, non potranno mai mettere in moto gli uomini: di altri esseri ragionevoli non saprei che cosa dire. Perciò il secondo difetto del fondamento kantiano della moralità è la mancanza di contenuto reale» (ivi, § 6, p. 143).

¹¹³ Cfr. ivi, § 19, pp. 237-257.

¹¹⁴ «Il vangelo schopenhaueriano della rinuncia non è molto coerente né molto sincero. [...] E neppure è sincera la sua dottrina, se ci è lecito giudicare dalla vita di Schopenhauer. Abituamente pranzava bene, ad un buon ristorante; ebbe molti amori triviali, sensuali, ma non appassionati; era eccezionalmente litigioso ed avaro fuori dal comune. Una volta lo annoiava una cucitrice di una certa età che stava chiacchierando con una amica fuori della porta del suo appartamento. Egli la gettò giù dalle scale, causandole lesioni permanenti. Ella ottenne una sentenza che lo costringeva a pagarle una certa somma (15 talleri) ogni trimestre finché viveva. Quando infine ella morì, dopo 20 anni, Schopenhauer annotò nel suo libro dei conti: «*Obit anus, abit onus*». È difficile trovare nella sua vita prove di una qualunque virtù, tranne l'amore per gli animali, che spinse fino al punto di opporsi alla vivisezione nell'interesse della scienza. Sotto tutti gli altri aspetti era un completo egoista. È difficile credere che un uomo profondamente convinto della virtù dell'ascetismo e della rassegnazione non abbia mai fatto nessun tentativo d'applicare nella pratica le sue convinzioni» (B. Russell, *Storia della filosofia occidentale e dei suoi*

Ma al di là del colore che tali forme di aneddotica possono suscitare, l'apertura di Schopenhauer verso gli animali ha fondamenta filosofiche molto profonde e parecchio illuminate per l'epoca. Gli animali sono in tutto e per tutto soggetti morali¹¹⁵ e specchio attraverso il quale l'uomo può riflettere sul proprio ruolo morale e sull'impulsività delle proprie azioni. Siamo ben lontani dalla morale come ambito di agenti razionali come unici possibili soggetti di questa. La considerazione che la tradizione filosofica occidentale ha riservato agli animali¹¹⁶ è per Schopenhauer forte motivo di biasimo e ulteriore dimostrazione della rivoluzione del suo pensiero.¹¹⁷ L'*anima rationalis* della scolastica pre-kantiana e da Kant accettata esclude contemporaneamente la facoltà della coscienza negli animali, essendo essa privilegio degli uomini razionali, la consapevolezza e infine il loro diritto di stare al mondo. Se la dimensione del *cogito* è l'unica a garantire l'esistenza, gli animali sarebbero soltanto macchine a nostra disposizione. Schopenhauer riconduce di nuovo questa considerazione così denigratoria del regno animale all'Antico Testamento¹¹⁸ e cita invece le religioni indiane, e asiatiche in generale, come esempio di grande rispetto per tutto il regno animale:¹¹⁹ è l'atteggiamento non genuino che la storia della filosofia, commentata da Schopenhauer, ha riservato agli animali.

Ciò che interessa al nostro percorso è l'attinenza del nucleo essenziale della filosofia schopenhaueriana a ogni ambito: la compassione verso gli animali sono l'ennesimo riconoscimento del fatto che l'essenza ultima delle cose rimane la volontà ed è una riconferma della sua dottrina morale, per cui il soggetto è tale solo in virtù della sua volontà. Non esiste animale che non sia manifestazione di un egoismo sfrenato e della volontà di vivere.

rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità ad oggi, trad. it. di L. Pavolini, Mondadori, Milano, 1984, p. 718).

¹¹⁵Si veda a M. Libell, *Active Compassion in Schopenhauer's Views on Animals*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 1998, 79, pp. 113-127.

¹¹⁶ Si veda a G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono – Filosofia pratica e pratica della filosofia come estetica dell'esistenza*, Mimesis, Milano, 2016, pp. 57 – 111.

¹¹⁷ Si veda a M. Elie, *Instinct, entendement, raison: la référence à l'animal chez Locke, Hume et Schopenhauer*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 1994, 75, pp. 11-26.

¹¹⁸ «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra"» (Gen. 1:26).

¹¹⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, cit., p. 486 - 487.

È impossibile quindi per Schopenhauer non riconoscere negli animali degli agenti morali con cui l'uomo si deve confrontare allo stesso livello.

Alla fine gli animali non saprebbero di essere diversi dal mondo esterno, non avrebbero coscienza di sé, non avrebbero nemmeno un io! Contro queste insulse affermazioni basta accennare all'egoismo senza limiti insito in ogni animale, anche nell'ultimo e più piccolo, sufficiente testimonianza di quanto gli animali siano consapevoli del loro io di fronte al mondo ossia al non io. Se si trovasse tra gli artigli di una tigre, uno di quei cartesiani si accorgerebbe benissimo quale precisa differenza la tigre ponga tra il suo io e il suo non io.¹²⁰

La compassione quindi è l'esercizio morale più universale, all'interno del quale trovano uno stretto legame e una conferma teoretica ed empirica il problema della rinuncia alla volontà di vivere, il problema della virtù e tutte le considerazioni sull'essenza della volontà.

Il percorso etico-soteriologico di Schopenhauer svaluta l'illusione dell'individualità e dell'accettazione dell'intima necessità con cui si manifesta il mondo. Il richiamo all'amore verso il prossimo, che si fa poi compassione universale verso il mondo, è la porta d'accesso attraverso cui Schopenhauer introduce ed esalta l'ascetismo come ultimo gradino della negazione della volontà. Queste due vie, quella della compassione e quella dell'ascetismo, sono glorificate da Schopenhauer come due traguardi inestimabili di cui bisogna rendere merito al suo lavoro. Ovviamente Schopenhauer fa spesso riferimento agli ispiratori del suo pensiero¹²¹ ma, molto vanitosamente, ricorda altrettanto spesso che il merito di porre come principio della morale la volontà spetta a lui. Un esempio della sua tendenza a sminuire il lavoro altrui è dato anche dalla considerazione che ha della morale spinoziana e, in particolare, della valutazione che Spinoza, in accordo con Kant d'altra parte, dà della compassione.

Bisogna tuttavia dare il giusto credito al concetto che Spinoza sviluppa, distinguendo la compassione dalla pietà, visto che l'esito della sua etica, con il suo *amor Dei intellectualis*, presenta diversi punti d'accordo con il pensiero di Schopenhauer.

Una lettura attenta del *Mondo come volontà e rappresentazione* mostra chiaramente con quanta frequenza Schopenhauer riallacci il suo pensiero nelle sue direttive più generali, ma

¹²⁰ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., § 19, p. 246.

¹²¹ Per quanto riguarda il problema della morale e del libero arbitrio, basti pensare al sesto capitolo de *La libertà del volere umano* intitolato *Predecessori*, in cui Schopenhauer fa sfoggio della sua erudizione in merito. Cfr. A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, cit., pp.109-137.

anche in alcuni passaggi logici più stringenti a quello dell'autore dell'*Etica*. Insieme a Platone e Kant, Spinoza è probabilmente il filosofo più citato da Schopenhauer. Non soltanto, ma è giunta fino a noi la copia personale e commentata di Schopenhauer dell'*Etica*, dove al suo interno è possibile, attraverso le sue note e le sue sottolineature, approfondire ulteriormente il pensiero reale di Schopenhauer nei confronti di Spinoza. Nel commentare d'ora innanzi le chiose di Schopenhauer all'*Etica* spinoziana, ci riferiremo proprio alla puntuale e dettagliata opera di Busellato, tanto utile alla parte conclusiva di questa tesi.

Il rapporto di Schopenhauer con Spinoza è veramente di amore e odio. Soprattutto per quanto riguarda il sistema morale spinoziano, non si può non notare il grande debito che Schopenhauer ha nei suoi confronti; debito che però viene, in parte a ragione, in parte a torto, ampiamente misconosciuto da Schopenhauer.¹²² In più punti, laddove l'ombra di Spinoza diventa minacciosa per il procedere fluido del suo sistema, Schopenhauer non esita a lanciarsi in attacchi feroci nei confronti delle basi etiche dell'opera di Spinoza. La compassione è un aspetto molto critico dove, a detta di Schopenhauer, si mostra l'abiezione della morale di Spinoza, in quanto la compassione viene denigrata di Spinoza, in virtù della considerazione che quest'ultimo ha della condotta morale come originata dell'egoismo e dall'idea dell'utile. Per Spinoza, infatti, la compassione sta a metà tra l'invidia e l'ambizione.¹²³ Un sentimento quindi che depotenzia l'agire morale umano e che non è in grado di garantire la piena efficacia della ragione nel deliberare intorno alla decisione morale e quindi all'agire umano. Per questo motivo, in virtù di quella che per Schopenhauer è una vera e propria interpretazione errata della morale, esiste un disaccordo tra l'impianto metafisico dell'*Etica* e i suoi esiti concreti nella descrizione e nell'attuazione della condotta umana. Per questo motivo, per Schopenhauer esiste una differenza di fondo tra il suo sistema e quello di Spinoza, che sta nelle considerazioni etiche, che per Schopenhauer non sono onestamente condotte ad un'origine comune nel medesimo sistema.

Alla stessa concezione ancora potrebbero la filosofia di Bruno e quella di Spinoza condurre chi non si sentisse disturbato o scosso nella persuasione dai loro errori e difetti.

La filosofia di Bruno non contiene una vera etica, e quella che è nella filosofia di Spinoza

¹²² Cfr. S. Busellato, *Schopenhauer lettore di Spinoza*, cit., pp. 13-15.

¹²³ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, trad. it di G. Durante, Bompiani, Milano, 2007, Libro III, proposizione XXXII, scolio, p. 303.

non nasce punto dall'essenza della sua dottrina, bensì, pur essendo in sé apprezzabile e bella, v'è collegata sol con deboli e troppo visibili sofismi.¹²⁴

È avversa soprattutto a Schopenhauer l'equiparazione presente nella parte iniziale del sedicesimo capitolo del *Trattato teologico-politico*: l'identità dello *ius* con la *potentia*. A partire da questo binomio, Spinoza svaluta la condotta legata soltanto alla passione e alle pulsioni, per riconoscere come, da un diritto naturale, che è quello del più forte, l'uomo, secondo ragione, passi a uno stato consociativo, che è quello della civiltà. Da questo stato si creano le condizioni che gli permettono di sviluppare le proprie capacità e di aumentare la propria conoscenza della natura e quindi di attingere alla libertà, sempre sotto la guida della ragione.

È infatti certo che la natura, assolutamente considerata, ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere e ciò che il diritto della natura si estende fin là dove si estende la sua potenza, essendo la potenza della natura la potenza stessa di Dio, il quale ha pieno diritto a ogni cosa: ma, poiché la potenza universale dell'intera natura non è se non la potenza collettiva di tutti gli individui, ne segue che ciascun individuo ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin là dove si estende la sua determinata potenza.¹²⁵

L'utile nasce nella misura in cui l'uomo trova nell'altro la condizione per soddisfare i propri desideri. Per questo motivo, bene e male sono realtà relative, condizionate dall'utilità individuale. Per Schopenhauer tutto ciò non può portare a un coerente sistema etico, ma, al contrario, essa è priva di fondamento e non è in grado di riconoscere nella filantropia l'unica e vera via d'uscita dalla malvagità umana. In realtà la seconda metà della quarta parte e la quinta dell'*Etica* professano invece un percorso che porti al *summum bonum*.

Un percorso che non sarebbe possibile senza una profonda solidarietà degli uomini tra loro, in ragione di un riconoscimento della *commiserazione* quale molla morale fondamentale ai fini dell'*unio mistica* con il divino.¹²⁶

¹²⁴ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, par. 54, p. 315.

¹²⁵ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. it di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino, 1972, p. 377.

¹²⁶ «Ancora una volta è da mettere in conto che Schopenhauer sia pensatore troppo raffinato e dall'intelligenza esegetica d'una profondità fuori dal comune per poter sostenere che egli semplicemente non abbia compreso l'architettura della filosofia pratica spinoziana, il suo partire dall'elemento egoistico, dalla negazione iniziale del bene e male, del giusto e ingiusto, d'innocenze e colpa, per giungere infine a indicare una via che conduca a ciò che è veramente il *summum bonum*» (S. Busellato, *Schopenhauer lettore di Spinoza*, cit., p. 67). Concordiamo

Spinoza parla per la prima volta di commiserazione¹²⁷ nella terza parte dell'*Etica*, chiamata *De Affectibus*: la commiserazione è per lui la tristezza nata dal danno altrui. Essa non nasce necessariamente nei confronti delle persone che amiamo, è quindi un sentimento *sui generis*, in quanto non si sviluppa attraverso il flusso irrefrenabile delle passioni. Precedentemente a questo scolio, Spinoza aveva in effetti legato il concetto di commiserazione alla gioia e alla tristezza suscitati da coloro che amiamo, dato che, nella proposizione XXI del Libro III, aveva spiegato cosa fosse la commiserazione. È difficile però ricavare un senso chiaro da quel passo. Al contrario, piuttosto che spiegare che cosa sia la commiserazione, Spinoza sembra mostrarci una delle possibili casistiche in cui possa nascere questo sentimento. In particolare, viene detto che, se si avvertirà che qualcuno che amiamo è triste, allora anche noi lo saremo e, se questa tristezza sarà accompagnata dall'idea del danno o in generale di un male accaduto a questa persona, proveremo commiserazione. Eppure la commiserazione, come già accennato, può nascere anche nei confronti di un estraneo. Nella proposizione XXVII infatti, egli afferma:

Per il fatto che immaginiamo che una cosa a noi simile, e verso la quale non abbiamo provato alcun affetto, provi un qualche affetto, per questo stesso fatto, noi proviamo un affetto simile.¹²⁸

L'immaginazione è la facoltà attraverso la quale l'uomo percepisce il dolore o il piacere degli altri come se fosse il proprio, indipendentemente dal grado di conoscenza che ha nei

con Busellato che sia impossibile che Schopenhauer non tenga conto dell'architettura generale dell'*Etica*, infatti è nostro parere che, in effetti, consideri la cosa. Per Schopenhauer, il punto sta tutto nell'applicazione di un metodo che dichiari immediatamente e onestamente quali siano gli obiettivi che si vogliono perseguire nella propria argomentazione. Quando Schopenhauer parla, in più parti, dei sofismi spinoziani e dell'incongruenza tra la prima e la seconda parte del suo sistema, si riferisce evidentemente proprio al fatto che, aver predicato l'egoismo e l'utilità, non può portare logicamente alla salvaguardia della morale, del disinteresse e della dimenticanza di sé. Ma è chiaro che per Schopenhauer un tale ribaltamento non può che essere frutto di un'incongruenza nelle argomentazioni, rispetto alle intenzioni di Spinoza: la sua metafisica andava in una direzione e la sua morale in quella opposta.

¹²⁷ Usiamo qui la parola *commiserazione* al posto di *pietà*, usata da Busellato (cfr. S. Busellato, *Schopenhauer lettore di Spinoza*, cit., pp. 68-69) e da N. Palanga nella versione del *Mondo come volontà e rappresentazione* a cura di G. Riconda, versione utilizzata in questo caso da Busellato nell'analisi di alcuni passi di Spinoza presenti nel *Mondo*, attenendoci invece alla traduzione dell'*Etica* di G. Durante, che abbiamo usato per i nostri studi e che ci sembra più affine al latino *commiseratio* di Spinoza, nonché meno compromettente dal punto di vista filosofico.

¹²⁸ B. Spinoza, *Etica*, cit., Libro III, proposizione XXVII, p. 289.

confronti di quella persona. C'è quindi un legame, creato dall'immaginazione, che permette a un singolo di percepire la tristezza e quindi il dolore di un altro. Dunque, per liberare noi stessi da quella stessa tristezza, ci prodighiamo al fine di far cessare la fonte della malvagità che genera la tristezza nel nostro prossimo e quindi in noi. Il dolore dell'altro è esattamente il nostro dolore.

È impossibile non notare qui un rapporto di diretta concordanza tra la metafisica del dolore schopenhaueriana, così come l'abbiamo descritta nel suo essere una dimensione che travalica il dolore corporeo individuale e che si scopre medesimo in tutti gli esseri, e l'idea spinoziana di commiserazione, quale risultato dell'influsso della tristezza altrui nei confronti del singolo. Esiste qui, nonostante la ritrosia di Schopenhauer, un palese precedente.¹²⁹

Ciò che ci proponiamo, è quindi un confronto più serrato tra i due, per sviluppare, intorno alla nostra analisi della volontà, un parallelo che ne dimostri sia i tratti veramente originali, sia invece quelli riconducibili a principi di natura apparentemente diversa.

Tuttavia, che cosa ci portiamo dietro da questa analisi della volontà? Il motivo per cui abbiamo studiato questo problema è cercare di seguire l'indicazione dello stesso Schopenhauer. Egli ci promette che, se saremo in grado di declinare la totalità della sua visione secondo il concetto di volontà, allora non solo comprenderemo la sua filosofia, ma anche quale sia il valore straordinario e innovativo del concetto stesso di volontà.¹³⁰

Quindi, per comprendere la volontà, quest'ultima andava applicata in ogni ambito, senza subordinarla a nient'altro. Il rispetto dovuto all'autore ci ha imposto di darne sempre la visione più favorevole, al fine di avere il quadro completo di ciò che egli intendeva trasmetterci e facendo così emergere tutta la genialità e la profondità, che certamente le opere di Schopenhauer emanano. Anche in questo non ci siamo discostati troppo dalla lettera dello stesso Schopenhauer:

¹²⁹ Si veda a P. Nilsson, *Pain Pity and Motivation: Spinoza, Hume and Schopenhauer*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 2014, 95, pp. 29-51.

¹³⁰ «Per aver apportato tanta luce nelle tenebre della vita umana, egli poteva dunque bene dire, come scrisse nella lettera a Freunstädt del 30 luglio 1856: "La mia filosofia produrrà nel mondo un effetto che nessun'altra ha avuto, né in epoca antica, né moderna. Questa fa la forza della verità e l'importanza del soggetto." [...] Ciò richiede un lento, lungo sceveramento storico, al di là delle mode e dei tramonti delle mode, perché anche per Schopenhauer, come per Nietzsche stesso, vale il detto di Zarathustra: "La giustizia ti seguirà tardi e zoppicando"» (S. Giametta, *I pazzi di Dio*, cit., p. 321).

È molto più facile dimostrare i falli e gli errori nell'opera di un grande spirito, che dare del valore di essa una chiara e completa spiegazione. Perché gli errori sono alcunché di singolo e finito, che si può perciò perfettamente abbracciare con lo sguardo. Invece lo stampo, che il genio imprime alle sue opere, è proprio questo, che la loro eccellenza ne è insondabile e inesauribile: perciò essi diventano successivamente i maestri, che non invecchiano, di molti secoli¹³¹

Quest'ultima sezione critica avrà un appoggio solido, già epurato da eventuali dubbi esegetici successivi a Schopenhauer. Ora lo sguardo torna indietro nel tempo di quasi due secoli, alle radici dell'idealismo trascendentale, per capire quanto delle posizioni che abbiamo analizzato reggano al confronto con due dei sistemi più antichi e importanti della tradizione post-cartesiana.¹³²

¹³¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 445.

¹³² «Cartesio è considerato a buon diritto il padre della filosofia moderna, anzitutto e in generale poiché ha avviato la ragione a reggersi sulle proprie gambe, con l'insegnare agli uomini a servirsi del proprio cervello, sino allora duplicemente sostituito dalla Bibbia e Aristotele; in particolare poi e in senso più ristretto, poiché è divenuto cosciente per la prima volta del problema dell'ideale e del reale» (A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p. 19); Cartesio è inoltre «l'iniziatore della filosofia soggettiva e pertanto padre della filosofia moderna» (A. Schopenhauer, *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, cit., § 7, p. 44). Ci sembra opportuno quindi riallacciarsi a quella tradizione filosofica, per capire le radici di un pensiero di cui, paradossalmente, abbiamo già discusso gli esiti.



Fig. 1. Caricatura di Schopenhauer col suo amato cane Atma, opera di Wilhelm Busch. Per gentile concessione dello Schopenhauer-Archiv, di cui è anche il logo.

CAPITOLO III

DEUS, SOSTANZA E HARMONIA PRÆSTABILITA:

LE ORIGINI DEL MONISMO

1. *Deus et Voluntas.*

Quanto sarebbe meglio chiamare le cose con i loro propri nomi piuttosto che usare questi misteriosi e disonesti giochi di parole!¹

Il materiale di studio, che possa indirizzare a un'indagine comparata di Schopenhauer con Spinoza e Leibniz, è alquanto esiguo. Se per Spinoza esistono pochi studi validi che mostrano il debito di Schopenhauer nei suoi confronti, per quanto riguarda Leibniz, il materiale è molto scarso, se non quasi assente.² La cosa non può che destare stupore. Schopenhauer si riferisce *costantemente* a questi due autori: ne abbiamo già dato prova, per esempio, nell'introduzione al problema della musica, sezione in cui non si è voluto volontariamente approfondire l'uso aforismatico che Schopenhauer, spesso e volentieri, fa di Leibniz. A più riprese, è facile notare come egli sia onestamente conscio che certe formulazioni teoretiche e definizioni puntuali hanno la loro più eminente espressione nelle parole di Leibniz, come nel caso dell'importante principio di ragione.³ Per quanto riguarda Spinoza, la mole del debito e i senso di vicinanza che Schopenhauer gli riconosce è ancora maggiore.⁴ Qual è però l'opinione generale che Schopenhauer ha nei loro confronti?

¹ Chiosa di Schopenhauer allo scolio della proposizione XXXV del Libro IV dell'*Etica*, in S. Busellato, *Schopenhauer lettore di Spinoza*, cit., p. 247.

² « È sorprendente constatare la scarsità nella bibliografia di Schopenhauer di studi che si siano preoccupati del loro rapporto. E i pochi per di più risultano fortemente datati» (ivi, cit., p. 14); «Chiunque abbia della familiarità sia con Schopenhauer che con Spinoza dovrebbe essere a conoscenza del fatto che questi due filosofi abbiano qualcosa di molto importante in comune, ovvero l'uniformità e il tratto monistico dei loro sistemi. Molto curiosamente, pochissimi autori contemporanei si sono ricordati di menzionare questo fenomeno, per non parlare del prendersi la briga di investigare a sufficienza per far emerge i problemi ad esso legati» (H. W. Brann, *Schopenhauer and Spinoza*, in "Journal of the History of Philosophy", 1972, 10, pp. 181).

³ «Leibniz è stato il primo a porre formalmente il principio di ragione come principio fondamentale di ogni conoscenza e scienza» (A. Schopenhauer, *Sulla quadruplica radice di ragion sufficiente*, cit., § 9, p. 56).

⁴ «Spinoza morì il 21 febbraio 1677; io sono nato il 22 febbraio 1788, dunque esattamente centoundici anni dopo la sua morte, cioè cento più un decimo di cento più un decimo di dieci, ovvero: se si aggiunge un'unità a ogni

Il debito che viene riconosciuto a Spinoza e Leibniz è in primo luogo quello di aver riformulato, sistematizzato e contestato la filosofia cartesiana. Per Schopenhauer, infatti, il problema dell'ideale in contrapposizione al reale viene alla luce della coscienza filosofica solo a partire da Cartesio. Tra Schopenhauer e Cartesio vi sono duecento anni di sviluppo del medesimo problema raffinato, capovolto e osservato da più parti.

Con il famoso *dubito, cogito, ergo sum* egli volle porre in rilievo l'unica certezza della coscienza subiettiva, in contrasto alla problematicità di tutto il resto, ed esprimere la grande verità che l'unica cosa realmente e incondizionatamente data è l'autocoscienza. A rigore il suo celebre principio equivale al mio punto di partenza: "il mondo è la mia rappresentazione". L'unica differenza sta nel fatto che egli pone in rilievo l'immediatezza del soggetto, ed io la mediatezza dell'oggetto. Le due proposizioni esprimono la medesima cosa da due lati, sono il rovescio l'una dell'altra.⁵

Per quanto riguarda Spinoza e Leibniz, le terminologie, gli orizzonti filosofici contemplati, nonché la dimensione del loro genio, si possono misurare solo a partire da quel punto di partenza comune per tutta la filosofia, che è il punto di partenza riconosciuto dallo stesso Schopenhauer come comun denominatore di tutti i più grandi pensatori dell'età moderna. Armonia prestabilita, sostanza, Dio: su questi tre concetti si svilupperanno le nostre ultime considerazioni, cercando di intrecciare tre grandi pensatori, ma mettendo sempre in risalto le considerazioni di Schopenhauer intorno ai risultati di Spinoza e Leibniz, tuttavia senza attingervi come se fossero oro colato.

Il problema in cui si trovano i maggiori ostacoli per intraprendere un confronto che mostri le affinità piuttosto che le differenze, è quello della natura ed esistenza di Dio. Su questo punto, come si è già visto, Schopenhauer è implacabile. L'errore cartesiano della prova ontologica ricade fatalmente sui suoi successori, i quali non possono che risolvere il problema dell'idealità del mondo alla stessa maniera del loro maestro.⁶ Dio è causa efficiente e ragione di conoscenza del mondo. I due ulteriori problemi, quello dell'armonia prestabilita e quello della sostanza, sono stati eletti in questo caso a concetti chiave al fine di mostrare quali sono

cifra del giorno della sua morte (restando in questo millennio) si ottiene la mia data di nascita. *It's very odd.*» (A. Schopenhauer, *Scritti postumi III*, cit., p. 321).

⁵ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., pp. 20-21.

⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, cit., § 8, pp. 48-55; cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., pp. 22- 41.

secondo Schopenhauer i punti di criticità maggiore del pensiero di Leibniz, per quanto riguarda l'armonia prestabilita, e Spinoza, per quanto riguarda il problema della sostanza.

Eppure, è proprio in luogo dei punti più salienti delle sue critiche, che Schopenhauer mostra il fianco a considerazioni di diversa natura. Per entrambi, il vero risultato delle loro elucubrazioni è stato quello di ingigantire e infine realizzare, in sistemi positivi e compiuti, l'errore della prova ontologica cartesiana. Conseguentemente, ritorna il confronto tra teismo e panteismo, quale terreno di scontro di due, apparenti, visioni del mondo agli antipodi.

Il primo confronto che va approfondito è quello con la *substantia* spinoziana, per la sua importanza nell'*Etica*, e con la volontà schopenhaueriana. Il problema della sostanza è per Schopenhauer la diretta conseguenza dell'assunzione da parte di Spinoza della terminologia cartesiana, e della descrizione dualistica della *res*.

Spinoza a sua volta prende le mosse immediatamente da Cartesio: egli mantenne da principio, presentandosi come cartesiano, il dualismo del maestro, e accettò di conseguenza una *substantia cogitans* e una *substantia extensa*, quella come soggetto e questa come oggetto della conoscenza. Più tardi invece, quando trovò la propria indipendenza, egli scoprì che entrambe costituivano una medesima sostanza, vista da differenti aspetti e concepita cioè da un lato come *substantia extensa*, dall'altro come *substantia cogitans*. Ciò significa propriamente che la differenza tra pensante ed esteso, tra spirito e materia, è infondata e quindi inammissibile; [...] dal fatto che la differenza fra spirito e materia, oppure tra rappresentante ed esteso, è infondata, non segue in alcun modo che sia altresì infondata la distinzione tra la nostra rappresentazione e una cosa oggettiva e reale esistente al di fuori della medesima, ciò che costituisce appunto il problema fondamentale impostato da Cartesio.⁷

Spinoza deve risolvere il rapporto tra la realtà oggettiva e il suo influsso sulla realtà mentale, così imposta l'idea di una sostanza, all'interno della quale racchiudere e contemplare in un solo concetto lo spirituale e il materiale. Tuttavia, il problema dell'idealità della rappresentazione, in contrapposizione a una realtà di per sé sussistente permane:⁸ spirituale e

⁷ Ivi, pp. 25-26.

⁸ Si veda a S. Giametta, *La filosofia di Spinoza e il duello con Schopenhauer e Nietzsche*, Einaudi, Torino, 2022, pp. 9-25. In questo breve saggio, Giametta contrasta la visione della storia della filosofia moderna, fondata sul contrasto tra ideale e reale, così come è stata dipinta da Schopenhauer e, al contrario, si dedica a mostrare come Spinoza abbia risolto il problema del mondo ideale in rapporto con quello materiale «Spinoza lo risolve, e lui solo. Soltanto in Spinoza, infatti, la natura ha la stessa autogenerazione (*causa sui*) e autonoma creatività di Dio» (ivi, pp. 23-24).

materiale stanno all'interno della rappresentazione nello stesso rapporto del soggetto con l'oggetto. L'unificazione della *res* in una *substantia* è un passo importante, perché permette a Spinoza di oltrepassare il problema del rapporto tra una realtà mentale identica a una realtà materiale ed estesa.⁹ Eppure, in nessun modo si è oltrepassato il dubbio cartesiano dell'esistenza reale delle cose indipendentemente da una soggettività che ne fa esperienza.

Il grande merito, nonostante tutto, che Schopenhauer riconosce a Spinoza, è in primo luogo legato all'impianto sistematico da cui quest'ultimo ricava il proprio mondo, partendo unicamente dal concetto di sostanza e ricavando da esso la sua sussistenza e a sua autonomia. Spinoza realizza un modello sistematico monistico, in cui l'ideale-spirituale interagisce organicamente con la dimensione fisico-materiale, unicamente in virtù della nozione di sostanza, senza che essa venga coadiuvata da altro che non sia legato al concetto stesso. È impossibile non vedere qui una diretta dipendenza fra la sostanza spinoziana e il rapporto tra i suoi attributi e il mondo della rappresentazione quale risultato dell'obiettivazione della volontà. Il dualismo spinoziano è in fondo replicato nella distinzione tra volontà e rappresentazione, non soltanto per quanto riguarda il lato ontologico, ma anche per quanto riguarda la teoria della conoscenza.

Il corpo, fonte di conoscenza della cosa in sé, può trovare un precedente nella filosofia spinoziana, nella trattazione dei modi, i quali tra loro, in quanto modi di attributi della sostanza, per Spinoza, non istituiscono alcun rapporto di causa-effetto.¹⁰ Nonostante questo, i modi della sostanza sono assolutamente parte di un tutto che armonicamente si sviluppa fino alle sue realtà più particolari, mantenendo così un'ideale coerenza in tutta l'articolazione del suo pensiero.¹¹ La differenza che fin da ora si può constatare risiede nella metodologia che sta alla base della costruzione dei due filosofi. Ci riferiamo all'immanenza del principio della volontà: l'indagine schopenhaueriana ricava il proprio principio dall'esperienza, la forza del suo concetto risiede proprio nell'essere un qualcosa di già esistente, una forza riconoscibile che agisce in questo mondo in maniera chiara e facilmente rintracciabile in ogni declinazione

⁹ «Spinoza, quindi, abolendo la distinzione tra la *substantia cogitans* e la *substantia extensa*, non ha ancora risolto questo problema, ma se mai ha nuovamente reso ammissibile l'influsso fisico» (ivi, p. 27).

¹⁰ Cfr. S. Busellato, *Schopenhauer Lettore di Spinoza*, cit., p. 47.

¹¹ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, cit., Libro I, definizione III; proposizione I; proposizione III; proposizione X, dimostrazione; proposizione XIII; proposizione XVI; Libro II, proposizione I, dimostrazione, scolio; proposizione II; proposizione IV, dimostrazione; pp. 5-113.

dello scibile umano. Cosa pensa, al contrario, Schopenhauer delle argomentazioni spinoziane che deducono dall'idea di sostanza la necessaria esistenza del mondo?

Spinoza che si vantava sempre di procedere *more geometrico*, seguì in realtà questo metodo molto meno di quanto egli stesso pensasse, tutto ciò che, in virtù di una comprensione intuitiva e immediata dell'essenza del mondo, gli era già noto con certezza definitiva, egli cerca di dimostrarlo per via logica e indipendentemente dalla sua cognizione anteriore; in realtà non raggiunge i risultati prefissi, di cui era già convinto, se non prendendo come punto di partenza dei concetti arbitrariamente creatisi da se stesso (*substantia, causa sui*, ecc.) e permettendosi nel corso della dimostrazione tutte quelle licenze a cui la natura dei concetti troppo estesi dà facile appiglio. Così tutto ciò che di vero e di buono si trova nella sua dottrina è affatto indipendente dalle dimostrazioni: proprio come in geometria.¹²

Si deve a una esposizione incapace di esprimere i suoi più intimi contenuti, la ragione degli errori che secondo Schopenhauer pervadono l'esposizione dell'Etica. Il razionalismo spinoziano è motivo di grande dissenso per Schopenhauer, il quale non esita a rinfacciarglielo a più riprese.¹³ L'intuizione della sostanza spinoziana si fa carico di un procedimento analitico tipico della geometria, che poco si accorda con l'indagine filosofica. La ragione spinoziana, che ottimisticamente deduce tutto l'universo, è forse il punto di discrepanza più critico: il procedere astratto della ragione è nell'Etica lo sviluppo concreto della natura, ne riproduce lo svolgimento, il suo essere comprensibile solo nella successione delle parti che consequenzialmente tengono insieme e sorreggono la totalità del disegno filosofico di Spinoza. Tuttavia, i risultati di questo disegno non soddisfano Schopenhauer, certamente per almeno due motivazioni: la prima, in parte già discussa, è che l'inadeguatezza di un tale sistema di argomentazioni, legate all'astratta deduzione dei concetti nel restituire il lato incomunicabile e mistico del pensiero spinoziano, conduce inevitabilmente all'emergere di omissioni e petizioni di principio e a balzi concettuali ingiustificati.

¹² A. Schopenhauer, *Supplementi al mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 13, p. 901.

¹³ «Ora, la fonte della filosofia di Spinoza è, appunto, un'intuizione del mondo a lui propria: ma la sua esposizione ha luogo in modo del tutto indipendente da essa, con una dimostrazione in base a concetti i cui risultati si accordano sempre con quell'intuizione, il che tuttavia si ottiene solo perché egli fa violenza alla dimostrazione con *petitiones principii*, con errate conclusioni, ecc., e poi presenta come risultati della dimostrazione ciò che in lui era già deciso da prima, egli certo senza di essa, così come le verità geometriche sono certe prima e indipendentemente da ogni dimostrazione, ossia vengono conosciute *a priori* tramite pura intuizione immediata» (A. Schopenhauer, *Scritti Postumi. I*, cit., § 428, p.375).

È il caso della trattazione di tutto il primo libro dell'*Etica*, chiamato *De Deo*, dove l'identificazione della sostanza con Dio appare come in diretta contraddizione col panteismo di fondo che muove Spinoza. Non solo, ma proprio in virtù di questa identificazione tra Dio e sostanza, Spinoza giustifica i risultati della sua etica. L'*Amor Dei intellectualis* e la beatitudine ad essa connessa, sono risultati mistici a cui Schopenhauer non concede il diritto di dottrine filosofiche giustificate, dato che vede nel Dio di Spinoza un travisamento del cuore della filosofia spinoziana stessa, relegando l'amore intellettuale per Dio come il culmine dell'egoismo metafisico.¹⁴ La seconda motivazione, direttamente legata alla prima, è l'ottimismo dello spinozismo; un ottimismo della ragione, del suo ruolo nella natura, ma soprattutto un ottimismo teologico, legato al rapporto che quel Dio, che è in ogni cosa, ha con l'universo in ogni sua parte. In ragione di un ottimismo inguaribile, il mondo si chiama Dio, e non può che esserci una identificazione dei due termini in uno solo. Tutto questo per Schopenhauer è inaccettabile.

La sua filosofia divenne così principalmente negativa, riducendosi a una semplice negazione delle due grandi antitesi cartesiane: egli estese infatti tale processo identificativo anche all'altro contrasto, posto da Cartesio, tra Dio e mondo. Quest'ultima identificazione peraltro rappresentava veramente un semplice metodo didattico, o una forma di esposizione. Sarebbe infatti stato troppo scandaloso dire senz'altro: «non è vero che un Dio abbia creato questo mondo, bensì esso esiste per propria pienezza di diritti»; egli preferì così un'espressione indiretta e disse: «il mondo stesso è Dio». [...] Questo modo di esprimersi serve al tempo stesso per dare alle sue dottrine l'apparenza di positività, mentre esse in fondo sono soltanto negative, tanto che il mondo rimane senza spiegazione.¹⁵

Il panteismo di Spinoza si fonda quindi sull'errore cartesiano della prova ontologica.

Il metodo di deduzione da un concetto dato di tutti i predicati contenuti *implicitamente* in quel medesimo concetto, ci fornisce certamente la possibilità di sviscerare la totalità dei giudizi analitici ad esso legati, fornendoci la definizione esaustiva di quel concetto. Tuttavia, tutto il processo di svolgimento spinoziano è falsato dal punto di partenza, visto che la premessa che sta alla base di tutta l'operazione di Spinoza è la definizione I del Libro I «Intendo per causa

¹⁴ Nell'edizione autografa di Schopenhauer dell'*Etica*, alla proposizione XX, scolio, del Libro V quando Spinoza parla dell'amore di Dio e del suo durevole affetto sul corpo, Schopenhauer annota che l'amore verso Dio è «cioè l'amore di ciascuno verso se stesso» (S. Busellato, *Schopenhauer lettore di Spinoza*, cit., p. 305).

¹⁵ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p. 106.

di sé ciò la cui essenza implica l'esistenza; ossia ciò la cui natura non si può concepire se non esistente»¹⁶

Il rapporto di Dio col mondo è il medesimo rapporto di un concetto con la sua definizione, sviluppata in una serie dedotta di giudizi analitici. Ma dell'esistenza di questo Dio non è stato provato alcunché, dunque Dio rimane per Schopenhauer solo il frutto di quei due peccati originali di qui sopra, ovvero l'ottimismo e la fede nel ruolo della ragione. Il Dio di Spinoza è un Dio impersonale, ma questa è una contraddizione in termini: Dio per definizione è personale. Il panteismo scopre il fianco alla critica principale di Schopenhauer, per cui sarebbe un *teismo nominale*:¹⁷ il panteismo è il frutto di un *non sequitur*, in quanto non è dato dall'esposizione e dalla spiegazione monistica del mondo che ad esso si debba riconoscere lo statuto di divinità. Quindi l'ordinamento divino del mondo va spiegato, in dottrine simili, in un altro modo, ovvero come il bisogno da parte dei suoi teorizzatori di far quadrare i conti con esigenze di diversa natura. Così Dio è causa efficiente e ragione di conoscenza del mondo, e in ogni parte dell'*Etica* ribadisce la confusione cartesiana che fa di una ragione per l'intelletto una prova dell'esistenza reale nel mondo esterno. A questo proposito Schopenhauer cita, a titolo esemplificativo, espressamente dal Libro I lo scolio della proposizione VIII, la proposizione XVI, nonché le proposizioni XXXVI, XVIII, e XXV.¹⁸ L'inammissibilità della coincidenza del concetto di ragione con quello di causa è per Schopenhauer denunciata dallo stesso Spinoza

La necessità di confondere causa e ragione di conoscenza diventa allora così stringente, che Spinoza non può mai dire *causa* o anche *ratio* soltanto, ma è costretto a dire ogni volta *ratio seu causa*, il che accade qui dunque, in una sola pagina, otto volte, per coprire l'imbroglio.¹⁹

Il concetto di *causa sui* è il risultato di questo "imbroglio" di Spinoza, oppure di un suo aver portato alle estreme conseguenze l'insegnamento di Cartesio. Dio non solo ora ha un reale rapporto col mondo, ma è il mondo. «Ciò che per Cartesio era ragione di conoscenza diventa ragione di realtà».²⁰ Solo che, oltre che ad essere il semplice frutto di una *contradictio in adjecto*, la sostanza intesa come *causa sui* è addirittura la dimostrazione, secondo i dettami

¹⁶ B. Spinoza, *Etica*, cit., Libro I, definizione I, p. 5.

¹⁷ A. Schopenhauer, *Sulla quadruplici radice di ragion sufficiente*, cit., § 8, pp. 48-49.

¹⁸ Ivi, pp. 49-50.

¹⁹ Ivi, p. 51.

²⁰ Ivi, p. 52.

cartesiani, che il mondo per esistere non necessiti di Dio, ma al contrario, è perfettamente plausibile immaginare un mondo che abbia in se stesso la propria ragione d'essere.

Si potrebbe vedere in Spinoza, come qualcuno in effetti ha fatto,²¹ le origini dell'ateismo, in quanto la nozione contraddittoria di un Dio impersonale, *causa sui*, fa decadere tutte le qualità essenziali che stanno alla base della personalità divina. Il cortocircuito che si genera conseguentemente è che il concetto stesso di Dio perde di significato, visto che, senza quelle qualità che rendono possibile parlare di una personalità, si è dissolto anche Dio. Quest'ottimismo di fondo, constatato in più parti, è quello che Schopenhauer definirebbe il *resto*²² della filosofia di Spinoza

Spinoza esalta ovunque espressamente e con insistenza la *laetitia*, considerandola condizione e segno distintivo di ogni azione degna di lode, mentre rifiuta incondizionatamente ogni *tristitia*, nonostante che il suo Antico Testamento gli dica: “la tristezza è migliore del riso, poiché attraverso la tristezza il cuore viene migliorato”. [...] Tutto ciò è da lui compiuto per amore di coerenza: questo mondo infatti è un Dio, ha il suo fine in se stesso, e deve quindi rallegrarsi, e vantarsi della sua esistenza: così *saute Marquis! Semper allegri, numquam tristi!* Il panteismo è essenzialmente e necessariamente ottimistico.²³

La citazione dell'Antico Testamento non è causale: tutte le critiche che Schopenhauer muove a Spinoza sono sempre accompagnate da un non sempre velato riferimento alle origini

²¹ Si veda a B. Bianco, *Kant e il «Panteismustreit»*, in “Rivista di filosofia Neo-Scolastica”, 68, 1976, pp. 461-476. Il saggio si occupa di commentare un saggio pubblicato nel 1786 da Kant intitolato *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?* (Adelphi, Milano, 1996). Al suo interno Kant interviene sull'importante disputa che aveva investito il dibattito filosofico del tempo ovvero: il panteismo, o spinozismo, è ateismo? Tutto il saggio si occupa anche di mostrare le origini di questa disputa, origini che vanno rintracciate nel dibattito tra Jacobi e Mendelssohn intorno allo spirito dello spinozismo, per l'appunto. A tal proposito, si veda anche V. Verra, *F. H. Jacobi: dall'illuminismo all'idealismo*, in “Edizioni di filosofia”, Torino, 28, 1963, pp. 103-135.

²² «Nei libri d'aritmetica si è soliti provare la giustezza della soluzione di un problema quando i calcoli tornano, quando cioè non rimane alcun resto. La situazione è analogo per quanto riguarda la soluzione dell'enigma del mondo. Tutti i sistemi sono calcoli che non tornano: essi lasciano un resto, oppure anche, se si preferisce un paragone chimico, un precipitato insolubile» (A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p. 103).

²³ Ivi, p. 108.

ebraiche di quest'ultimo, alternando le sue critiche all'ottimismo religioso della tradizione giudaico-cristiana con veri e propri attacchi dalla chiara tendenza antisemita.²⁴

Spinoza viene comunque riconosciuto da Schopenhauer come un antagonista e un aperto critico del teismo. Addirittura, Spinoza ha per Schopenhauer un chiaro intento e un obiettivo nel voler «sbarrare la strada al teismo, la cui arma più potente [...] egli l'aveva molto giustamente riconosciuta nella prova fisico-teologica».²⁵ Esiste in questo senso per Schopenhauer, un legame storiografico che conduce da Spinoza a Kant ed infine a lui stesso: «A Kant soltanto, tuttavia, sarebbe stato concesso di confutare davvero tale prova e a me di dare la corretta interpretazione dei fatti, sui quali essa si fonda, soddisfacendo così all'*est enim, verum index sui et falsi*». Ma, anche nel caso della prova fisico-teologica, Schopenhauer non può che constatare come l'antagonismo spinoziano al teismo non lo conduca ad altro se non il negare qualsiasi ordine finalistico della natura, andando incontro, secondo Schopenhauer, a una chiara contraddizione con l'esperienza. «Spinoza, per parte sua, non seppe cavarsela in altro modo, se non col disperato espediente di negare la teologia in se stessa, ossia la finalità delle opere della natura, una tesi questa la cui mostruosità salta agli occhi di chiunque abbia conosciuto anche solo un poco la natura organica».²⁶

Eppure questo non significa eliminare l'accusa da parte di Schopenhauer per cui Spinoza avrebbe elaborato un teismo nominale. Al contrario, Schopenhauer arriva addirittura a dire che il motivo per cui Spinoza identifica la sostanza con Dio sarebbe perché egli rimane figlio del suo tempo: impossibilitato per formazione e per paura dello scandalo che le sue dottrine avrebbero creato, egli non giunge alle dirette conseguenze del suo panteismo.²⁷

²⁴ «[Spinoza] parla proprio, come lo sa fare un ebreo, secondo i capitoli 1 e 9 della Genesi, tanto che noi, abituati a dottrine più pure e più degne, siamo sopraffatti dal *foetor judaicus*» (ivi, p. 110). Non solo, ma tutta la sua copia personale dell'*Etica* è continuamente chiosata con commenti sarcastici che indicano nell'origine ebraica di Spinoza il motivo dei suoi errori più grossolani. Cfr. S. Busellato, *Schopenhauer lettore di Spinoza*, cit., Libro IV, capitolo XXVII, p. 287.

²⁵ A. Schopenhauer, *Supplementi al mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 26, p. 1180.

²⁶ Ivi, § 26, p. 1182.

²⁷ «L'epoca di Spinoza influì negativamente non solo sulla sua opera, ma anche sulla sua cultura. [...] Il teismo era così saldamente radicato, che Spinoza non poté evitare di mantenere il nome *Deus*, e poiché vi connetteva un concetto del tutto diverso, confuse e intorbì tutto il suo sistema» (A. Schopenhauer, *Scritti postumi I*, cit., § 490, pp. 439 - 440).

In questa critica all'uso spinoziano del termine *Deus*, per indicare qualcosa di radicalmente altro, ovvero il mondo, è un tema molto stringente per Schopenhauer, in quanto, su un piano teoretico, visto che la sostanza rimane un terreno d'incontro tra i due, egli si vuole smarcare da Spinoza, dimostrando la propria originalità filosofica, tuttavia il rimprovero che Schopenhauer fa al Deus di Spinoza si allarga, e diviene un rimprovero metodologico, visto che Spinoza cambia e modifica sistematicamente il nome ai concetti di cui fa uso:

In generale, Spinoza ha il vizio di servirsi a bella posta di certe parole per indicare concetti che sono universalmente espressi in altri nomi, e per contro di togliere loro il significato che hanno normalmente: così chiama "Dio" ciò che viene sempre detto "mondo", il "diritto" ciò che viene sempre chiamato "la forza" e "la volontà" ciò che viene sempre detto il "giudizio".²⁸

Tale passo proviene dalle chiose di lettura presenti nella propria copia dell'*Etica* dove, a commento dello scolio della proposizione XLVIII del Libro II, scrive:

È un vizio insito in Spinoza quello di abusare di termini per indicare nozioni che tutto il mondo designa con altre parole, così chiama Dio ciò il cui vero nome è Mondo, chiama Diritto, ciò il cui vero nome è Potere, chiama Volontà, ciò il cui vero nome è Giudizio" Il richiamo e la critica al problema della volontà così come è stato pensato da Spinoza ha l'intento di non riconoscere alcun debito terminologico a Spinoza, al fine salvaguardare l'originalità dell'uso che Schopenhauer ha fatto de medesimo termine.²⁹

Ad affiancare la critica terminologica *Deus*, c'è anche quella al concetto di *voluntas*.

Si può notare come il rimprovero dell'aver usato impropriamente un termine così importante da parte di Spinoza, non sia però replicato e usato ai fini dell'autocritica da Schopenhauer stesso il quale ha bensì variato e allargato agli estremi e oltre i confini del significato a lui proprio il termine volontà. Infatti, il termine abituale di volontà è proprio legato a quello del giudizio, cosa che però non ha fermato Schopenhauer dall'ergere tale concetto a vero fondamento del suo sistema, svincolandolo dal senso comune che il termine designa.³⁰ Sono innumerevoli le pagine dell'*Etica* in cui Schopenhauer mostra la propria disapprovazione intorno al tema della volontà così come viene descritto da Spinoza.³¹

²⁸ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., pp. 31-32.

²⁹ S. Busellato, *Schopenhauer lettore di Spinoza*, cit., p. 171.

³⁰ In realtà, Schopenhauer sia ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* (cit., Libro II, § 22, pp. 137-138), sia nei suoi manoscritti privati, parla a lungo della risignificazione del termine *Wille*, egli infatti dice: «Ho ampliato di molto l'estensione del concetto di *volontà*, sicchè esso abbraccia apparenze che non venivano mai ricondotte a

Secondo Schopenhauer, la ragione dell'errata svalutazione di Spinoza del problema della volontà è legata nella fedeltà di quest'ultimo a Cartesio,³² il quale avrebbe relegato la volontà a mero atto del pensiero nella sfera della facoltà deliberativa. Errore che Schopenhauer commenta nelle sue opere pubblicate come vera e propria spiegazione storiografica che dia ragione di quella che per lui è la più grande delle assurdità tant'è che trattando del giudizio del porre il fondamento dell'umano nel razionale, Schopenhauer scrive:

A partire da Descartes, anzi dagli scolastici, l'essenza dell'anima è fatta consistere principalmente nel *conoscere*, anzi addirittura solo nel *pensiero astratto*, che come tale non necessita d'immagini, quindi neanche del mondo corporeo, come invece il conoscere intuitivo, che appartiene *all'anima sensitiva*, dunque al corpo, non all'anima. La volontà è stata persino considerata un atto di pensiero e identificata con il giudizio, come in Descartes e Spinoza.³³

Eppure questa critica sembra essere più un travisamento del vero rapporto che intercorre tra Cartesio e Spinoza, piuttosto che una puntuale analisi del loro pensiero. Possiamo anzitutto osservare che in Cartesio la volontà non si identifica col giudizio, in quanto il giudizio emerge dal rapporto della volontà con la facoltà di percezione, perciò al massimo la volontà concorre a formulare un giudizio ma non è essa stessa identica al giudizio. La volontà è quell'attività

esso. [...] Io dico però che ogni movimento, forma, tendenza, essere, tutto ciò è apparenza, obbiettività della volontà [...] se non si fosse rimasti fermi a quel significato unilaterale del concetto di *volontà* non si sarebbe stati costretti a una spiegazione teleologica della natura» (A. Schopenhauer, *Scritti postumi I*, cit., § 529, p. 475). Ciò non toglie che Schopenhauer non conceda per nulla una tale necessità di contorsione semantica al *Deus* spinoziano.

³¹ «Ogni volta che Schopenhauer incontra nelle pagine dell'*Etica* il tema della volontà, sottolinea la parola e appunta commenti sarcastici, come è il caso dello scolio alla proposizione XVII della prima parte, dove Spinoza sostiene che “alla natura di Dio non appartengono né intelletto né volontà” a chiusa dell'argomentazione dell'olandese, egli annota: “Perciò la filosofia consiste in ciò, nel dare alle cose nomi che non convengono loro”. Oppure, quando Spinoza afferma che la volontà pertiene alla natura naturata, non alla natura naturante, Schopenhauer appone un punto esclamativo di disapprovazione; E leggendo la dimostrazione alla proposizione XXXII della prima parte, che definisce la volontà “soltanto un certo modo di pensare come l'intelletto”, il tedesco ripete “Falso”. Sono addirittura quattro i punti esclamativi e doppia la sottolineatura con cui Schopenhauer rifiuta il corollario della proposizione XLIX della seconda parte, quando Spinoza afferma che “La volontà e l'intelletto sono un'unica e identica cosa” e al termine dello scolio, egli ribadisce l'idea contraria: “L'intelletto e la volontà non sono la stessa cosa”» (S. Busellato, *Schopenhauer lettore di Spinoza*, cit., pp. 54-55).

³² Cfr. A. Schopenhauer, *Scritti postumi I*, cit., § 493, p. 441.

³³ A. Schopenhauer, *Scritti postumi III*, cit., § 44, p. 123.

che fornisce alla *simplex apprehensio* della sensazione la spinta motrice che permette l'elaborazione del giudizio, formando e ordinando la moltitudine degli stimoli percettivi che in quanto tali sono disorganizzati e irrelati; detto ciò, è certamente imputabile a Cartesio una predominanza del pensiero sopra la volontà, attraverso cui Cartesio «completa così il processo di riduzionismo intellettualista dell'uomo già avviato con la separazione del pensiero dalla corporeità, e la trasformazione del sentire in un pensare di sentire».³⁴ Spinoza, al contrario, non conferisce alcuna responsabilità della volontà nella formazione del giudizio³⁵ e, al contrario di Cartesio, ritiene impossibile concepire il rapporto tra anima e corpo se non secondo un'unità originaria, senza la quale non sarebbe possibile nessuna conoscenza.³⁶

Il giudizio, al contrario, si formula e conosce l'errore solo in virtù dell'essersi uniformato da parte di quest'ultimo ad idee più o meno adeguate, senza che in esso vi sia alcun intervento della volontà. Addirittura, Schopenhauer si dimentica nelle sue opere di far notare come la volontà sia un modo immediato e infinito della sostanza, omissione che non pare casuale visto che tutto ciò andrebbe in assoluto contrasto con quanto egli ha criticato della filosofia spinoziana. Constatiamo però il fatto che, da come si evince dalle critiche schopenhaueriane, il problema cartesiano dell'ideale e del reale non è risolto in Spinoza.

Per Schopenhauer, Spinoza non trova nel processo dei suoi ragionamenti un reale accesso al mondo come cosa in sé. Il problema della sostanza rimane ancorato al dubbio cartesiano e alla sua incapacità di dimostrare che, oltre al pensiero e all'estensione, esista un riferimento che, in quanto tale, deve rimanere inconoscibile. Detto ciò, è interessante notare come le tanto criticate qualità della sostanza spinoziana siano tutte presenti all'interno del *Wille* di

³⁴ L. Urbani Ulivi, *Saggio introduttivo*, in R. Cartesio, *Meditazioni Metafisiche*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano, 2001, p. 70.

³⁵ Cfr. M. Scandella, *La determinazione dell'esistenza: Nietzsche e Spinoza*, Alma Mater Studiorum, 2013, p. 113, [dottorato di ricerca].

³⁶ «[Spinoza] riteneva che solo grazie a quel corpo che ora si mutava per sempre in un cadavere avesse avuto la possibilità di accedere alla dimensione dell'eternità. Anche per questo trovava molto fastidiosi i filosofi che consideravano la morte come l'apice dell'interesse filosofico. Per non parlare di quelli che attribuivano alla mente una radicale indipendenza dalla costituzione corporea, o di quelli che pensavano che il corpo fosse d'impaccio all'esercizio delle capacità della mente: nessuno di questi aveva capito che mente e corpo sono una stessa cosa, né si era soffermato a riflettere sulle straordinarie e in larga parte sconosciute capacità di un corpo così complesso come quello umano» (E. Scribano, *Spinoza muore*, in "Rivista di storia della filosofia", 1, 2012, p.110).

Schopenhauer. Di conseguenza la volontà, che è la cosa in sé, recupera le caratteristiche fondamentali della sostanza, rendendo onore all'intuizione spinoziana del suo monismo, traslato dal semplice rapporto di una realtà, che dopo Kant non può che essere definita fenomeno, nell'ambito della cosa in sé. La critica di Schopenhauer è complessa: l'impostazione e la problematica di fondo che muovono l'*Etica* sono il frutto di una visione erronea per cui tutti i punti di accesso che Spinoza elabora per comprendere il suo *ens realissimum*, sono fallaci e contraddittori. Al contrario, l'intuizione di che cosa vi sia dietro al mondo dei fenomeni è per Schopenhauer esattamente quello che Spinoza ha indicato nella sua sostanza. Lo testimoniano diversi passi sia delle sue opere pubblicate, sia dei suoi manoscritti privati. Ad esempio in *Parerga e Paralipomena* viene espressa esattamente l'idea per cui in Spinoza è già presente *in nuce* il problema kantiano della distinzione tra apparenza e cosa in sé.

D'altro canto, però, Spinoza mette in luce un indiscutibile "idealismo trascendentale", cioè una conoscenza, seppure generica, delle verità esposte chiaramente da Locke e soprattutto da Kant, una reale distinzione dell'apparenza, della cosa in sé e il riconoscimento che soltanto la prima è a noi accessibile.³⁷

Qui Schopenhauer si riferisce alla trattazione del secondo libro dell'*Etica*, intitolato *De mente*, e in generale alla natura del corpo e alla relazione che le rappresentazioni mentali hanno con le forme estese ed esistenti al di fuori dell'immaginazione. Per cui, come dice Schopenhauer «la linea di separazione di Spinoza è caduta completamente nel lato ideale ed egli è rimasto nel mondo *rappresentato*, considerando quest'ultimo contrassegnato dalla forma che gli è propria dell'estensione, come il reale, cioè come esistente in sé».³⁸ Ciononostante, è palese in Spinoza la distinzione tra corpo e rappresentazione dello stesso, così come quella tra idea immaginata ed ente realmente esistente, come mostra nella proposizione XVI al corollario II: «Segue in secondo luogo che le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni: il che ho spiegato con molti esempi nell'appendice della prima parte».³⁹ A questo corollario Schopenhauer chiosa «Noi non conosciamo la cosa in sé ma solamente la sua apparenza» e

³⁷ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p. 29.

³⁸ Ivi, p. 30.

³⁹ B. Spinoza, *Etica*, cit., Libro II, proposizione XVI, corollario II, p. 151.

sottolinea il passo rimandandolo a Locke e Kant.⁴⁰ Quindi per Schopenhauer la sostanza è la medesima cosa in sé che lui ha indicato poi come volontà.

L'identificazione tra sostanza e volontà è portata alla luce dallo stesso Schopenhauer, in *Sulla volontà della natura*, in cui viene detto che la *natura naturans* di Spinoza è il *nexus metaphysicus* che spiega i fenomeni della natura, indicando quindi, alla base del concetto stesso di volontà, quello di sostanza intesa come natura naturante.

Oltre al collegamento esterno, fondante il *nexus physicus* tra i fenomeni di questo mondo, ce ne dovesse essere ancora un altro, passante per l'essenza in sé di tutte le cose, per così dire un collegamento sotterraneo, in virtù del quale partendo da un punto del fenomeno, si potesse immediatamente agire su ogni altro, per il tramite di un *nexus metaphysicus* [...] che, al modo che noi agiamo causalmente come natura naturata, fossimo ben'anche capaci di agire come *natura naturans*, facendo valere per un momento il microcosmo come macrocosmo⁴¹

La volontà è, per stessa ammissione di Schopenhauer, *natura naturans*, una forza assolutamente pervasiva che è in tutto ed è tutto e la cui dignità di esistenza risiede solo in se stessa. Nella distinzione tra *natura naturans* e *natura naturata* noi non ritroviamo la distinzione tra volontà e rappresentazione, o meglio, non direttamente: come sottolinea Schopenhauer, la natura naturata è l'idea,⁴² ovvero il processo di obiettivazione della volontà, attraverso le forme intuitive, che Schopenhauer chiama idee platoniche. Di conseguenza la *natura naturans* è la volontà intesa come il tutto, mentre la volontà intesa come *natura naturata* è l'obiettivazione della volontà, e perciò rappresentazione. Ne ricaviamo che, per Schopenhauer, Spinoza ha intuito, nei modi d'essere e nei modi della conoscenza, la realtà così com'è. Lo ribadisce nei suoi appunti, dove il binomio estensione e intelletto replica l'identità tra volontà, rappresentazione e *natura naturans*, *natura naturata*.

L'extensio (sive esse formale) ut attributum Dei di Spinoza è la volontà, e *la cogitatio (sive esse objectivum) ut attributum Dei* è la rappresentazione: ma dal momento che quest'ultima è solo l'obiettività della volontà, ossia la volontà stessa come rappresentazione, *extensio et cogitatio* sono *una eademque substantia quae jam sub hoc*,

⁴⁰ S. Busellato, *Schopenhauer lettore di Spinoza*, cit., p. 147

⁴¹ A. Schopenhauer, *Sulla volontà della natura*, cit., cap. IV, pp. 187-188.

⁴² H. Brann, *Schopenhauer and Spinoza*, cit., p. 189.

jam sub illo attributo comprehenditur. Vedi *Etica*, parte seconda prop. VII, *schol.* Anche la *natura naturans* è la volontà, e la *natura naturata* la rappresentazione.⁴³

È impossibile non cogliere nella cognizione intuitiva spinoziana il processo di obiettivazione, così com'è stato descritto da Schopenhauer, sia nel rapporto mente corpo, sia nella diversificazione graduale delle varie manifestazioni della volontà, le quali ricalcano con coerenza l'idea spinoziana degli infiniti attributi e modi della sostanza.

È opportuno in questo frangente riprendere le critiche di Schopenhauer intorno al rapporto tra essenza ed esistenza alla luce del rinnovato legame tra volontà e sostanza che abbiamo fin qui esposto. In particolare, le definizioni del primo libro dell'*Etica* non appaiono più così distanti da alcune posizioni cardine della filosofia di Schopenhauer. Ci riferiamo al problema dell'idealità del tempo e della percezione dell'eternità.⁴⁴

Probabilmente il tema dell'eternità è il luogo in cui Schopenhauer avverte una vicinanza quasi totale con la filosofia di Spinoza. Il problema della morte quale illusione causata dal *principium individuationis*, da cui la volontà nella sua vera essenza resta intoccata, viene descritta da Schopenhauer nei seguenti termini, riferendosi esplicitamente a Spinoza

Tutti noi siamo profondamente convinti, in fondo al cuore, che la morte non può distruggerci: [...] tale convinzione è strettamente legata alla coscienza della nostra originarietà ed eternità: perciò Spinoza la formula così: *sentimus, experimurque nos aeternos esse*. Infatti, un uomo ragionevole può credersi imperituro, solo in quanto si considera privo di inizio, eterno o, per meglio dire, privo di tempo.⁴⁵

Il passo di Spinoza qui citato è tratto allo scolio della proposizione XXIII del Libro V: «eppure noi sentiamo ed sperimentiamo di essere eterni».⁴⁶ Tuttavia, piuttosto che essere una semplice citazione di un passaggio conclusivo dell'*Etica*, lo scolio della proposizione XXIII richiama esplicitamente alle definizioni, tanto denigrate da Schopenhauer, del Libro I. Ci riferiamo, in particolare, alla definizione VIII e alla sua spiegazione, che si accordano puntualmente alla sua dottrina dell'indistruttibilità della volontà: «Intendo per eternità l'esistenza stessa, in quanto è concepita come conseguenza necessaria della sola definizione di una cosa eterna». Inoltre, la spiegazione recita: «una tale esistenza, infatti, è concepita come una verità eterna alla stessa maniera dell'essenza della cosa, e perciò non si può spiegare per

⁴³ A. Schopenhauer, *Scritti postumi I*, cit., § 491, p. 440.

⁴⁴ Cfr. H. Brann, *Schopenhauer and Spinoza*, cit., p. 190.

⁴⁵ A. Schopenhauer, *Supplementi al mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 41, p.1372.

⁴⁶ B. Spinoza, *Etica*, cit., Libro V, proposizione XXIII, scolio, p. 619.

mezzo della durata o del tempo, anche se la durata sia concepita senza principio e senza fine». ⁴⁷ Sempre nei *Supplementi*, Schopenhauer ribadisce il medesimo concetto quasi alla stregua di una citazione: «Se invece riteniamo di essere venuti dal nulla, dobbiamo anche pensare che ritorneremo al nulla: e questo perché sostenere che è trascorsa un'eternità prima che noi esistessimo, ma che dopo ne inizierà un'altra durante la quale non cesseremo mai di esistere, è un pensiero mostruoso». ⁴⁸

In *Parerga e Paralipomena* viene ricondotta a Spinoza l'intuizione kantiana dell'idealità del tempo, e dunque della sua legittima appartenenza alle forme *a priori* della sensibilità: «un presentimento della teoria kantiana dell'idealità si trova in varie sentenze di antichi filosofi; a questo proposito ho detto già il necessario altrove. Spinoza addirittura: *tempus non est affectio rerum, sed tantum merus modus cogitandi*. Propriamente la coscienza dell'idealità del tempo sta perfino alla base del concetto, da sempre esistito, di eternità». ⁴⁹

Schopenhauer stesso riconosce il debito che la filosofia trascendentale ha nei confronti di Spinoza; non solo, ma la considerazione del tempo quale modo della sostanza pensante, e la prospettiva che considera la sostanza in quanto tale *sub specie aeternitatis*, sono considerazioni che si accordano perfettamente col determinismo ⁵⁰ di fondo che caratterizza entrambi i sistemi dei due filosofi. Non solo, ma per quanto riguarda il determinismo della scelta morale e la necessaria inclinazione della volontà ad agire, Schopenhauer cita esplicitamente tra i suoi predecessori proprio Spinoza, richiamando il lettore allo studio del passo XXXII del primo libro e il suo secondo corollario, nonché lo scolio della proposizione XLIX e lo scolio della proposizione II, rispettivamente del secondo e del terzo libro dell'*Etica*. ⁵¹ Così, non stupisce che sia la sostanza ⁵² sia la volontà siano principi totalmente e

⁴⁷ Ivi, Libro I, definizione VIII, spiegazione, p. 7.

⁴⁸ A. Schopenhauer, *Supplementi al mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 41, p. 1373.

⁴⁹ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, cit., pp. 57-58.

⁵⁰ Cfr. H. Brann, *Schopenhauer and Spinoza*, cit., p. 192.

⁵¹ A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, cit., p. 123.

⁵² «V'è al fondo di esse, dietro al velo che questo continuo prodursi e disfarsi, apparire e sparire delle singole cose pone sui nostri occhi, appunto il seno eterno, l'eterna matrice della natura, da cui esse continuano a scaturire, in cui sono continuamente riassorbite. V'è l'ordine eterno, le leggi eterne che determinano il prodursi, il perire, l'avvicinarsi delle singole cose. Questa eterna matrice, germe o nocciolo profondo di tutto ciò che è, o legge eterna del prodursi di tutto, è (e non le cose singole pereunti) ciò che per Spinoza costituisce l'Essere. Non si tratta d'alcunché di diverso dalla natura; ma è la stessa natura in quanto attivamente autocreante, autocreantesi; non diversa dalla natura, come la forza della pianta non è fuori e diversa dalla pianta. Eterno ordine delle cose,

spontaneamente liberi, produttori infiniti di vita: in altre parole la volontà, proprio come la sostanza, è *causa sui*. Tuttavia Schopenhauer riconfigura la *causa sui* non come un concetto dedotto dalla definizione di ciò che esiste, ma da meri dati empirici: egli sfrutta il concetto di *causa sui* per mostrare l'impossibilità da parte del ragionamento filosofico di giustificare razionalmente ciò che esiste. La libera esistenza delle cose è vista come «l'unica prova immanente» dell'eternità della volontà.

Se un giorno potessimo cessare di esistere, allora già adesso non esisteremmo. Infatti, l'infinità del tempo trascorso, che ha esaurito tutti i suoi possibili eventi, garantisce che ciò che *esiste, esiste necessariamente*. Quindi ognuno di noi deve concepire se stesso come un'essenza necessaria, ossia tale che, dalla sua vera ed esauriente definizione, se solo la si avesse, sarebbe deducibile l'esistenza. In questo ragionamento si trova, in effetti, l'unica prova immanente — che resta cioè nell'ambito dei dati empirici — dell'immortalità della nostra essenza autentica.⁵³

La *causa sui* è quindi rivalutata non secondo il concetto tradizionale di ragione sufficiente, ma, al contrario, unicamente come caratteristica propria dell'ente se pensato al di fuori del principio di individuazione, ovvero come l'obbiettività della volontà. Schopenhauer ci tiene a ricordare nei propri appunti che l'esperienza non può garantire la comprensione del motivo per cui qualche cosa esiste, in quanto la determinazione della materia è condizionata unicamente nello spazio e nel tempo, senza che ci si possa domandare *perché* sia venuto ad essere qualche cosa e non altro. La *causa sui* è per Schopenhauer, più che un concetto accettato, un'aporia irrisolta del ragionamento.⁵⁴

leggi eterne di esse, che sono nelle cose, sono le cose, pur essendo distinte da esse in quanto singole e passeggero; sono l'attività che le suscita e le tiene in essere e che in esse si circoscrive, si realizza, totalmente si versa. A questa matrice eterna della natura, che è la natura stessa in quanto autocreantesi, l'ordine o legge eterna della produzione del tutto, Spinoza dà il nome di Sostanza» (G. Rensi, *Spinoza*, a cura di A. Montano, Guerini, 1999, pp. 4-5).

⁵³ A. Schopenhauer, *Supplementi al mondo come volontà e rappresentazione*, § 41, p. 1376.

⁵⁴ «Non vi è cosa al mondo che abbia una *causa del perché* c'è perché come cosa è in sé priva di fondamento e apparenza della volontà, che è libera; ma ha una causa del perché è *qui* e del perché è *ora*: solo la posizione nel tempo e nello spazio viene dunque determinata dalla causa, non l'esserci in generale. La causa non riguarda neanche la cosa in sé, che è fuori di spazio e tempo, volontà cioè, ma solo l'apparenza, ossia la conoscenza o obbiettività della volontà, la cui forma è spazio e tempo, ma anche in apparenza pienamente adeguata della volontà è al di fuori di questa forma, ed è l'idea platonica; nemmeno essa ha un *perché* e per questo nemmeno l'arte, che è la conoscenza che *non* procede secondo il principio di ragione sufficiente. Ciò che si è detto della *cosa*, che è

Il senso che si può estrapolare dalle parole di Schopenhauer, rispetto al suo rapporto con la filosofia spinoziana è che c'è uno iato tra ciò che Spinoza intuiva esistesse e gli strumenti filosofici che aveva a disposizione per dimostrarlo. In altre parole, Spinoza non è giustificato a parlare di quel che parla, ma tutta la coerenza e i risultati più importanti dell'*Etica* riposano sull'assoluta certezza del principio che cercavano di esprimere.

Quindi è vero che sostanza spinoziana e volontà schopenhaueriana sono la stessa cosa.⁵⁵

In questo modo non si può che vedere nella volontà una *causa sui*: «In fondo *deus* o la sostanza sono comunque potenza increata, causa sui, attiva, eterna e infinita creatività. Dio non è amore, che è un bisogno e Dio non ha bisogni, è libertà che diventa necessità, nel senso che non è determinato ad agire se non dalla necessità della propria natura».⁵⁶ Quella medesima contraddizione in termini, che prima avevamo visto denigrata da Schopenhauer, ora in una prospettiva ribaltata è applicata al principio fondamentale che regge tutto il sistema del *Mondo come volontà e rappresentazione*.

La distinzione tra *natura naturans* e *natura naturata* non implica alcun teismo: la si riscontra infatti in Spinoza e nella maggior parte dei sistemi panteistici. Il teismo presuppone un Dio intelligente, le cui rappresentazioni non coincidono con l'esistenza delle cose del mondo (altrimenti sarei Dio, poiché il mondo è una mia rappresentazione: io sono il soggetto di cui ogni oggetto è rappresentazione); deve inoltre trattarsi di un Dio volente, che abbia creato il mondo a partire da una volontà cosciente di sé, dato che ogni ipotetica causa del mondo, per quanto distinta da esso, non è per ciò stesso ancora un Dio. Se dal concetto di Dio si astraggono i connotati della conoscenza e della volontà, che gli sono propri, si commette un semplice abuso nei confronti di una parola, come fece

l'apparenza della volontà nei gradi più deboli, vale anche per l'*azione*, che è lo sviluppo dell'apparenza della volontà nei gradi superiori, dove è immediatamente accompagnata dal conoscere: quel che nella *cosa* è *causa*, nell'*azione* è *motivo*; anche quest'ultimo non contiene affatto una necessità che l'azione in generale avvenga, ma solo che avvenga *ora e qui*» (A. Schopenhauer, *Scritti postumi I*, cit., § 479, p. 432).

⁵⁵ «Le dottrine alla base dei due filosofi sono effettivamente così differenti come potrebbe sembrare? Non è forse che i punti in comune e di unità sono più forti e profondi di ciò che li separa? Anche se non volessimo spingerci in là come fa Ernst Clemens dicendo: "Il sistema di Schopenhauer non è altro che uno spinozismo trasfigurato", questa affermazione sarebbe comunque molto vera. La teoria dell'unione metafisica di anima e corpo, che è uno dei cardini della filosofia di Spinoza, è in essenziale accordo con la concezione schopenhaueriana di una misteriosa volontà multiforme che – come si dimentica troppo spesso – non è altro che la cosa in sé kantiana» (H. Brann, *Schopenhauer and Spinoza*, cit., p. 189).

⁵⁶ S. Giametta, *La filosofia di Spinoza e il duello con Schopenhauer e Nietzsche*, cit., pp. 24-25.

Spinoza; e per timore degli uomini o per superstizione si vuole salvare la parola, giacché non si può salvare il concetto, e nel parlare pertanto di Dio si intende il mondo.⁵⁷

Ma se la volontà è sostanza, allora la volontà è anche Dio? Indipendentemente dalle obiezioni di Schopenhauer, che manteniamo come obiezioni reali che non possono essere lasciate cadere, per quanto riguarda la sostanza, così come concepita unicamente da Spinoza, essa è certamente Dio.

Se questi due concetti si sono avvicinati moltissimo, come due rette che si allungano all'infinito, che cosa ci vieta di pensare che si tocchino? Questa è la domanda centrale della nostra tesi. Guardandoci indietro ripensiamo ai risultati ottenuti: abbiamo prima impostato il problema della volontà e ne abbiamo approfondito i tratti salienti per comprendere per quale motivo Schopenhauer l'avesse fatta assurgere a principio ed *ens realissimum*, sottostante a ogni suo ragionamento; ci siamo poi confrontati con il pensiero di Schopenhauer intorno a alla differenza fra teismo e panteismo e abbiamo evidenziato quelle che per Schopenhauer erano le critiche maggiori a entrambe le visioni del mondo; infine abbiamo declinato questo confronto non più attraverso una dottrina, ma attraverso un concetto di egual potenza, cioè quello di sostanza.

A metà tra concetto di volontà e concetto di sostanza non vi è il concetto di Dio, ma di *natura*, che è il luogo a partire del quale entrambe si identificano. Una natura che si sviluppa secondo i medesimi processi, secondo una necessità inequivocabile.

Il vero nesso filosofico tra Schopenhauer e Spinoza sta nell'aver indagato i propri principi in quanto natura. Tuttavia Spinoza chiamò la propria sostanza *Deus sive natura*⁵⁸: Schopenhauer si chiede al contrario, perché mai non sia possibile chiamare il principio soltanto natura.

⁵⁷ A. Schopenhauer, *Scritti postumi III*, cit., § 221, pp. 463 - 464.

⁵⁸ «Nella parte IV dell'Etica, egli [Spinoza] butta là una frase che da allora in poi ha simboleggiato tutta la sua filosofia. “*Deus sive Natura*” – che significa: “Dio, ovvero, ciò che è lo stesso, la Natura.” Sulla base di questa ardita intuizione, Spinoza costruisce qualcosa che somiglia molto a una nuova forma di religione – che forse dovrebbe essere considerata la prima religione dell'età moderna. [...] La caratteristica più importante della Natura spinoziana è che in linea di principio essa è intelligibile cioè comprensibile. La sua filosofia è, a livello profondo, una dichiarazione di fiducia che in definitiva non vi è nulla di misterioso del mondo; che non vi sono fenomeni non sottoponibili all'indagine razionale» (M. Stewart, *Il cortigiano e l'eretico – Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, trad. it. di F. Sicarna e M. C. Sircana, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 144).

Tuttavia, dietro all'apparente congiunzione tra i due concetti, si apre una voragine incolmabile. Schopenhauer chiama il fenomeno, apparenza, velo di Maya, illusione, sogno, incubo e chiama la cosa in sé, volontà, con tutti i distinguo sul significato che egli stesso tiene a sottolineare. Quella di Spinoza è una sostanza cieca nella sua perfezione, quella di Schopenhauer è una volontà cieca *tout court*. Spinoza si può permettere di descrivere i processi della mente come frutto di un rapporto ascendente: la conoscenza proviene da Dio e torna in Dio, come si può per esempio desumere dal corollario della proposizione XI del Libro II.

Da qui segue che la Mente umana è una parte dell'intelletto infinito di Dio: e quindi quando diciamo che la Mente umana percepisce questa o quella cosa non diciamo altro che Dio, non già in quanto è infinito, ma in quanto è spiegato mediante la natura della Mente umana cioè in quanto costituisce l'essenza della Mente umana, ha questa o quell'idea: e quando diciamo che Dio ha questa o quell'idea, non solo in quanto costituisce la natura della mente umana, ma in quanto ha insieme con la Mente umana anche l'idea d'un'altra cosa, allora diciamo che la Mente umana percepisce la cosa parzialmente, o inadeguatamente.⁵⁹

Una simile affermazione non ha luogo in Schopenhauer, visto che la conoscenza emerge e si sviluppa unicamente nell'uomo, quasi miracolosamente, come una forza tarda, un punto illuminato in un oceano di oscurità, senza possibilità di percorrere quella strada dalla visione inadeguata dell'uomo e del mondo a una visione piena di quel Dio di cui io partecipo quale parte nel tutto. Al contrario, la ragione nasce nell'oscurità della volontà, e l'unica cosa a cui può tendere, grazie alla coscienza di sé, è la propria dissoluzione.

La volontà agisce in modo cieco, ossia senza conoscenza, fintanto che può, cioè nel mondo inorganico e vegetale, fino a che produce e forma gli animali e ancora nella conservazione dell'animale in quanto essa dipende dalla sua economia interna; [...] così la volontà creò in questo gradino la conoscenza, rappresentata nel cervello o grande ganglio, proprio come ogni altro organo, come una *μηχανή*, per la conservazione dell'individuo e la continuazione della specie. Ma con questa *μηχανή*, sorge anche, di colpo, tutto quanto *il mondo come rappresentazione*. Fino a qui la volontà era andata al buio, e con la massima sicurezza (perché agiva da sola, senza il disturbo di un'altra natura ossia della conoscenza); adesso si accende una luce.⁶⁰

⁵⁹ B. Spinoza, *Etica*, cit., Libro II, proposizione XI, corollario, p. 129.

⁶⁰ A. Schopenhauer, *Scritti postumi I*, cit., § 532, pp. 478 - 479.

La rappresentazione, e quindi la dimensione della conoscenza, non affiora nel palcoscenico della vita quale protagonista. Al contrario, essa è piuttosto una comparsa: il lume della ragione non ha come fonte alcunché se non se stesso, essa nasce quale nuova natura e strumento della volontà, ma termina col tradirne la funzione di dispositivo ultimo e più efficiente nel preservare della vita intesa come volontà di vivere; L'uomo prende coscienza della sua condizione e arriva, attraverso il dissolversi dell'illusione dell'individualità, a prefigurare il proprio annientamento.

La ragione è quella facoltà attraverso la quale scopriamo che, dietro l'apparente sensatezza, o razionalità, delle nostre azioni, non ci sia altro se non la volontà. Tuttavia, essa non è cosciente e non conosce, in quanto la funzione del conoscere è assolutamente secondaria rispetto alla volontà che è azione pura, cieca e creatrice. È indubbio che per Schopenhauer l'uomo sia un animale, se non l'unico, dotato di facoltà razionali, il punto è capire quale sia la vera natura concettuale di questa razionalità. La ragione e quindi la sua funzione più alta, ovvero la coscienza, non risolve in se stessa la volontà.

È dunque dalla volontà stessa e al suo servizio che proviene la conoscenza: e in tutti gli animali rimane anche unicamente al suo servizio, e in massima parte anche negli uomini; solo che qui, contro l'intenzione della volontà, accade che questo suo più forte mezzo le agisce contro, perché qui, al grado supremo di saggezza, essa giunge alla conoscenza di sé, che in parte si manifesta nell'arte e nella filosofia (nelle quali la conoscenza, nata al servizio della volontà agisce, *svincolandosi* da essa, in modo libero), in parte provoca la negazione della volontà in virtù, ascetismo, superamento del mondo.⁶¹

La volontà non ha alcun obiettivo, né ha bisogno di alcuna giustificazione, per cui è impossibile non vedere nell'ascesi del santo o nella compassione universale quel pessimismo nella ragione che è la vera cifra distintiva del pensiero di Schopenhauer. Non vorremmo spingerci troppo oltre nell'attribuire a questo motivo l'acrimonia di Schopenhauer nei confronti di Spinoza, filosofo che altrimenti egli ammira e apprezza al massimo grado. Eppure più che il percorso e il punto di arrivo, sembrerebbe essere il punto di partenza di Spinoza che per Schopenhauer è inconcepibile. Tutto il potente impianto filosofico di Spinoza perde gran parte del suo senso quando il suo obiettivo è di nuovo quello di glorificare Dio per la sua opera. Per Schopenhauer, non vi è nulla da glorificare, ma al contrario da disprezzare e la volontà non ha per lui bisogno di giudizi.

⁶¹ *Ibidem.*

Non soltanto per l'uomo non c'è alcuna possibilità di giungere a Dio, ma l'unica opzione che Schopenhauer propone alla volontà è l'allontanamento da lei stessa. Schopenhauer è l'unico filosofo ad aver creato un impianto etico che parta dall'affermazione che questa vita è insopportabile. Lo scandalo della sua filosofia è stato l'aver ricavato dalla vanità tangibile e dimostrata della vita un metodo e una ragione di fare filosofia e di vivere. Se dunque l'obbiettivo etico perseguito da entrambi è la ricerca di una condizione che non sia più legata alla tomba del corpo, ma che faccia della contemplazione un fine e una stabile dimora della ragione, il puro soggetto del conoscere di Schopenhauer non tende verso il medesimo orizzonte di quiete dell'*Amor Dei Intellectualis* di Spinoza; al contrario permane sempre fino alla fine, un senso inquietante di condanna.

Infine, confrontando su questo punto il testo di Spinoza con le considerazioni di Schopenhauer, risulta palese una definitiva distanza negli esiti del loro pensiero. Nell'ultimo libro dell'*Etica*, proposizione XXXVI, Spinoza afferma: «L'Amore intellettuale della Mente verso Dio è l'Amore stesso di Dio, col quale Dio ama se stesso, non in quanto egli è infinito, ma in quanto può essere spiegato mediante l'essenza della Mente umana, considerata sotto la specie dell'eternità; cioè l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è una parte dell'Amore infinito col quale Dio ama se stesso»⁶² e continua nel suo corollario: «Da qui segue che Dio, in quanto ama se stesso, ama gli uomini, e conseguentemente, che l'Amore di Dio verso gli uomini e l'Amore intellettuale della Mente verso Dio sono una sola e medesima cosa».⁶³ Conclusioni che ci sembrano in assoluto contrasto non solo con l'epilogo del *Mondo come volontà e rappresentazione*, ma anche con la stessa idea che Schopenhauer ci offre del puro soggetto del conoscere quale orizzonte etico a cui tendere:

Come puro soggetto del conoscere siamo tutti *Uno*: è l'*unico* occhio del mondo ciò che guarda da tutti i corpi animali. [...] Perciò, non appena siamo realmente dediti all'intuizione di un oggetto, è proprio lo stesso se l'occhio che guarda appartiene a un re o a un mendicante; a partire da quest'istante dell'intuizione l'uno si lascia alle spalle la sua fortuna, l'altro la sua miseria, perché non può portare con sé né l'una cosa né l'altra oltre questo confine. [...] Ogni fortuna come ogni sfortuna, adesso è indifferente [...] perché allora già cogliamo l'*idea* e siamo, così, puro soggetto del conoscere. [...] Ma non appena poniamo la nostra persona in una qualche relazione con l'oggetto osservato, ricadiamo nella conoscenza conforme al principio di ragione sufficiente, non intuiamo più ma

⁶² B. Spinoza, *Etica*, cit., Libro V, proposizione XXXVIII, p. 635.

⁶³ Ivi, p. 637.

scrutiamo, non conosciamo più l'idea ma un individuo tra individui ai quali anche noi apparteniamo; e allora anche ogni nostra miseria e felicità ha di nuovo realtà, allora siamo persone, non puro soggetto del conoscere.⁶⁴

⁶⁴ A. Schopenhauer, *Scritti postumi I*, cit. § 520, pp. 466 - 467.

1.2. *Sogni e harmonia præstabilita*

Se si conducesse il più ostinato ottimista attraverso gli ospedali, i lazzaretti, le camere di martirio chirurgiche, attraverso le prigioni, le stanze di tortura, i recinti degli schiavi, nei campi di battaglia e i tribunali, aprendogli poi tutti i sinistri covi della miseria, ove ci si appiatta per nascondersi agli sguardi della fredda oscurità, e da ultimo facendogli ficcar l'occhio nella torre della fame di Ugolino, certamente finirebbe anch'egli con l'intendere di quale sorte sia questo *meilleur des mondes possibles*.⁶⁵

Leibniz ha avuto il funesto destino di essere il padre dell'espressione "migliore dei mondi possibili"⁶⁶ e quindi per Schopenhauer è impossibile provare simpatia per l'interezza o l'obiettivo della sua opera. In quanto teorizzatore della teodicea per antonomasia, l'opera di Leibniz non può suscitare in Schopenhauer che critiche portate fino al parossismo. Con Spinoza abbiamo affrontato la complessa concezione che Schopenhauer aveva del panteismo, dottrina per cui nutriva alcune simpatie. Con Leibniz abbiamo invece l'arduo compito di avvicinarci ulteriormente al tanto denigrato teismo, con l'obiettivo però di portare alla luce non tanto le obiezioni, di cui è fin troppo facile trovare traccia, ma di cui comunque non si può non tener conto, quanto gli inaspettati punti in comune che, attraverso uno sguardo più dettagliato sulla filosofia di Leibniz, sono molto più che evidenti. Partiamo però dall'opinione generale che Schopenhauer ha restituito di Leibniz e della tradizione filosofica da lui derivata. In altre parole, partiamo dalle critiche.

Per Schopenhauer, Leibniz è vittima di un estremo razionalismo: il suo aver condotto i propri ragionamenti unicamente a partire dalla processualità logica e dalla potenza del pensiero astratto, senza tuttavia avere un'intuizione filosofica e quindi empirica che ne regolasse i contenuti, ha fatto in modo che le sue dottrine subissero una precoce obsolescenza. Se Spinoza⁶⁷ era in parte esente da questa critica proprio perché si era fatto portavoce

⁶⁵ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 59, p. 355.

⁶⁶ «Ora questa suprema saggezza, unita a una bontà non meno infinita, non ha potuto scegliere di meglio. Infatti, come un minor male è una specie di bene, allo stesso modo un minor bene è una specie di male, se è di ostacolo ad un bene più grande; e vi sarebbe qualcosa da correggere nelle azioni di Dio, se egli avesse modo di far meglio» (G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, trad.it. di M. Marilli, Rizzoli, Milano, 2013, p. 248).

⁶⁷ «Opposta è la disposizione di coloro che vivono più in parole che in fatti, che hanno guardato più alla carta ed ai libri che al mondo reale, e nella loro grandissima degenerazione diventano pedanti e spulciatori di vocaboli. Così soltanto si comprende come Leibniz e Wolff e tutti i loro seguaci si potessero tanto smarrire, sull'esempio di Duns Scoto, da dir che la conoscenza intuitiva non è che una conoscenza astratta e ingarbugliata! Ad onore di

dell'importanza dell'intuizione a discapito della semplice dimostrazione astratta, Leibniz ricade per Schopenhauer nell'esempio classico e più eclatante di quello stile di pensiero che non può resistere al tempo, ma che nel breve periodo riscontra un grande successo, in virtù del puro acume dimostrato dal suo autore.

Questa sofistica può assumere la forma del discorso filato o anche quella del rigido sillogismo, secondo consiglia il lato debole dell'ascoltatore. In fondo, la maggior parte delle dimostrazioni scientifiche e specialmente filosofiche non sono fatte molto diversamente. Altrimenti, come sarebbe possibile che tante cose, in tempi diversi, non solo siano state erroneamente accettate (perché l'errore in se stesso ha un'altra origine), ma dimostrate e provate e nondimeno più tardi riconosciute falsissime; per esempio la filosofia di Leibniz e di Wolff, l'astronomia tolemaica, la chimica di Stahl, la dottrina dei colori di Newton, etc, etc?⁶⁸

La conoscenza astratta, quale elemento semplice alla base dell'intero processo mentale, colloca Leibniz all'interno di quella schiera molto vasta di autori che non hanno saputo ammettere che quel tratto particolare che distingue l'animale uomo da tutti gli altri, ovvero la ragione, non fosse alla base delle facoltà cognitive in quanto tali. Leibniz, come tutti i pensatori a lui contemporanei, si sarebbe concentrato sulla periferia, non considerando il centro. In aggiunta a ciò, tutte le sue dottrine fondamentali sono per Schopenhauer il frutto di una confusione e di un'oscurità argomentativa snervanti. Tutto ciò sarebbe vero a tal punto che Schopenhauer fatica a riconoscere un suo interesse verso la filosofia di Leibniz, una sensatezza nello studio di questo filosofo e in generale motivo valido per prenderlo sul serio. Tre affermazioni che questa tesi ha l'obbiettivo di smentire.

Se c'è un argomento su cui Schopenhauer si dilunga maggiormente è quello della teodicea, con la completa messa alla berlina dell'autorità stessa di questo filosofo: l'unico merito che egli attribuisce a Leibniz è quello di aver dato a Voltaire l'ispirazione per la scrittura del *Candido*: «alla teodicea, a questa metodica e ampia esposizione dell'ottimismo non saprei riconoscere altro merito se non quello di dare occasione al grande Voltaire di

Spinoza devo ricordare, che il suo buon senso ha viceversa ritenuto tutti i concetti comuni sorti dalla confusione della conoscenza intuitiva» (ivi, Libro I, § 16, p. 111).

⁶⁸ Ivi, Libro I, § 9, p. 76.

scrivere l'immortale *Candide*». ⁶⁹ D'altra parte il famoso terremoto di Lisbona del 1755 citato nel *Candido* «fu sufficiente a guarire Voltaire dalla teodicea leibniziana». ⁷⁰

La teodicea di Leibniz è l'esempio massimo della confusione filosofica che per Schopenhauer è il tratto distintivo della sua prosa: il sottinteso determinismo della sua *Monadologia* ⁷¹ contrasta con le esigenze etiche di Leibniz, il quale vorrebbe accordare la responsabilità morale umana con la perfezione del creato e al contempo con la presenza del male nel mondo.

L'atto della creazione si pone come opzione tra i tutti i mondi possibili dal punto di vista logico. Il mondo esistente è il prodotto di una scelta divina di cui Leibniz vorrebbe mostrare una natura libera. Tale libertà è dettata dal fatto che la scelta tra tutti i mondi possibili non è motivata logicamente ma da ragioni di ordine etico e finalistico: Dio sceglie per il meglio e nella sua scelta Dio ha la totale prescienza di tutti i particolari del mondo cui darà esistenza.

Sorgono qui due problemi: com'è possibile accettare l'onnipotenza e onniscienza di Dio e insieme il male del mondo e la libertà umana? È il problema dei due labirinti: come conciliare libertà individuale e la necessaria catena, il *continuum* degli eventi del mondo? ⁷² Leibniz sostiene che il male è frutto della natura delle cose create, che, in quanto limitate, non possono realizzare il bene nella sua forma assoluta ⁷³. Dio è pensato come un principio

⁶⁹ A. Schopenhauer, *Supplementi al mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 46, p. 1498.

⁷⁰ T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino, 1970, p. 326.

⁷¹ «Per quanto io non possa vantarmi di avere delle idee chiare sulle monadi di Leibniz, che sono al tempo stesso punti matematici, atomi materiali ed anime, tuttavia mi sembra fuori dubbio che una tale tesi, una volta accettata, potrebbe servire a risparmiare tutte le ulteriori ipotesi per il chiarimento della connessione tra ideale e reale, e ad eliminare la questione, dato che questi due termini sono già pienamente identificati nelle monadi. Tuttavia a questo famoso matematico, erudito e politico filosofante, non è piaciuto di usare a questo modo le monadi, ed egli, per lo scopo suddetto, ha formulato appositamente l'armonia prestabilita» (A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p.23).

⁷² «Ci sono due labirinti famosi, nei quali la nostra ragione assai spesso si smarrisce: uno riguarda il grande problema di ciò che è libero e di ciò che è necessario, soprattutto in rapporto alla produzione e all'origine del male; l'altro consiste nella discussione della continuità e degli indivisibili, che sembrano esserne gli elementi, discussione nella quale la considerazione dell'infinito» (G.W. Leibniz, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio*, cit., p. 225).

⁷³ «La ragione che ha fatto esistere le cose da Lui, le fa ancora dipendere da Lui col farle esistere ed operare: ed esse ricevono continuamente da Lui ciò che conferisce loro qualche perfezione; ma quel tanto che rimane loro di imperfetto deriva dalla limitazione essenziale e originale della creatura» (G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di A. Zamboni, Carabba, Lanciano, 1930, p. 149).

assolutamente buono,⁷⁴ il quale tuttavia, pur non volendo positivamente il male, ai fini di un bene superiore, può permetterlo. Questo bene, in quanto incomprendibile alle capacità umane, rimane un segreto della Provvidenza. Ciononostante l'uomo sarebbe libero, senza che per Leibniz ciò contraddica l'onniscienza divina, alla quale il mondo creato si presenta sotto infinite possibili configurazioni che di per se stesse non vivono della costante influenza divina.

Ora, dalla Perfezione suprema di Dio segue che, nel creare l'universo, Egli ha scelto il miglior piano possibile, in cui c'è la massima varietà col massimo ordine, il terreno e il luogo e il tempo più adeguati, la massima quantità di effetti prodotta nei modi più semplici; le creature inoltre, sono state dotate del massimo di potenza, di conoscenza, di felicità e di bontà possibili nell'universo. Infatti, poiché tutti i Possibili pretendono l'Esistenza nell'Intelletto divino in proporzione al loro grado di perfezione, il risultato di tutte queste pretese non può non essere il mondo attuale come il più perfetto possibile. Senza ciò, non si potrebbe affatto render ragione del perché le cose sono andate così piuttosto che altrimenti.⁷⁵

Niente di più lontano da ciò che Schopenhauer vede e ci mostra fin dalle sue prime opere. La perfezione non pertiene certamente alla creazione e, se esiste un'idea di perfettibilità umana, essa è legata più all'abbandono di questo mondo piuttosto che alla sua esaltazione, ma soprattutto, se Schopenhauer dovesse accogliere l'idea teistica di un Dio personale, allora sarebbe più corretto dire: «Il diavolo ha creato il mondo, che non: Dio ha creato il mondo; allo stesso modo più vero: il mondo è tutt'uno con il diavolo, che non: il mondo è tutt'uno con Dio».⁷⁶

Del resto il problema della teodicea in Leibniz è il perfetto preambolo per introdurre la teoria dell'armonia prestabilita, che, prima di essere affrontata direttamente, necessita a sua

⁷⁴ «Quanto all'origine del male, vista in relazione a Dio faremo un'apologia delle sue perfezioni, in grado di mettere in rilievo la sua santità, la sua giustizia, la sua bontà, non meno della sua grandezza, della sua potenza e della sua indipendenza. Faremo vedere come sia possibile che tutto dipenda da Lui, che egli concorra a tutte le azioni delle creature e come anche – se proprio lo volete – crei continuamente queste creature, senza tuttavia essere autore del peccato. Si mostrerà anche in che modo deve concepirsi la natura privativa del male, faremo anzi di più: mostreremo come il male abbia una fonte diversa dalla volontà di Dio e che per questo è giusto dire, a proposito del male di colpa, che Dio non lo vuole ma lo permette solamente» (G.W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, cit., pp. 342-343).

⁷⁵ G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 149.

⁷⁶ A. Schopenhauer, *Scritti postumi I*, cit., § 213, p. 159.

volta di essere integrata con l'effettiva considerazione che Schopenhauer offre dell'importanza di Leibniz all'interno del dibattito post-cartesiano. Schopenhauer, infatti, riconosce una diretta provenienza delle sue teorie e di quelle di Kant dalla dottrina della forza viva di Leibniz.⁷⁷

Egli resta infatti un dichiarato esponente di una filosofia contraria al meccanicismo, in grado di convertire attraverso un pensiero unico, ovvero la monade, le forze interne alla materia; non attraverso stati passivi e inerziali, ma secondo un'interpretazione dinamica e viva delle medesime. La monade, quale fondamento semplice del sistema leibniziano, si comporta esattamente come quel *nexus metaphysicus* che per Schopenhauer deve attraversare come unica chiave di lettura un pensiero. «Fare chiarezza sulla natura e sulla prerogativa delle monadi, sulle relazioni intermonadiche e il rapporto tra le monadi e Dio, significava per Leibniz raccogliere sì, in una summa i principi fondamentali della sua filosofia, ma in relazione ad un'idea di sistema».⁷⁸ La monade è un principio immateriale, spirituale e perciò semplice. Così la fisica cartesiana e di Newton diventa, con Leibniz, capace di ammettere in se stessa un'idea di energia dinamica, trasformativa.⁷⁹ Non solo, ma la coerenza del pensiero leibniziano è tutta incentrata su una serrata applicazione del principio di ragione sufficiente. Per Leibniz, *ogni cosa è per una ragione*,⁸⁰ dunque ogni cosa esiste in virtù di una intrinseca

⁷⁷ «Per render giustizia a Leibniz, deve essere ricordato il modo di considerare la *materia*, prevalente in quei tempi per opera di Locke e di Newton, secondo il quale cioè essa risulta assolutamente morta, puramente passiva e priva di volontà, soltanto dotata di forze meccaniche e unicamente sottomessa a leggi matematiche. Leibniz per contro rifiuta gli *atomi* e la fisica puramente *meccanica*, per sostituirvi una fisica *dinamica* preparando il terreno in questo campo a Kant. [...] si potrebbe anzi scorgere in ciò un presentimento tanto della dottrina kantiana quanto della mia, *quas velut trans nebulam vidit*» (A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p. 113). In effetti, qualcuno ha indagato il legame che tiene uniti questi tre filosofi. Per un confronto tra Leibniz, Kant e Schopenhauer, si veda in P. Bellinazzi, *Conoscenza, Morale, Diritto – Il futuro della metafisica in Leibniz, Kant, Schopenhauer*, ETS, Pisa, 1990, pp. 11-68.

⁷⁸ S. Cariati, *Introduzione*, in G.W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano, 2017, p. 7.

⁷⁹ «La forza della monade è una forza spirituale e metafisica che, a detta di Leibniz, si identifica con la volontà. Pur essendo una forza spirituale e metafisica, che in quanto tale è libera e spontanea, la forza della monade è però anche una forza fisica, nella misura in cui, come accennavo, esprime l'odierno principio di conservazione dell'energia, e, dunque, il suo essere libera e spontanea (spirituale) non impedisce che essa sia altresì necessitata e necessitata da cause materiali» (P. Bellinazzi, *Conoscenza, Morale, Diritto*, cit., p. 17).

⁸⁰ «Com'è ovvio, “rendere ragione” significa innanzitutto risalire a una cosa diversa da quella di cui si deve rendere ragione. Qui però – come vedremo più dettagliatamente nel contesto della dimostrazione cosmologica dell'esistenza di Dio – Leibniz richiede una ragione ultima che assolva la funzione di una fondazione ultima: e

intelligibilità del suo fondamento. Questo Schopenhauer lo sa perfettamente: Leibniz è preso in considerazione quale primo formalizzatore del principio di ragion sufficiente, tuttavia non gli viene riconosciuto altro primato né, molto ingiustamente del resto, una grande brillantezza nell'uso di tale principio: «Leibniz è stato il primo a porre formalmente il principio di ragion sufficiente come principio fondamentale di ogni conoscenza. Lo proclama con gran pompa in molti passi delle sue opere, con esso si dà grande importanza e si atteggiava come se fosse stato il primo a scoprirlo».⁸¹ Schopenhauer evita di prendere in considerazione la distinzione che Leibniz attua tra causa efficiente e causa finale,⁸² liquidandola come una distinzione vaga e poco approfondita.⁸³ Tuttavia, questa differenziazione permette a Leibniz di subordinare il mondo fisico a principi metafisici, toccando quel terreno dell'*inspiegabile* che abbiamo detto essere, con Schopenhauer, il vero centro della sua indagine filosofica.

Ed è sorprendente che la sola considerazione delle *cause efficienti* cioè delle cause della materia, non sia in grado di rendere ragione di queste leggi del movimento scoperte ai giorni nostri, una parte delle quali è stata scoperta da me. Mi sono reso conto, infatti, che è necessario ricorrere alle *cause finali*, e che le leggi del movimento – al contrario delle verità logiche, aritmetiche e geometriche – non dipendono affatto dal *principio di necessità*, ma dal *principio di convenienza*, cioè dalla scelta operata dalla Saggezza divina.⁸⁴

L'operare della volontà risente di una simile distinzione in quanto, se è vero che la rappresentazione, l'obiettivazione della volontà, segue necessariamente l'individuazione operata dal principio di ragione sufficiente, la volontà in quanto tale esiste immediatamente senza che la configurazione possibile del mondo sia minimamente condizionata da un qualche tipo di causa. La volontà è causa stessa di tutto e non è causata da nulla. Da questo punto di vista l'atteggiamento di Schopenhauer è molto più vicino a Leibniz che a Spinoza, il quale,

poiché ciò gli vieta di ammettere una serie illimitata di ragioni, egli deve per forza riconoscere una ragione di genere diverso, la quale renda ragione di se stessa essendo fondata in se stessa» (M. T. Liske, *Leibniz*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 63).

⁸¹ A. Schopenhauer, *Sulla quadruplici radice di ragion sufficiente*, cit., § 9, p. 56.

⁸² «Penso, anzi, che parecchi effetti della natura si possano dimostrare in duplice modo, e cioè sia considerando le cause efficienti, sia considerando oltre a ciò la causa finale, servendosi, ad esempio, del decreto di Dio di produrre sempre il suo effetto seguendo le vie più facili e determinate» (G.W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, trad. it. G. Saponaro, Bibliosophica, Roma, 2003, p. 97).

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 150.

come abbiamo già visto, aveva negato qualsiasi tipo di finalismo nella natura. Ma così facendo non aveva riconosciuto altro principio che regolasse il mondo se non la formulazione fallace del principio di ragion sufficiente secondo il dettame cartesiano.⁸⁵ Quindi, se abbiamo visto che Schopenhauer opera un appiattimento del pensiero di Spinoza sulle dottrine cartesiane, Leibniz è per Schopenhauer l'esempio di chi è alla ricerca di una via di uscita dalla descrizione di un mondo reale tanto quanto una forma geometrica.

Alla base infatti della sua monadologia sta già il pensiero che la materia non è affatto cosa in sé, ma semplice apparenza; il fondamento ultimo dell'azione, anche soltanto meccanica della materia, non deve essere ricercato in qualcosa di puramente geometrico, cioè in quel che appartiene soltanto all'apparenza, come estensione, movimento, figura. Per conseguenza, già l'impenetrabilità non risulta una proprietà semplicemente negativa, ma l'estrinsecazione di una forza positiva.⁸⁶

Tale forza positiva è in Leibniz la vita che muove ogni cosa e che non può che partecipare delle qualità di Dio: Potenza, Conoscenza e Volontà.⁸⁷ La natura spirituale del mondo permette a Leibniz di ammettere bellezza, vita e armonia nelle cose, mentre la complessità e il dinamismo del cosmo ritrovano un posto di primo piano nell'indagine filosofica.

L'obiettivo⁸⁸ è titanico: riconoscere in concetti immateriali un'unità vitale, la vita che si annida nella materia animata e inanimata.⁸⁹

⁸⁵ «Spinoza, per allontanare sempre più dalla considerazione filosofica e scientifica le cause finali, dipendenti da un'intenzione, da una libertà, da un'intelligenza, pur ammettendo il pensiero come attributo costitutivo della sostanza divina, aveva affermato che [...] ogni emanazione procedeva da Dio in modo così necessario e ineluttabile che non c'era possibilità di scelta, di arbitrio, di finalità; [...] Leibniz volle essere l'assertore della finalità nel senso di vera e propria causalità. Se tutto ciò che aveva la natura e le caratteristiche di effetto, doveva il suo esserci alla causa agente ed efficiente, lo doveva ancora più alla causa finale, perché senza di essa la causa agente non l'avrebbe prodotto: la causa finale aveva il diritto di essere considerata come causa ontologica e reale, come vera e propria causa dell'essere, non meno e forse più della causa efficiente. [...] Leibniz ebbe, nei riguardi dei suoi predecessori, uno sguardo più aperto, un respiro più ampio, una visione, potrebbe dirsi, più spirituale della realtà» (C. Giacon, *La causalità nel razionalismo moderno – Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz*, Fratelli Bocca, Milano, 1954, pp. 260-261).

⁸⁶ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p. 113.

⁸⁷ Cfr. G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 149.

⁸⁸ «Leibniz volle unificare tutto; pose la vita dove appariva e anche dove non appariva; trasformò in vita la stessa materia; convertì gli atomi in conoscenze, le traslazioni in desideri; spiritualizzò tutto l'universo corporeo, dato che in esso scorgeva, in modo assolutamente prevalente, ordine, armonia, bellezza, finalità: egli vide finalità

È a questo orizzonte di pensieri che Schopenhauer guarda quando afferma che si può scorgere un *presentimento* della sua filosofia in Leibniz. In virtù della distinzione tra causa efficiente e causa finale, la sostanza⁹⁰ da cui muove Leibniz, piuttosto che configurarsi come mera estensione, è il risultato dell'intervento su una materia passiva di una volontà, per dirla con Schopenhauer, a cui essa è subordinata: se in Spinoza gli attributi della sostanza sono equivalenti e non c'è una prevalenza del materiale sul mentale o del mentale sul materiale, viceversa, in Leibniz, l'unico sforzo filosofico è quello di riconoscere un principio semplice che si annidi dietro ogni fenomeno. Già in questo senso, nella ricerca preliminare di ciò che spinge Leibniz a teorizzare un'armonia prestabilita, vediamo una inusitata affinità con le istanze che muovono Schopenhauer.

Non solo, ma la monade, in quanto principio di vita assolutamente indivisibile, incorporeo e increato, è totalmente svincolata da qualsiasi altra sostanza creata, cosicché la realtà materiale e corporea è declassata e non può essere più chiamata sostanza. Al contrario, come abbiamo detto, e come Schopenhauer ribadisce, la materia è puro fenomeno. La stessa distinzione delle monadi in entelechie, anime e spiriti è esemplificativa: la monade è totalmente autosufficiente e dotata, nelle sue infinite differenziazioni, di gradi sempre più elevati di percezione e autocoscienza, senza che il regno della *res extensa* intervenga in alcun modo nella costituzione della monade in quanto tale. Così, realtà mentale e realtà materiale, così come causa finale e causa efficiente, sono appartenenti a due regni del creato indipendenti l'uno dall'altro, mai tangenti: il regno della *Natura* e il regno della *Grazia*.⁹¹

dappertutto; in questo senso può dirsi che in dipendenza dal razionalismo, che assolutizzava tutto ciò che toccava, egli assolutizzò la finalità» (C. Giacon, *La causalità nel razionalismo moderno*, cit., p. 265).

⁸⁹ «Sicché non c'è nulla di incolto, di sterile, di morto nell'universo. E c'è caos e confusione soltanto in apparenza; pressappoco come se, guardando da una certa distanza in uno stagno vi si scorgesse un movimento confuso e, per così dire, un brulichio di pesci, senza distinguere i pesci stessi» (G.W. Leibniz, *Monadologia*, cit., p. 91).

⁹⁰ Si veda a M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 85-126.

⁹¹ «Ed è per questo che tutti gli spiriti, in virtù della ragione e delle verità eterne, entra in una specie di società con Dio e sono quindi membri della Città di Dio, cioè dello Stato più perfetto, costituito e governato dal più grande dei Monarchi. In questo Stato non c'è mai delitto senza castigo, né una buona azione senza una ricompensa adeguata, e, insomma, ci sono la massima virtù e la massima felicità possibili. E ciò avviene non già per una deviazione del corso della Natura, come se ciò che Dio predispone per le anime potesse stravolgere le leggi dei corpi, ma in conformità all'ordine stesso delle cose naturali, in virtù dell'armonia prestabilita fin dall'inizio fra *il regno della Natura* e *il regno della Grazia*, fra Dio come Architetto e Dio come Monarca: la

Da qui è possibile iniziare a parlare dell'armonia prestabilita, vera cifra della filosofia Leibniziana. Schopenhauer se ne occupa ampiamente, non soltanto come un concetto ricorrente negli autori da lui studiati, ma come un vero e proprio problema la cui aporeticità smaschera ciò che non torna nel ragionamento filosofico, senza tuttavia che possa essere liquidata definitivamente l'opzione dell'armonia prestabilita quale spiegazione dell'idealità della realtà.⁹² Schopenhauer su questo punto è decisamente critico con gli argomenti di Leibniz, di cui non potrebbe avere un'opinione peggiore.⁹³ Egli ne rintraccia l'origine in Spinoza, la cui formulazione indiretta, individuata da Schopenhauer nel Libro II dell'*Etica*, lo convince di molto più di quella proposta sistematicamente da Leibniz.

Tuttavia in questa costruzione egli non ha nemmeno il merito dell'originalità, poiché già Spinoza ha esposto abbastanza chiaramente l'*harmonia praestabilita* nella seconda parte della sua *Ethica*, precisamente nelle proposizioni sesta e settima, e nei loro corollari, ed ancora nella quinta parte della proposizione uno, dopo che nella quinta proposizione della seconda parte aveva a modo suo espresso la dottrina molto affine a Malebranche, secondo la quale noi vediamo tutto in Dio.⁹⁴

La differenza in questo caso tra Spinoza e Leibniz è che Spinoza ha fatto del suo *Deus* una causa *immanente* e non *transitiva*, mentre per Leibniz la causa dell'armonia prestabilita tra Natura e Grazia è una causa *finale*, ovvero un'intelligenza che ha stabilito un ordine che regoli realtà parallele e che dipendono in ragione della loro esistenza dalla volontà di Dio.⁹⁵ Se nella sostanza spinoziana Schopenhauer rintraccia unità ed essenziale coerenza, nel Dio leibniziano vi è un'ingiustificata giustapposizione di due realtà, materiale e ideale, le quali sussistono in maniera eterogenea, inutilmente e in maniera ridondante. «La mostruosa

Natura stessa conduce così alla Grazia e la Grazia perfeziona la Natura servendosene» (G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 153).

⁹² Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., pp. 280-308.

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 24.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ «Inoltre, l'armonia prestabilita si pone nettamente come evidente sostituto della dottrina spinoziana del parallelismo. Spinoza, dobbiamo ricordare, asserisce che mente e corpo operano in parallelo perché sono realmente la stessa cosa vista da due diverse angolazioni come due facce della stessa medaglia. Leibniz implicitamente ammette che mente e corpo sembrano operare in parallelo, come due orologi che emettono il loro ticchettio uno accanto all'altro; ma, a suo avviso, essi lo fanno soltanto in grazia dell'abilità artigiana di Dio, poiché in se stessi sono radicalmente indipendenti l'uno dall'altro» (M. Stewart, *Il cortigiano e l'eretico*, cit., p. 228).

assurdità»⁹⁶ di questa tesi risiede per Schopenhauer nel medesimo errore in cui erano incappati Spinoza e Cartesio: l'aver posto due sostanze che avrebbero dovuto comporre in un secondo momento un'unità aveva condotto Leibniz a credere che per risolvere il problema dell'ideale e del reale bisognasse concordare i principi fisici del movimento con la volontà individuale. Invece, sia realtà mentale, sia realtà materiali diventano con Kant contenuti in un soggetto che conosce un oggetto e, pertanto, appartengono entrambi al dominio della rappresentazione.

A questo punto del confronto tra Spinoza e Leibniz, è lecito giungere a una conclusione preliminare che riecheggia delle stesse considerazioni che avevamo conquistato nel confronto tra Schopenhauer e Nietzsche. Così come avevamo usato Nietzsche per comprendere quale fosse l'avvenire che la filosofia di Schopenhauer preannunciava e avevamo quindi individuato gli argomenti che avrebbero rappresentato la parte centrale della tesi, allo stesso modo dunque Spinoza e Leibniz ci hanno aiutato a svelare sfumature della filosofia di Schopenhauer che lui stesso sembra voler tenere celate.

Nella prefazione alla prima edizione del *Mondo*, Schopenhauer avverte che, per comprendere il suo pensiero, è essenziale conoscere le opere di Platone, il pensiero di Kant e le *Upanishad*, come a dire che il suo pensiero è figlio di queste tre stelle.⁹⁷ Eppure, nel confrontare la volontà, nucleo del suo pensiero, con le intuizioni più profonde di Spinoza e Leibniz, applicando parallelamente le sue idee sul teismo e sul panteismo a sistemi filosofici così complessi e importanti, ci pare evidente come Schopenhauer sia più vicino ai risultati dei padri della filosofia moderna che a quella dei suoi contemporanei. Si potrebbe vedere in Schopenhauer più che un sovvertitore, un ponte tra le istanze del monismo pre-kantiano e il pensiero anti-idealistico della seconda metà dell'ottocento.⁹⁸

Da questo punto di vista, il problema dell'armonia prestabilita è un esempio perfetto della vicinanza di Schopenhauer con questi due autori perché, sebbene Schopenhauer denigri la sua

⁹⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p. 25.

⁹⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 6-7.

⁹⁸ «La mia intenzione è sostenere che Leibniz, Kant e Schopenhauer sono spinti a dichiarare, persino al di là delle loro opinioni personali, che allo spazio e al tempo immaginari corrisponde qualcosa che *sub-sta*, la sostanza, non importa da questo punto di vista che essa sia caratterizzata come forza, volontà, o come Dio e che tale sostanza deve contenere tutte le tracce del suo passato, del suo presente e del suo futuro, per cui analogicamente diventa immagine microcosmica dell'eternità dell'essere divino» (P. Belinazzi, *Conoscenza, morale e diritto*, cit., p. 496).

origine in Leibniz come frutto di un ottimismo teologico, che programmaticamente torce il ragionamento e si inventa le più bislacche teorie per giustificarsi, bisogna dire che l'armonia prestabilita in Schopenhauer non è presente solamente come un riferimento a un qualche autore, ma al contrario rappresenta una speculazione metafisica molto importante all'interno dei suoi testi. In particolare, è nel confronto tra la dimensione del sogno e la realtà che Schopenhauer improvvisamente rielabora in senso problematico la nozione di armonia prestabilita.

Posto che la totalità di ciò che percepiamo è rappresentazione e che la volontà agisce sia nei sogni, sia nella realtà, come riferimento reale in entrambi, come è possibile distinguere il sogno dalla realtà? La realtà è diversa dal sogno per il semplice fatto che è una rappresentazione condivisa. Per Schopenhauer spiegare questo passaggio è impossibile: non c'è alcun riferimento empirico che permetta di dimostrare che il sogno della vita, così come percepito dal soggetto, è il medesimo anche per tutti gli altri soggetti. Eppure durante la veglia postuliamo che l'esperienza fatta da una persona, si riferisca in qualche modo all'esperienza fatta da tutte le altre.

L'aporeticità del rapporto tra ideale e reale, che Schopenhauer afferma di risolvere nel binomio volontà e rappresentazione, si ripresenta, con tutte le sue difficoltà, nel dominio del sogno. La profondità del pensiero di Schopenhauer intorno ai sogni deriva dal fatto che, nel caratterizzare il fenomeno come rappresentazione, egli arriva già a considerarlo sogno. La dimensione onirica e illusoria del reale sono già parte integrante della sua filosofia.

Il sogno vero e proprio è per Schopenhauer l'espressione delle facoltà mentali private del riferimento percettivo.⁹⁹ Chiuso all'interno della scatola cranica, il nostro intelletto, espressione della volontà, lascia decadere il rapporto di causa-effetto, poiché manca la parte estetica, percettiva. Il sogno tuttavia non è frutto della fantasia giacché, tiene a precisare Schopenhauer, il soggetto vive il sogno come un'esperienza vera e propria, da cui trarre considerazioni, immagini, fantasie: in altre parole, non si smette di fantasticare nel sogno,

⁹⁹ «Anzitutto ci si deve chiedere, se realmente possano sorgere nel nostro intelletto intuente, ossia nel nostro cervello, delle immagini perfettamente uguali e indistinguibili rispetto a quelle ivi determinate dalla presenza, agente sui sensi esterni, dei corpi, senza peraltro che quest'ultimo influsso sussista. Fortunatamente ogni nostro dubbio al riguardo è eliminato da un fenomeno alla portata di tutti, cioè del *sogno*» (A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p. 314).

quindi non è l'immaginazione la facoltà che viene messa in gioco. Nel sogno, la forza creativa supera incommensurabilmente la forza immaginativa.

Ogni oggetto intuitivo ha nel sogno una verità, una compiutezza, un'universalità conseguente sin nelle proprietà più casuali, proprio come nella realtà stessa, e la fantasia è infinitamente distante da tutto ciò. La facoltà del sogno ci procurerebbe quindi le visioni più meravigliose, se soltanto noi potessimo scegliere l'oggetto dei nostri sogni. È completamente falso il voler spiegar ciò con il fatto che le immagini della fantasia possono venir turbate e indebolite dalla simultanea impressione del mondo esterno e reale: anche nella più profonda calma della più oscura notte, infatti, la fantasia non sarebbe in grado di creare nulla che possa avvicinarsi in qualche modo a quell'intuitività e corporeità oggettiva del sogno.¹⁰⁰

Il sogno si impone come qualcosa di incontrollabile, a cui il nostro intelletto si oppone senza riuscire a determinare gli esiti o anche solo i contorni del sogno medesimo. La natura dirompente e inaspettata di ogni sogno, unita alla credibilità della rappresentazione onirica, dotata di una totale chiarezza, una coerenza e una sottigliezza nei dettagli per chi sta avendo un sogno, sono per Schopenhauer l'incontrovertibile attestato della intrinseca indistinguibilità della dimensione del sogno da quella della veglia. Nel sogno, inoltre, si esprimono le pulsioni sessuali e i desideri della volontà, la quale però non coincide con la nostra coscienza sognante, che si trova contrapposta al proprio desiderio, anelato nel sogno, un fatale destino avverso, che ostacola il sognatore in qualsiasi mezzo. Questo destino è nel sogno la volontà, la quale occupa una regione inconscia,¹⁰¹ il cui potere creativo domina il sogno e lo modella.¹⁰²

¹⁰⁰ Ivi, p. 315.

¹⁰¹ Cfr. G. Gurisatti, *Inconscio e carattere*, cit., pp. 24-29.

¹⁰² «Com'è noto, esistono sogni, di cui la natura si serve per uno scopo materiale, per l'evacuazione cioè della troppo piena vescichetta seminale. Sogni di questo genere mostrano naturalmente delle scene lubriche: il medesimo contenuto però appartiene anche ad altri sogni che non hanno quello scopo né lo raggiungono. La differenza sta dunque nel fatto, che nei sogni della prima specie le belle donne e l'occasione si mostrano tosto a noi favorevoli, cosicché la natura può raggiungere il suo scopo, mentre nei sogni dell'altro genere sempre nuovi ostacoli si frappongono alla cosa che noi desideriamo vivissimamente, tanto che alla fine non possiamo giungere allo scopo. A creare tali impedimenti e a render vano volta per volta il nostro vivo desiderio è soltanto la nostra propria volontà, la quale però agisce da una regione molto lontana dalla coscienza rappresentativa del sogno, e in questo si manifesta quindi come destino spietato. Il destino che si rivela nella realtà, e la finalità che tutti forse

Schopenhauer sviluppa un'interessante analogia: posto che la volontà esercita un influsso totale sulla manifestazione del sogno, che si presenta al soggetto come un destino a cui non può opporsi, allora il sogno è una metafora che dispiega il vero volto di quel fato a cui non possiamo opporci nel mondo della veglia. Tale volto è ancora una volta la volontà. Schopenhauer sarebbe portato ad affermare l'assoluta identità tra sogno e realtà, se non fosse che l'intera argomentazione intorno alla dimensione onirica è, a suo avviso, frutto di una *speculazione trascendente* i cui presupposti non si fondano su alcun dato empirico, ma al contrario traggono la loro potenza argomentativa dal fatto di essere un'aporia. Si tratta di un circolo vizioso dove la domanda non può avere risposta.

Questa domanda può essere articolata in due proposizioni: la prima, già analizzata qui sopra, è l'indistinguibilità di sogno e realtà, mentre la seconda deriva necessariamente dalla prima: posto che esista una differenza tra realtà e sogno, assunto che in quanto tale non è giustificabile con l'esperienza, com'è possibile che tutti i soggetti percepiscano la medesima realtà e in questa interagiscano secondo una rigida necessità, tale per cui «ciascuno è l'eroe del proprio dramma, pur intervenendo al tempo stesso come comparsa nel dramma altrui»¹⁰³? A questo punto Schopenhauer potrebbe sorprendere il lettore, perché afferma che l'unica via di scampo che non conduca al solipsismo è teorizzare un'*harmonia præstabilita*.

Se è vero che, per poter afferrare in qualche modo l'opinione suddetta, abbiamo fatto ricorso alla somiglianza, da tutti riconosciuta, della vita individuale con il sogno, bisogna però por mente d'altro canto al fatto che nel semplice sogno il rapporto è unilaterale: in esso cioè soltanto *un* io vuole e sente realmente, mentre gli altri non sono che fantasmi; invece nel grande sogno della vita si verifica un rapporto reciproco, poiché non soltanto un individuo figura nel sogno dell'altro, secondo la necessità di tale sogno, ma anche il secondo figura nel sogno del primo. In tal modo, per opera di una vera *harmonia præstabilita*, ognuno sogna soltanto ciò che è conforme al suo proprio indirizzo e alla sua guida metafisica, e tutti i sogni della vita sono così ingegnosamente intrecciati l'uno con l'altro, che ciascuno sperimenta quanto gli è giovevole e al tempo stesso fornisce agli altri ciò che è loro necessario.¹⁰⁴

osservano nella propria vita, non potrebbero dunque essere in qualche modo analoghi a quanto ci si presenta nel sogno?» (A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., pp. 300-301).

¹⁰³ Ivi, p. 304.

¹⁰⁴ Ivi, p. 303.

Questa formulazione dell'armonia prestabilita segue certamente l'impostazione leibniziana del problema,¹⁰⁵ tanto da arrivare ad affermare che i sognatori sono interconnessi e inseriti in unico sogno, che ogni cosa, sia essa un essere vivente o inanimato, riflette ogni cosa dalla sua personalissima angolazione, dando vita alla totalità dell'universo. Curiosamente, in Leibniz il soggetto, in quanto monade, è specchio dell'universo e insieme finestra che si affaccia sul tutto. Leibniz è convinto che questa armonia venga da Dio, tanto da definirla stabilita in precedenza, evitando così l'occasionalismo scolastico,¹⁰⁶ che voleva l'intervento di Dio in ogni singola azione. Confrontiamo ora le parole che abbiamo appena letto con la bella metafora di Leibniz del *miroir vivant*:

Dalla Perfezione dell'Autore supremo segue inoltre che non solo l'ordine dell'intero universo è il più perfetto possibile, ma pure che in ogni specchio vivente, cioè in ogni *monade* o centro sostanziale, in quanto rappresenta l'universo dal proprio punto di vista, le percezioni e le appetizioni devono essere al meglio regolate e compatibili con tutto il resto. E segue altresì che le anime, cioè le monadi dominanti – o meglio: gli animali [in generale] –, non possono non risvegliarsi dallo stato di assopimento in cui può ridurle la morte o qualche altro accidente.¹⁰⁷

Il fatto che Schopenhauer releghi tutta questa serie di considerazioni a una speculazione trascendente significa che in parte tutto questo ragionamento non è integrato nel quadro della sua filosofia,¹⁰⁸ così come, al medesimo modo, l'eudemonologia e l'arte di vivere della saggezza classica vengono discusse da Schopenhauer in virtù di una sospensione delle considerazioni più centrali del suo pensiero.¹⁰⁹ Egli è molto attento a distinguere nel suo

¹⁰⁵ «In conclusione [secondo Leibniz]: I) Non è possibile da un punto di vista strettamente logico-teoretico, confutare la tesi che viviamo in un sogno continuo e ben organizzato. II) Dal punto di vista pratico non fa alcuna differenza se viviamo nella realtà oppure in un sogno, purché abbiamo modo di orientarci nella molteplicità delle apparenze per condurre la nostra vita» (M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, cit., p. 79).

¹⁰⁶ Cfr. C. Giacon, *La causalità nel razionalismo moderno*, cit., pp. 338 – 344.

¹⁰⁷ G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 51.

¹⁰⁸ «Per quanto i pensieri che qui comunicherò non conducano ad alcun risultato sicuro, e possano anzi essere forse chiamati una semplice fantasia metafisica, non ho potuto prendere la decisione di abbandonarli all'oblio, poiché essi saranno graditi a molti, almeno come punto di riferimento, rispetto ai pensieri che essi stessi hanno nutrito sull'argomento. Anche costoro però dovranno ricordare che qui tutto è incerto, non soltanto la soluzione cioè, ma persino il problema» (A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p. 279).

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 423. L'eudemonologia schopenhaueriana, del resto, offre infiniti spunti di riflessione intorno all'autore, il quale, così come nel caso dell'armonia prestabilita, ha sempre mostrato resistenza all'idea che il

pensiero ciò che pertiene alle conseguenze strettamente logiche del suo discorso, il quale, partendo da assunti precisi e costantemente ribaditi, pone dei confini nettissimi al suo stesso autore. Nonostante questo, laddove Schopenhauer sarebbe portato verso direzioni che escludono quegli assunti fondamentali, piuttosto che integrarle nel suo sistema a forza o piuttosto che astutamente ometterle, egli ammette chiaramente la loro esistenza e al contempo ammette la sua incapacità di renderne conto.

Tuttavia, il fatto che Schopenhauer sia portato a considerare la possibilità di una spiegazione così complessa e ardita, i cui rimandi a Leibniz sono palesi e i cui esiti sono incertissimi, ci spinge ad affermare con ancor più forza quanto egli sia debitore della filosofia moderna da Cartesio in poi. Ci troviamo davanti al vero e proprio *resto* della filosofia di Schopenhauer. In questi passi Schopenhauer si arrischia addirittura a dire che la portata del concetto di armonia prestabilita è di natura colossale, e che se ci si dovesse spingere persino oltre al semplice parallelismo di più realtà, che si intrecciano senza mai realmente compenetrarsi, bisognerebbe ricordarsi «che il soggetto del gran sogno della vita è in un certo senso uno soltanto, la volontà di vivere, e che tutta la molteplicità dei fenomeni è condizionata dallo spazio e dal tempo. Ciò che è sognato da quell'*unico essere*, è certo un grande sogno, tale però che tutti i suoi personaggi lo possono sognare insieme a lui».¹¹⁰

senso generale ed essenziale della sua filosofia potesse essere accostato a simili teorie. Tuttavia, a partire da queste considerazioni isolate dallo stesso Schopenhauer, sono possibili reinterpretazioni e rivalutazioni del suo pensiero secondo una chiave di lettura del tutto nuova. A questo proposito abbiamo già accennato, all'inizio di questa tesi, al saggio di Gurisatti sul problema dell'ascetismo in Nietzsche e Schopenhauer. In questo saggio si cerca proprio di approfondire una via traversa, meno battuta, che esalti un versante dell'etica schopenhaueriana che lo stesso Schopenhauer sottovaluta: «Abituati [...] a considerare quella di Schopenhauer una filosofia ruotante attorno all'unico pensiero della virtù morale, della redenzione e della salvezza, quindi all'ideale mistico e metafisico della santità intesa come arte del non vivere, *noluntas* e asceti in quanto estrema rinuncia e drastico ripudio di sé e del mondo, abbiamo scordato che il prete asceta (il santo) di Schopenhauer trova il suo *pendant* sistematico nel filosofo pratico (il saggio), il quale – in virtù di una valida ragione pratica – esercita e teorizza un'*ars vivendi* e una *epimeleia heautou* direttamente finalizzate alla conquista di sé come base di una solida serenità terrena e di una sana filosofia mondana. In realtà, proprio come accade nella *Genealogia* nietzscheana, asceti e *askesis*, mistica e saggezza sono compresenti – con diverse accentuazioni – nella filosofia di Schopenhauer, e non è certo un caso che molte riflessioni parentetiche presenti nei suoi *Aforismi sulla saggezza della vita* trovino immediata corrispondenza in *Ecce homo*» (G. Gurisatti, *Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia*, cit., p. 202).

¹¹⁰ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p. 305.

La filosofia di Schopenhauer conduce come inevitabile conseguenza aporetica all'armonia prestabilita. Nella descrizione di Schopenhauer dell'armonia prestabilita, il parallelo con Leibniz si spinge fino ad affinità simboliche. Schopenhauer usa una metafora molto suggestiva: la realtà sarebbe governata da un'armonia prestabilita, così come in una sinfonia non si avvertono le singole voci, ma soltanto l'armonia nel suo complesso: «Il ritenere impossibile che le esistenze di tutti gli uomini possano produrre nel loro intrecciarsi un *concentus* e un'armonia, quale il compositore sa dare a molte voci, apparentemente contrastanti tra loro, della sua sinfonia, dovrà considerarsi un sogno di costante pusillanimità».¹¹¹ Quest'immagine è davvero molto simile all'immagine che Leibniz adotta per spiegare la sua versione dell'armonia prestabilita:

Ogni anima conosce l'infinito, conosce tutto, ma in maniera confusa. Come passeggiando lungo la riva del mare e sentendo il grande rumore che esso fa, io avverto i rumori particolari di ciascuna onda, dei quali il rumore totale risulta composto, ma senza discernerele. Le nostre percezioni confuse sono il risultato delle impressioni che tutto l'universo fa su di noi.¹¹²

A partire da quest'ultimo confronto tra i due filosofi, emerge però una distinzione importante che va evidenziata e che riavvicina le posizioni schopenhaueriane a Spinoza.

In Leibniz e Schopenhauer vi è un'enorme differenza legata allo statuto della conoscenza, la quale in Leibniz pertiene unicamente alla monade e non investe la dimensione materiale del cosmo. Per tutti e tre i filosofi, la dimensione gnoseologica deve intrecciarsi e sintetizzare un'unità o anche solo una forma di coerenza con quella ontologica. La dimensione della mente deve accordarsi con quella del corpo. Anima e corpo subiscono, da Cartesio in avanti, una scissione di cui tutti e tre questi autori hanno dovuto rendere conto. Si pensi alla critica di Spinoza alla ghiandola pineale cartesiana.¹¹³

Per Leibniz, l'armonia prestabilita riverbera il suo influsso fino alla distinzione tra anima e corpo, che non sono la stessa cosa, ma che stanno una accanto all'altro tramite la medesima armonia. Tutto ciò è in totale contrasto con la relazione tra volontà e rappresentazione, che, come abbiamo visto ampiamente, deve molto all'unità originaria che Spinoza ha teorizzato per la sua sostanza, piuttosto che al sistema rigidamente separato proposto da Leibniz.

¹¹¹ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, cit., p. 304.

¹¹² G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 151

¹¹³ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, cit., Libro V, prefazione, pp. 573-581.

La Mente e il Corpo sono una sola e medesima cosa che è concepita ora sotto l'attributo del Pensiero, ora sotto quello dell'Estensione. Dal che risulta che l'ordine o il concatenamento delle cose è uno solo, che la natura sia concepita sotto questo, o sotto quell'attributo; e, conseguentemente, che l'ordine delle azioni e delle passioni del nostro corpo concorda per natura con l'ordine delle azioni e delle passioni della Mente.¹¹⁴

In Schopenhauer anima e corpo sono due modi per chiamare la medesima cosa, giacché il corpo non è causato dalla volontà, ma è la sua espressione immediata nella rappresentazione, è ciò che affiora di lei in questa. In questo senso Schopenhauer si avvicina ulteriormente a Spinoza, il quale a sua volta riconosce un'unità originaria della sostanza che si fa in ultimo unità di anima con il corpo. Per Schopenhauer la dimensione dell'anima e del corpo sono semplicemente due prospettive differenti della medesima cosa: l'anima sarebbe il corpo visto dall'interno e il corpo l'anima vista dall'esterno.¹¹⁵ Al medesimo modo, per Spinoza la mente non è altro che l'idea del corpo:¹¹⁶ la mente è la concettualizzazione della nostra percezione del corpo, secondo un'idea più o meno adeguata.¹¹⁷ Il corpo è l'oggetto della mente e dunque, ci dice Spinoza:

da ciò comprendiamo non solo che la Mente umana è unita al Corpo, ma anche che cosa si deve intendere per unione della Mente e del Corpo. Nessuno però la potrà comprendere adeguatamente, ossia distintamente, se prima non conosce adeguatamente la natura del nostro Corpo. [...] Di qualunque cosa, infatti, è data necessariamente in Dio un'idea, la cui causa è Dio allo stesso modo che è causa dell'idea del Corpo umano, e quindi tutto

¹¹⁴ Ivi, Libro III, proposizione II, scolio, p. 243.

¹¹⁵ «Non ci costerà un grande sforzo di fantasia riconoscere, anche a sì gran distanza, la nostra medesima essenza; quella stessa, che in noi opera secondo i suoi fini alla luce della conoscenza, mentre qui, nei più deboli dei suoi fenomeni, opera in modo cieco, sordo, unilaterale ed invariabile. Ella è sempre una e sempre la stessa in così diverse manifestazioni, e perciò – come il primo crepuscolo partecipa coi raggi del pieno meriggio del nome di luce solare – in queste ed in quelle deve prendere il nome di volontà: il quale contrassegna ciò che è essenza di ciascuna cosa nel mondo, ed è unica sostanza di ogni fenomeno» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro II, § 23, p. 144).

¹¹⁶ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, cit., Libro II, proposizione XIII, p. 131.

¹¹⁷ «La mente, in quanto idea, è l'essenza oggettiva del corpo. In quanto tale, come oggetto di pensiero comprende tutto ciò che l'essenza del corpo comprende sia formalmente sia nella realtà, secondo il medesimo ordine e le medesime connessioni. Se la forma del corpo, per esempio, è modificata da Pietro e successivamente dalla presenza di Paolo, la mente avrà in successione l'idea del corpo modificato prima dalla presenza di Pietro e poi da quella di Paolo. L'idea e la sua ideazione sono conseguentemente identiche e indivisibili» (C. Jaquet, *L'unità del corpo e della mente. Affetti, azioni e passioni in Spinoza*, Mimesis, Milano, 2013, p. 11).

ciò che abbiamo detto dell'idea del Corpo umano, si deve dire necessariamente dell'idea di qualunque cosa.¹¹⁸

Il corpo è per Spinoza, tanto quanto Schopenhauer, il *medium* attraverso il quale si scopre e si indaga l'intima natura dell'universo.

Nel secondo libro del *Mondo*, nei passaggi in cui Schopenhauer approfondisce l'unità originaria e indivisibile di volontà e rappresentazione, tra corpo come oggettivazione della volontà e volontà intesa come principio che unifica e pervade ogni cosa,¹¹⁹ ritorna ancora una volta Spinoza. Attraverso l'ennesimo confronto, Schopenhauer sintetizza meravigliosamente l'identità dei motivi esterni con i singoli moti dell'arbitrio individuale:

Dice Spinoza che la pietra lanciata nell'aria crederebbe, se avesse coscienza, di volare per sua propria volontà. Io aggiungo soltanto, che la pietra avrebbe ragione. Il lancio è per lei, quel che per me è il motivo; e ciò che nella pietra apparisce come coesione, peso, permanenza nello stato acquisito, è, nell'intima essenza, il medesimo, ch'io conosco in me come volontà e che anch'essa come volontà conoscerebbe, se acquistasse conoscenza. Spinoza, in quel passo, aveva rivolta l'attenzione alla necessità, con cui la pietra vola, e cercò, con ragione, di ragguagliarla alla necessità dei singoli atti volontari di una persona. Io ho di mira invece l'intima essenza, che è la sola a dare significato e valore ad ogni necessità reale (ossia effetto da causa) come suo presupposto; e chiamandosi nell'uomo carattere, nella pietra qualità, è nondimeno la stessa in entrambi.¹²⁰

Pertanto, la funzione dell'armonia prestabilita in Leibniz è quella di lasciare anima e corpo come due ambiti separati e non comunicanti. Il fulcro della filosofia schopenhaueriana, invece, così come quello di Spinoza, è esattamente il contrario. Definire il rapporto tra i vari attributi della sostanza secondo l'idea di un parallelismo, ci aiuta fino a un certo punto a visualizzare il disegno di Spinoza: bisogna riconoscere infatti l'unità originaria della sostanza, di cui i vari attributi non sono altro che modi di concepire e osservare la medesima cosa.¹²¹ Spinoza lo spiega ampiamente nella proposizione VII del Libro II e al suo scolio.¹²²

¹¹⁸ B. Spinoza, *Etica*, cit., Libro II, proposizione XXIII, scolio, p. 133.

¹¹⁹ Cfr. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro II, § 18, pp. 125-129.

¹²⁰ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro II, § 24, p. 152.

¹²¹ «Questa rappresentazione dell'ordine della realtà riduce la Natura a un piano in cui una moltitudine, o addirittura un numero infinito, di linee non incidenti vengono giustapposte una di fianco all'altra. [...] La dottrina del parallelismo non restituisce l'idea di unità presente nel sistema di Spinoza, perché introduce una forma di dualismo irriducibile e di pluralità. Laddove una tale dottrina si applica perfettamente al sistema di Leibniz, per il quale "l'anima con le sue funzioni è qualcosa di distinto dalla materia", essa non sarebbe corretta

A questo proposito, Schopenhauer sferra un ulteriore attacco a Leibniz, il quale, in virtù dell'unicità dell'anima, non include gli animali tra le creature dotate di un'anima.¹²³

Al contrario esse sarebbero al pari di un essere inanimato:

Quando infatti la filosofia cartesiano-leibniziano-wolffiana eresse con concetti astratti la psicologia razionale e costruì un'*anima rationalis* immortale, le naturali pretese del mondo animale si opposero evidentemente a questo privilegio esclusivo e al brevetto di immortalità della specie umana, e la natura, come in tutte le occasioni simili, protestò in silenzio. Allora i filosofi, angustiati dalla loro coscienza intellettuale, dovettero cercare di sorreggere la psicologia razionale mediante quella empirica e sforzarsi pertanto di scavare tra uomo e animale un abisso enorme, un distacco incommensurabile, per presentarli diversi a dispetto di ogni evidenza.¹²⁴

La dualità della sostanza, partendo dall'insegnamento spinoziano, è decaduta e la volontà è la medesima in ogni sua rappresentazione. L'armonia prestabilita in Schopenhauer si presenta quindi come qualcosa di espunto e che rientra nell'orizzonte del pensabile solo per vie traverse. Dunque, affrontando i pensieri di Leibniz e Spinoza, possiamo affermare di aver raggiunto lo scopo, che era quello di torcere, incalzare e mettere sotto pressione la volontà. Quest'ultima è stata posta davanti al suo riflesso e alle dirette conseguenze logiche che l'elaborazione di un principio simile comportano.

Tutto il percorso fatto ci porta inevitabilmente alla conclusione.

per spiegare l'idea di unità così come la intende Spinoza. Infatti, mente e corpo non sono sovrapposti nell'essere umano come due linee parallele, ma si riferiscono a una sola e identica cosa espressa in due modi diversi» (C. Jaquet, *L'unità del corpo e della mente*, cit., pp. 14-15).

¹²² B. Spinoza, *Etica*, cit., Libro II, proposizione VII, scolio, pp. 115-119.

¹²³ «La filosofia (basata sulla tradizione giudaico-cristiana) cartesiano-leibniziano-wolffiana, la quale ipotizza una totale differenza (“immane abisso” e “smisurata distanza”) tra uomo e animale in base alla mancanza, in quest'ultimo di un'anima *rationalis*: nessuna coscienza di sé, nessun io, nessuna capacità di distinguersi dal mondo esterno e dal non-io, ecc. Gli animali, insomma, avrebbero lo stesso statuto di una *res extensa*, di una cosa inanimata» (G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, cit., p. 96).

¹²⁴ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit. § 19, p. 246.

CONCLUSIONE

Al momento della prima pubblicazione del *Mondo*, Schopenhauer decise di aggiungere un prefazione, in cui spiegava gli obiettivi del suo lavoro e i prerequisiti essenziali per comprenderlo. Lì egli espresse chiaramente l'intenzione di dipingere un gigantesco quadro filosofico che potesse comprendere tutto: metafisica, etica ed estetica.

Io considero quel pensiero come ciò, che per sì gran tempo s'è cercato sotto il nome di Filosofia, e la cui scoperta sembra quindi ai dotti in istoria altrettanto impossibile quanto quella della pietra filosofale. [...] Secondo l'aspetto da cui si considera quell'unico pensiero ch'io ho a comunicare, esso si mostra come ciò che s'è chiamato Metafisica, o Etica, o Estetica: e invero dovrebbe essere tutto codesto insieme, se fosse quel ch'io, come ho già affermato, ritengo che sia.¹²⁵

Ci siamo concentrati, dunque, su questo pensiero unico. L'unico soggetto di tutta la tesi è la volontà, come l'unico oggetto di analisi di tutte le opere di Schopenhauer. Nella prima parte di questa tesi abbiamo seguito Schopenhauer nella spiegazione estetica, metafisica ed etica del principio della volontà, non presupponendola come un concetto già affermato, ma come un risultato da conquistare e raggiungere, attraverso il solo strumento della lettera schopenhaueriana. In quel caso la domanda era: partendo dalla volontà, quali strumenti e confronti ha utilizzato Schopenhauer per costruire il suo sistema filosofico, tutto sommato immutato durante tutta la sua vita? Da che cosa dobbiamo discostare questo principio?

Tutte le critiche che Schopenhauer ha rivolto alla religione e alle due posizioni filosofiche legate a qualsiasi dottrina religiosa, ovvero teismo e panteismo, ci hanno aiutato a capire che cosa per Schopenhauer *non doveva* essere la volontà. Eppure, tali critiche ci svelano che cosa essa è veramente? In altre parole, Schopenhauer, *a latere* del nucleo della sua filosofia, sviluppa un complesso intreccio di critiche intorno al concetto di Dio, sia nella sua forma personale, sia in quella impersonale, e lo vede come quell'incognita irrisolta che, ponendosi a perché di tutte le cose, fa decadere inevitabilmente ogni tentativo umano di spiegare l'esistenza. Tuttavia, le conseguenze etiche e la portata metafisica del concetto di volontà suscitano nel lettore più un dubbio: possibile che la volontà non sia Dio?

Coerentemente col proprio pensiero, Nietzsche aveva segnalato l'aspetto degenerato del pensiero schopenhaueriano: la sua nascosta religiosità e un sottaciuto dogmatismo.

¹²⁵ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 3.

Ci permettiamo di dissentire: una volta che si è entrati nell'ordine di idee e si è seguito con costanza e pazienza Schopenhauer, non si può non riconoscere che, dietro al concetto di volontà, c'è un'intuizione la cui profondità e poeticità sono giunte a noi nel pieno della loro potenza. Ciò a tal punto che, chiunque abbia intrapreso il medesimo percorso di comprensione che ha portato Schopenhauer a concepire un'idea geniale quale la volontà, potrebbe dire con Nietzsche: «Io sono uno di quei lettori di Schopenhauer che, dopo averne letto la prima pagina, sanno con certezza che leggeranno tutte e ascolteranno ogni parola che egli abbia mai detto».¹²⁶

Rimane comunque la domanda: la volontà è un Essere divino? Se l'analisi coerente e puntuale del sistema schopenhaueriano fa sorgere più di un dubbio a questo riguardo, è solo con il confronto con agenti esterni che i punti deboli diventano più chiari e più evidenti i debiti. Per dare forza a questo confronto, non abbiamo messo in dubbio le filosofie di Spinoza e Leibniz, così come, al contrario, abbiamo fatto con quella di Schopenhauer.

Sono state, invece, prese come pietre miliari attraverso le quali mettere sotto pressione le apparenti fragilità della sua filosofia. Tuttavia, il riferimento è sempre rimasto ciò che Schopenhauer pensava di questi due filosofi. Tale scelta è dettata dal fatto che nei punti in cui Schopenhauer ha espresso chiaramente la sua opinione, il suo interesse è attestato e concreto, quindi lo doveva essere anche il nostro.

Il risultato preliminare di questo confronto non tocca immediatamente la nostra domanda centrale, ma semmai dimostra la peculiare rielaborazione di Schopenhauer dell'impianto monistico che, a partire dalla rivoluzione cartesiana, fu sviluppato da Leibniz e Spinoza. Attraverso questo debito, di cui è certamente cosciente, Schopenhauer sviluppa quell'*unico pensiero* che è in grado di coniugare il criticismo kantiano con una metafisica dogmatica, fondata su un solo principio. Facendo ciò, il dubbio che la volontà possa improvvisamente cambiare volto e diventare un Dio diventa fortissimo, in quanto il concetto che sta alla base delle filosofie spinoziana e leibniziana, ovvero quello di sostanza, è, per molti versi, il medesimo di Schopenhauer.

Eppure c'è una differenza centrale tra la volontà e la *substantia*, sia essa monade immateriale o *Deus* spinoziano. Che la sostanza significhi Dio è, in virtù delle critiche di Schopenhauer a questi filosofi, il risultato del loro ottimismo e non ha altra solida base.

¹²⁶ F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., p. 13.

Qui danno i loro frutti tutto il lungo discorso intorno alla volontà e le critiche alla religione, che, anche se messi in discussione, non possono essere dimenticati, né può essere sottovalutato il lungo percorso che ci ha portato fin qui. Il pessimismo schopenhaueriano, vera cifra stilistica del suo pensiero, fa improvvisamente irruzione, scegliendo deliberatamente di non vedere nella natura un Dio, ma di guardarla con la serenità di chi è cosciente che, dietro all'esistenza, non vi è alcuna essenza.

*Tempore quo cognitio simul advenit, amor
e medio supersurrexit.*

BIBLIOGRAFIA

Opere di Arthur Schopenhauer citate e di riferimento (in ordine cronologico):

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 1813, a cura di S. Giametta, *Sulla quadruplica radice del principio di ragion sufficiente*, Rizzoli, Milano, 1995.

Die Welt als Wille und Vorstellung, 1818, trad. it. di P. Savj-Lopez, G. de Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari, 1982.

Die Welt als Wille und Vorstellung Ergänzungen, 1818, trad. it. di A. Vigliani, *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, in *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano, 1998, pp. 737-1582.

Eristische Dialektik – Die Kunst, Recht zu behalten, 1831, trad. it. N. Curcio, F. Volpi, *L'arte di ottenere ragione*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991.

Über den Willen in der Natur, 1836, a cura di S. Giametta, *Sulla volontà della natura*, Rizzoli, Milano, 2010.

Über die Freiheit des menschlichen Willens, 1839, trad. it. di E. Pocar, *La libertà del volere umano*, Laterza, Bari, 2004.

Über das Fundament der Moral, 1840, trad. it. di E. Pocar, *Il fondamento della morale*, Laterza, Bari, 2011.

Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften, 1851, a cura di G. Colli, *Parerga e Paralipomena*, Adelphi, Milano, vol. I, 1981.

Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften, 1851, trad. it. di M. Montinari (capp. I-XIV) e di E. Amendola Kuhn (capp. XV-XXXI), *Parerga e Paralipomena*, a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano, vol. II, 1983.

Manoscritti postumi:

Scritti postumi, vol. I: *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, ed. it. a cura di S. Barbera, Adelphi, Milano, 1996.

Scritti postumi, vol. III: *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2004.

Il primato della volontà, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2002.

Saggi e studi su Schopenhauer citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

- APP, U. *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian thought*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 2006, 87, pp. 35-65.
- Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volmues 1-9 of the "Asiatic Researches"*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 79, 1998, pp. 11-33.
- BRANN, H. W. *Schopenhauer and Spinoza*, in "Journal of the History of Philosophy", 10, 1972, pp. 181-198.
- BUSELLATO, S. *Schopenhauer lettore di Spinoza. Le chiose all' "Etica"*, EUM, Macerata, 2015.
- CANTWELL, J. *A Defence of Schopenhauer's Metaphysics of Compassion: the participation in another's suffering*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 100, 2019, pp. 149-167.
- CASINI, L. *La riscoperta del corpo – Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Edizioni Studium, Roma, 1990.
- ELIE, M. *Instinct, entendement, raison: la référence à l'animal chez Locke, Hume et Schopenhauer*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 1994, 75, pp. 11-26.
- FAGGIN, G. *Schopenhauer. Il mistico senza Dio*, La Nuova Italia, Firenze, 1951.
- GIAMETTA, S. *I pazzi di Dio – Croce, Heidegger, Schopenhauer, Nietzsche e altri*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Città del Sole, Napoli, 2002.
- GURISATTI, G. *Inconscio e carattere. Schopenhauer precursore di Freud e di Klages*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 2005, 86, pp. 217-242.
- Schopenhauer e l'india*, in A. Schopenhauer, *Il mio Oriente*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2007, pp. 185-225.
- Introduzione*, in A. Schopenhauer, *Il primato della volontà*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2002, pp. 9-35.

- ITO, T. *The Kantian Framework of Schopenhauer's Ethics: Right, Justice, Compassion, Ascetism*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 101, 2020, pp. 173-188.
- LIBELL, M. *Active Compassion in Schopenhauer's Views on Animals*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 1998, 79, pp. 113-127.
- MANNION, G. *Schopenhauer, Religion and Morality. The Humble Path to Ethics*, Routledge, London, 2003.
- MARTINETTI, P. *Schopenhauer*, Garzanti, Milano, 1941.
- NEGRONI, B. *L'essenziale ambiguità della volontà in Schopenhauer*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 69, 1988, pp. 139-152.
- ARTHUR SCHOPENHAUER: *la libertà*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 72, 1991, pp. 77-85.
- PERNIN, M. *The moral and metaphysical implications of the buddhist Karman and of the Character According to Schopenhauer*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 95, 2014, pp. 91-109.
- SATTAR, A. S. *"Some Brought To Us the Truth". A Source of Schopenhauer's View of Plato, Philosophy, the "Platonic ideas" and "the Thing in itself" in W.G Tennemann's History of Philosophy*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 97, 2016, pp. 87-111.
- SEGALA, M. *The Role of Physiology in Schopenhauer Metaphysics of Nature*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 93, 2012, pp. 327-334.
- TAKEUCHI, T. *Nietzsche's Critique of Schopenhauer's Morality of Compassion*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 101, 2010, pp. 227- 240.
- VASOLI, C. *Introduzione*, in A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez, G. De Lorenzo, Laterza, Bari, 1982, pp. IX-LXII.

VECCHIOTTI, I.

La dottrina di Schopenhauer. Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana, Ubaldini, Roma, 1969.

YOUNG, J.

Is Schopenhauer an irrationalist?, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 69, 1988, pp. 85-100.

Willing and Unwilling: a study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer, in "Nijhoff International Philosophy Series", 33 1987, pp. 1-188.

Opere di Friedrich Nietzsche citate e di riferimento (in ordine cronologico):

Die Geburt der Tragödie, 1872, trad. it. di S. Giametta, *La nascita della tragedia*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1977.

Unzeitgemässe Betrachtungen, Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher, 1874, trad. it. di M. Montinari, *Considerazioni inattuali: Schopenhauer come educatore*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* [OFN], Adelphi, Milano, vol. III, tomo I, 1972, pp. 359-457.

Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, 1878, trad. it. di S. Giametta, *Umano, troppo Umano*, Adelphi, Milano, vol. I, 1979.

Die fröhliche Wissenschaft, 1882, trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1977.

Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1885, trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976.

Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1887, trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, in OFN, vol. VI, tomo II, 1968, pp. 235-404.

Der Antichrist – Fluch auf das Christentum, 1888, trad. it. di F. Masini, *L'Anticristo – Maledizione del cristianesimo*, in OFN, vol. VI, tomo III, 1970, pp. 165-261.

Ecce Homo – Wie man wird, was man ist, 1908, a cura di R. Calasso, *Ecce Homo – Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano, 1969.

Saggi e studi su Nietzsche citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

- ANDREAS-SALOMÈ, L. *Friedrich Nietzsche*, a cura di E. Donaggio, D. M. Fazio, SE, Milano, 2009.
- COLLI, G. *Apollineo e Dionisiaco*, Adelphi, Milano, 2010.
- Nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975.
- Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1974
- Nota introduttiva*, in F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano, 1970, pp. XI-XV.
- FAZIO, D. M. *L'eco originaria – la metafisica della musica in Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*, Pensa Multimedia, Lecce, 2021.
- GURISATTI, G. *Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia – Ascesi e askesis in GM III*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *La Genealogia della morale – letture e interpretazioni*, ETS, Pisa, 2015, pp.
- LUCCI, A. *La stella ascetica-Soggettivazione e ascesi in Friedrich Nietzsche*, Inschibboleth, Roma, 2020.
- MANN, T. *Saggi – Schopenhauer Nietzsche Freud*, trad. it. di B. Arzeni, I. A. Chiusano, Mondadori, Milano, 1980.
- SAFRANSKI, R. *Nietzsche – Biografia di un pensiero*, trad. it. di S. Franchini, Garzanti, Milano, 2018.

Opere di Baruch Spinoza citate e di riferimento (in ordine cronologico):

Tractatus theologico-politicus, 1670, trad. it. di A. Droetto, E. G. Boscherini, *Trattato teologico – politico*, a cura di E. G. Boscherini, Einaudi, Torino, 1972.

Ethica, 1677, trad. it. di G. Durante, *Etica*, Bompiani, Milano, 2007.

Saggi e studi su Spinoza citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

- GIAMETTA, S. *La filosofia di Spinoza e il duello con Schopenhauer e Nietzsche*, Einaudi, Torino, 2022.
- JAQUET, C. *L'unità del corpo e della mente. Affetti, azioni e passioni in Spinoza*, Mimesis, Milano, 2013.
- NILSSON, P. *Pain Pity and Motivation: Spinoza, Hume and Schopenhauer*, in “Schopenhauer-Jahrbuch”, 2014, 95, pp. 29-51.
- RENSI, G. *Spinoza*, a cura di A. Montano, Guerini, 1999.
- SCANDELLA, M. *La determinazione dell'esistenza: Nietzsche e Spinoza*, Alma Mater Studiorum, 2013. [dottorato di ricerca]
- SCRIBANO, E. *Spinoza muore*, in “Rivista di storia della filosofia”, 1, 2012, pp. 108-127.

Opere di Gotfried Wilhelm von Leibniz citate e di riferimento (in ordine cronologico):

Discours de métaphysique, 1686, trad. it. di G. Saponaro, *Discorso di metafisica*, Bibliosofica, Roma, 2003.

Nouveaux Essais sur l'entendement humain, 1705, trad. it. di A. Zamboni, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Carabba, Lanciano, 2014.

Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origin du mal, 1710, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, trad.it. di M. Marilli, Rizzoli, Milano, 2013.

Monadologie, 1714, trad. it. di S. Cariati, *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano, 2001.

Saggi e studi su Leibniz citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

- BELLINAZZI, P. *Conoscenza, Morale, Diritto – Il futuro della metafisica in Leibniz, Kant, Schopenhauer*, ETS, Pisa, 1990.
- CARIATI, S. S. Cariati, *Introduzione*, in G.W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano, 2017, pp. 5-16.
- GIACON, C. *La causalità nel razionalismo moderno – Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz*, Fratelli Bocca, Milano, 1954.
- LISKE, M. T. *Leibniz*, il Mulino, Bologna, 2000
- MUGNAI, M. *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino, 2001.
- STEWART, M. *Il cortigiano e l'eretico – Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, trad. it. di F. Sicarna e M. C. Sircana, Feltrinelli, Milano, 2007.

Altre opere citate e di riferimento (in ordine alfabetico):

- ADORNO, T. W. *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino, 1970.
- ARISTOTELE *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 2003.
- CARTESIO, R. *Meditazioni Metafisiche*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano, 2001.
- CIORAN, E. *Quaderni 1957-1972*, trad. it. di T. Turolla, Adelphi, Milano, 1997.
- DA ROTTERDAM, E. *Il Disprezzo del Mondo*, a cura di C. Carena, Mondadori, Milano, 1999.
- FREUD, S. *Introduzione alla psicoanalisi- Prima e seconda serie di lezioni*, trad. it. di M. Tonin Dogana, E. Saggittario, Bollati Boringhieri, Torino, 1969.
- KANT, I. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2004.
- Fondazione alla metafisica dei costumi*, trad.it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma, 1997.
- PLATONE *I dialoghi, l'apologia e le epistole*, a cura di E. Turolla, Rizzoli, Milano, 1953, vol. III, pp. 38-131.
- RUSSELL, B. *Storia della filosofia occidentale e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità ad oggi*, trad. it. di L. Pavolini, Mondadori, Milano, 1984.
- SPENGLER, O. *Il tramonto dell'Occidente*, trad. it. di J. Evola, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Longanesi, Milano, 1957.

Altri saggi e studi citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

- BIANCO, B. *Kant e il «Panteissmustreit»*, in “Rivista di filosofia Neo-Scolastica”, 68, 1976, pp. 461-476.
- COLLI, G. *Filosofia dell’espressione*, Adelphi, Milano, 1969.
- GURISATTI, G. *L’animale che dunque non sono – Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell’esistenza*, Mimesis, Milano, 2016.
- MENEGONI, F. *Compiutezza e limiti della ragione nella critica kantiana alle prove dell’esistenza di Dio*, a cura di G. Erle, Clueb, Bologna, 2013.
- MONTANARI, F. *GI – Vocabolario della lingua greca, 3° edizione*, a cura di A. Ferreccio *et al.* Loescher Editore, Torino, 2013.
- PAREYSON, L. *Ontologia della libertà*, a cura di G. Vattimo e G. Riconda, Einaudi, Torino, 2000.
- SGALAMBRO, M. *La morte del sole*, Adelphi, Milano, 1982.
- URBANI ULIVI, L. *Saggio introduttivo*, in R. Cartesio, *Meditazioni Metafisiche*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano, 2001, pp. 7-104.
- VERRA, V. *F. H. Jacobi: dall’illuminismo all’idealismo*, in “Edizioni di filosofia”, 28, 1963, pp. 104-136.