Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Dipartimento di Studi Umanistici

Corso di Dottorato in Scienze filosofiche, XXXIV ciclo

Tra unità e molteplicità. Il corpo nella filosofia di Arthur Schopenhauer

Tutor:
Prof. Nicola Russo
Coordinatore:
Prof. Domenico Conte

Dottoranda:
Fiorella Giaculli
DR993353

Anno accademico 2021/2022

Introduzione 3
Abbreviazioni 15

I. Tra corporeo e incorporeo

1.1 *In abstracto* e in concreto. Dalla materia verso il corpo umano 18
1.2 Tra l'informe e l'onniforme. Schopenhauer e il *De la causa, principio et uno* 28
1.3 Scaturigine e sostrato. Il corpo originario 36
1.4 Tra l'idea e il fenomeno, il materiale e lo spazio. Intorno alla *chora* 41
1.5 Oggetto e arena di contesa 53
1.6 Congiunzione 55

II. Conoscenza e corporeità

2.1 Genesi e sviluppo 58
2.2 Organismo e pensiero 66
2.3 Mediare e portare il mondo. L'oggetto immediato 68
2.4 Dipartirsi dal corpo. Sentire, conoscere, pensare 74
2.5 Sentimenti sottocutanei. La sensazione 75
2.5.1 Impressioni e rappresentazioni 81
2.6 Una «funzione cerebrale». L'intelletto 87
2.6.1 Critica dell'intelletto impuro 91
2.7 L'«accresciuta organizzazione del corpo». La ragione 95
2.7.1 Intuizione e astrazione 95
2.7.2 «Non si possono conservare fiori, ma sì il loro olio etereo». Il concetto 101
2.7.3 Lo scheletro e la carne. La parola 104
2.7.4 Dal mondo corporeo all'astrazione. Il pensiero 109
2.7.5 Fisiologie del pensare 124
2.8 Unità e dicotomia 133
2.8.1 La «falsa dianoiologia» 133

2.8.2 *Soma* e *psyche* 134
2.8.3 *Res extensa* e *res cogitans* 152
2.8.4 *Körper* e *Leib* 163
2.8.5 La fantasia e la mente 164
2.9 Unità fisica e metafisica. Reinterpretare il corpo 179

III. Corpo e vita

3.1 «[...] Due possono essere uno, solo se sono parte di un tutto» 183
3.2 Il corpo come volontà e rappresentazione 185
3.3 I due minatori. Lo scienziato e il filosofo 187
3.4 L'esterno e l'interno. La grotta di Posillipo 194
3.5 L'oggettità della volontà 197
3.6 Movimenti. Atti volontari e involontari, moti, pulsioni 200
3.7 L'oggettivazione della volontà come organismo 210
3.7.1 Metafisica e corporeità 212
3.7.2 Tra muscoli e nervi. La «continua aspirazione all'attività» 213
3.7.3 L'«*Urflüssigkeit*». Il sangue 220
3.7.4 «*Cor primum vivens et ultimum moriens*» 222
3.7.5 Luce e strumento. Il sistema nervoso 224
3.7.6 Cuore e testa 230
3.7.7 Volto e carattere 244
3.8 Espressione e immanenza 252
3.9 La natura dei corpi e i corpi della natura 255
3.9.1 Identità e differenza, essenza e gradi. *Streben zum Leben* 255
3.9.2 Chiaroscuri della coscienza.
Oscurità inorganica, barlumi vegetali, nitore animale 268
3.10 Conoscenza, corporeità, vita 280

Bibliografia 299

Introduzione

«*Il corpo* (l'uomo corporeo) *non è altro che la volontà divenuta visibile* [*Der Leib (der körperliche Mensch) ist nichts als der sichtbar gewordne Wille*]»[1], si legge in un'annotazione schopenhaueriana, scritta a Weimar nel 1814. Sono poche parole ad apertura di una nota articolata, racchiudente diversi nuclei teorici su cui Schopenhauer sarebbe tornato nel tempo, parole che sembrano compendiare il fulcro della sua interpretazione del corpo.

La visibilità è prima di tutto un farsi oggetto, dunque un presentarsi allo sguardo nella forma della rappresentazione, microcosmica e macrocosmica, del proprio *Leib* e dell'intera *Körperwelt*, ma anche della rappresentazione nella valenza di immagine cerebrale, con cui ogni soggetto conosce un oggetto, attraverso la mediazione del proprio corpo e del *medium* iconico. *Vorstellung* peculiare è l'uomo corporeo, in cui la volontà si rifrange nella sua policromia di significati, non apparendo mai del tutto «nuda», ma solo «gettando in parte i suoi veli», dunque mostrandosi e celandosi a un tempo. «Visibilità [*Sichtbarkeit*]», «specchio [*Spiegel*]», «immagine [*Bild*]», «espressione [*Ausdruck*]», sono i termini adoperati da Schopenhauer per designare il darsi e il ritrarsi dell'in sé nel per noi, un manifestarsi che, se da un lato si può cogliere con lo sguardo, dall'altro, resta pur sempre a esso precluso. La scelta semantica stessa rimanda a una trasposizione, che è anche alterazione, e dunque cangiamento di quel nucleo che nella sua essenza resta intraducibile e invisibile, ma che solo nella corporeità traluce. Il proprio corpo e l'intero mondo corporeo sono specchio della volontà di vita, e in questo riflettersi, il *Wille zum Leben* esprime il suo anelito fondamentale nelle forme più diverse, dicendo qualcosa di sé, ma senza rivelarsi *toto coelo*. La corrispondenza tra il *Leib* e il *Wille* costituisce un'identità composita e polisemica, che accoglie un significato essenziale, lo *Streben zum Leben*, sotteso alla molteplicità di significati che la volontà e l'identità tra il corporeo e il volitivo possiedono.

Rispetto a tale farsi rappresentazione, nel presente lavoro si è provato a indagare nello specifico una particolare visibilità della volontà, il corpo umano, pur contemplando gli

[1] HN I, p. 106 (140).

altri corpi della natura e la condizione fisica di ciascun *Körper* e *Leib*, la materia, in cui la volontà si rende percepibile nella sua generalità e nel suo essere *mater rerum*. Il seguente lavoro muove dunque dalla condizione di esistenza di ciascun corpo, la *Materie*, verso la condizione di pensabilità della materia stessa e del corporeo, il *Leib* umano, di cui sono state interrogate due definizioni fondamentali, l'essere «oggetto immediato [*unmittelbares Objekt*]» e l'essere «oggettivazione della volontà [*Objektität des Willens*]», che compongono quel tutto unitario che fa del corpo un fenomeno *als Wille und Vorstellung*, al pari del mondo. Nostra ipotesi interpretativa è che tale unità non sia semplicemente congiunzione delle due metà mondane, ma derivazione da un solo principio, che ha *un* significato essenziale, che tuttavia, nel suo articolarsi, diventa molteplice, e da uno diviene subito due già quando da *an sich* entra nella rappresentazione – pur sempre parzialmente, esprimendo qualcosa, ma lasciando inespresso qualcosa d'altro. Questa stessa rappresentazione, si potrebbe ancora notare, è un prodotto della volontà, e quindi ecco la riconduzione del due all'uno, che resta tale nel suo significato precipuo sotteso alle valenze più diverse.

E dunque, considerando il *corpus* schopenhaueriano pubblicato in vita, e alcuni pensieri dei manoscritti giovanili pubblicati postumi, il presente lavoro intende provare ad apportare un'ipotesi interpretativa ulteriore rispetto agli studi sull'interpretazione schopenhaueriana del corpo: non solo oggetto immediato del conoscere, non solo spazio pulsionale, né soltanto chiave ermeneutica per la conoscenza metafisica, né fenomeno ambivalente, positivo sul piano gnoseologico e metafisico, negativo su quello estetico ed etico, ma prima di tutto unione delle due «facce» del mondo, che in ultima istanza è riconduzione a quell'uno metafisico che si riverbera nell'uno fisico[2]. Il corpo si profila come una rappresentazione peculiare, è «oggetto immediato», espressione di cui si

[2] Per un'analisi del corpo quale oggetto immediato, *cfr.* H. Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München Philosophische Studien, 15, Berchmans, München 1982; per l'interpretazione del corpo quale fenomeno privilegiato attraverso cui approssimarsi a una qualche conoscenza metafisica, *cfr.* A. Dörpinghaus, *Der Leib als Schlüssel zur Welt. Zur Bedeutung und Funktion des Leibes in der Philosophie Arthur Schopenhauers*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», LXXXI, 2000, pp. 15-32; G. Steven Neeley, *A re-examination of Schopenhauer's analysis of bodily agency: the ego as microcosm*, in «Idealistic Studies», XXII, 1, 1992, pp. 52-67; M. Perrot, *Le rôle du corps propre dans la philosophie de Schopenhauer*: *résonances biraniennes*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», LXIX, 1988, pp. 417-423; per una lettura del corpo quale spazio delle pulsioni, *cfr.* E. R. Da Fonseca, *Uma estreita passagem: o conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud*, Editora UFPR, Curitiba 2016; E. R. Da Fonseca, *Psiquismo e vida: Sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*, Editora UFPR, Curitiba, 2012; per un'interpretazione del corpo quale fenomeno ambivalente, *cfr.* L. Casini, *Corporeità e filosofia. Saggio su Schopenhauer e Nietzsche*, Il Poligono, Roma 1984; L. Casini, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Studium, Roma 1990.

indagheranno il significato e le implicazioni; è volontà, «oggettivazione della volontà», definizione polisemica - riconducibile a un significato eminente – che sarà presa in esame. Uno è il significato principale del *Wille*, che si articola in una pluralità semantica, pur sempre unitaria, in virtù del significato preminente che soggiace e tiene insieme tutte le tonalità semantiche. L'unità metafisica si riflette così come unità fisica.

Un altro aspetto interpretativo che si vorrebbe far emergere, accanto alla lettura ermeneutica principale (in una certa misura implicito in essa e scaturente da essa), riguarda il legame inscindibile tra la conoscenza e la corporeità, che innerva sia la definizione del corpo quale «*unmittelbares Objekt*», sia quella di corpo quale «*Objektität des Willens*». La conoscenza è definita da Schopenhauer, sin dalla dissertazione giovanile, come una «funzione fisiologica», al pari di altre funzioni, come la digestione lo è dello stomaco o il secernere la bile lo è del fegato. Una «funzione fisiologica cerebrale [*eine physiologische Funktion des Gehirns*]» è all'origine della coscienza conoscente, a tal punto che, senza il cervello, crolla ogni coscienza possibile, e ancor prima ogni forma, quella del senso interno, il tempo, e quella del senso esterno, lo spazio, pensate quali forme corporee. La facoltà dell'intuizione, l'intelletto, è funzione organica; la facoltà dell'astrazione, la ragione, è la «funzione più alta». La gnoseologia è così ricondotta alla fisiologia, e non alla *psicologia*: non un'anima conosce e pensa, bensì il corpo, la cui definizione di oggetto immediato implica il radicarsi della conoscenza in esso. Questo il punto di vista fisiologico, relato al *Leib als Vorstellung*, da congiungere all'altra metà, al *Leib als Wille*, rispetto a cui il cervello, e con esso la conoscenza, si configura come un prodotto della volontà. Al pari di tutti gli altri organi, necessari al vivente per la sua sopravvivenza, anche il sistema nervoso si configura come opera e strumento del *Wille*, precisamente come «μηχανή», che soccorre gli animali e l'animale «massimamente bisognoso», l'uomo. E dunque, come la volontà si oggettiva nella mani, quale volontà di afferrare, nello stomaco, quale volontà di digerire, nei genitali, quale volontà di riprodursi, essa si rende visibile nel sistema nervoso quale «volontà di conoscere [*Erkennenwollen*]».

Non solo la conoscenza si configura come radicata nella corporeità, sia dal punto di vista fisiologico e ancor prima da quello metafisico, ma il corpo umano costituisce quel fenomeno privilegiato attraverso cui intravedere qualcosa del metafisico, che si rivela nelle membra umane, nei suoi movimenti, nelle sue affezioni: la conoscenza del corpo, e qui il genitivo è sia oggettivo che soggettivo, costituisce quel «cunicolo segreto»

mediante cui poter valicare il rappresentativo e scorgere quanto soggiace a ciascun corpo della natura, lungo il filo dell'analogia, isolando con il pensiero l'identità dell'essenza nella diversità del suo fenomenizzarsi.

Nell'interpretazione schopenhaueriana dunque, il *Leib* non solo si configura come fenomeno in grado di conoscere e pensare, che non necessita di un'anima avente la facoltà conoscitiva, come una certa tradizione filosofica aveva ritenuto, ma assurge anche a oggetto per eccellenza che dischiude una conoscenza metafisica.

Il corpo umano costituisce anche quel fenomeno che incarna attraverso il suo agire una reazione a quanto ha conosciuto, affermativa o negativa, dunque di accoglienza o di rifiuto dell'essenza mondana. La conoscenza, che si origina dal corpo quale sua funzione, si corporizza un'altra volta, traducendosi in atti, in una condotta, in pratiche, che riaffermano quell'essenza del tutto, che in ogni dove è un *sì* privo di coscienza, o che negano tale essenza, generando inevitabilmente un «contrasto» e una «contraddizione» del fenomeno con se stesso, che in ogni sua fibra è *Streben zum Leben*.

Rispetto a queste linee generali tracciate, ne tratteggiamo di ulteriori, in relazione alla struttura del presente lavoro: come si accennava, il movimento seguito si diparte dall'analisi della materia (condotta nel primo capitolo), scaturigine fisica di ciascun corpo, nonché congiunzione dei due lati del mondo, e volge verso il corpo umano, interrogato nelle sue metà costitutive, la rappresentazione e la volontà (rispettivamente nel secondo e nel terzo capitolo).

Tra corporeo e incorporeo è il titolo del primo capitolo, che vorrebbe designare la natura della *Materie*, liminare tra l'informe e onniforme. In tale indagine, oltre a considerare gli scritti schopenhaueriani, è stato svolto un raffronto tra la concezione del filosofo di Danzica e l'interpretazione platonica e bruniana della materia, con particolare riferimento al *Timeo* e al *De la causa, principio et uno* (presenti nella biblioteca schopenhaueriana, custoditi e consultati presso lo Schopenhauer-Archiv di Francoforte), per far emergere da un lato, una possibile «orma» platonica nella concezione schopenhaueriana della materia, seppur in una ritracciatura complessiva, dall'altro, una continuità ermeneutica con la posizione bruniana.

La materia in generale, indicata dal tedesco *Materie* (mentre *Stoff* designa la materia specifica, unita alla forma, dunque una materia estesa, il *Körper*), è definita da Schopenhauer, sin dalla dissertazione giovanile, quale «capacità di produrre effetti

[*Wirksamkeit*]». Questa la materia dal punto di vista a priori, soggettivo, relato all'intelletto: essa è «effettività», «causalità *in abstracto*», «agire in genere». In tal senso, è il correlato oggettivo dell'intelletto, della sua funzione principale, la causalità, e l'una e l'altro costituiscono i due «poli immobili» dell'esperienza. A posteriori, dal punto di vista oggettivo, in relazione all'in sé, la materia è definita come l'«origine temporale delle forme, figure e specie», un'origine che non possiede *una* forma, ma le genera tutte, in tal senso è «incorporea [*unkörperlich*]», per usare un'espressione schopenhaueriana, «indimensionabile», per usarne una bruniana – «perché le ave tutte, non ne ha nessuna», scrive il Nolano, e tale privazione, si vedrà, è da intendersi in un significato ben preciso, per cui la materia è *priva* di forme, «non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce, ma come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé». Analogamente, la *χώρα* platonica non possiede forma alcuna, simile al materiale che, per essere ben lavorato, deve essere il più possibile privo di forma, e simile alle essenze che accolgono i profumi, il più possibile inodori.

La materia costituisce l'origine temporale giacché è ciò attraverso cui la volontà si oggettiva nelle sue forme innumeri, quell'*attraverso* che è insieme materiale e spaziale, similmente alla *χώρα* platonica; un attraverso che inoltre funge da «anello di congiunzione» tra l'ideale e il fenomenico, e che fa della materia, sia per Platone, che per Schopenhauer, un terzo *γένος* collocantesi tra il sensibile e l'ideale. La materia si configura così quale *mater rerum* da cui sorgono e a cui ritornano tutte le forme, è «madre», come la definisce anche Platone, è «nutrice» e «ricettacolo», si legge nel *Timeo*, e tale natura matrice consente alla volontà di manifestarsi nelle forme della materia specifica, e di tralucere, seppur solo in una certa misura, nella rappresentazione. La materia congiunge così i due lati del mondo, il rappresentativo e il volitivo. Come la materia, così il corpo.

Conoscenza e corporeità è il titolo del secondo capitolo, a cui si sarebbe potuto affiancare *sive il corpo come rappresentazione*, nella misura in cui il *Leib* è indagato entro una prospettiva unilaterale (completata nel terzo capitolo), quella della *Vorstellung*, che privilegia l'aspetto conoscitivo legato a quella particolare rappresentazione che è il proprio corpo.

Sin dalla dissertazione, e successivamente nel primo libro de *Il mondo*, Schopenhauer definisce il corpo nei termini di rappresentazione e di «oggetto tra gli oggetti [*Objekt*

unter Objekten]», se considerato quale oggetto dell'intuizione al pari degli altri, e tuttavia, precisa anche che il corpo si configura come un oggetto particolare: esso è «*unmittelbares Objekt*», nella misura in cui le sensazioni che il corpo vive immediatamente, cioè senza le mediazioni formali del tempo e dello spazio, costituiscono il punto di partenza ineludibile per la conoscenza, rispetto a cui il corpo è insieme il «mediatore» e il «portatore». Il *Leib* umano - invero ogni corpo animale secondo Schopenhauer - è così quell'unico oggetto, appartenente alla classe di oggetti reali, intuitivi, empirici, attraverso cui si rende possibile la conoscenza di tutti gli altri oggetti della stessa classe.

Nella definizione di oggetto immediato è dunque contenuta anche quella di «*Ausgangspunkt der Erkenntniß*», che non si riferisce soltanto alla sensazione quale cominciamento del rappresentativo, intuitivo e dipoi astratto, ma ha un respiro semantico ben più ampio, nella misura in cui la facoltà conoscitiva è riposta nel corporeo. Il corpo umano, precisamente ogni corpo animale, è punto di partenza dell'intuizione del mondo, giacché sia l'intelletto sia la ragione sono funzioni fisiologiche: lo si è già detto, l'*Intellekt* è concepito come una «funzione cerebrale», analogamente la ragione, definita anche nei termini di «efflorescenza del corpo» e di «accresciuta organizzazione del corpo»; *fisiologizzazioni* indagate nel secondo capitolo, mettendo in luce l'inscindibilità del legame *Leib-Erkenntniß* - che Schopenhauer corrobora dalla dissertazione ai *Parerga* - nelle linee generali e costitutive di questo rapporto, ma anche nei suoi tratti più specifici, per cui, ad esempio, se il pensiero in genere è concepito come il «raffinarsi» e «potenziarsi» di una determinata materia, la massa cerebrale, più nel dettaglio, i pensieri inconsapevoli potrebbero definirsi come i «pensieri del midollo», giacché si svolgono in profondità, mentre i pensieri consapevoli potrebbero dirsi pensieri della «superficie del cervello», nella misura in cui non sono nascosti. Il pensare è inoltre posto in costante analogia con la sfera del digerire: pensare è ruminare, assimilare, e la maggior parte dell'attività pensante secondo Schopenhauer ha i tratti di una «ruminazione inconsapevole», affine all'assimilazione del cibo, che si svolge inconsapevolmente; pensare da sé è masticare un proprio cibo, pensare i pensieri degli altri, un nutrirsi degli avanzi di pasti altrui; il vero pensare è un digerire, non un mero mangiare.

Oltre a considerare l'attività conoscente e pensante quale attività fisiologica, Schopenhauer descrive molteplici aspetti del conoscere attraverso un'area semantica costantemente corporea, e la scelta di tale lessico non ci sembra un espediente meramente

letterario, bensì un'indicazione ulteriore dell'elemento corporeo che innerva il conoscitivo: solo per esempio, la grammatica di una lingua è definita come l'«organo materiale della conoscenza»; le consonanti di una parola, per il loro perdurare nel tempo, sono paragonate allo «scheletro» di un corpo, e le vocali, più mutevoli e caduche, alla sua «carne»; lo stile è definito come la «fisionomia del pensiero»; un'opinione errata, di cui si comprende alfine l'infondatezza, è paragonata ad un «ascesso giunto a maturazione», e gli esempi sono ancora numerosi (presenti in particolare nel secondo volume dei *Parerga*, nei capitoli XXII-XXV), e saranno indagati nel secondo capitolo di questo lavoro.

Non solo la conoscenza è intrisa di corpo, in quanto sorge da esso, ma per Schopenhauer anche l'oggetto del conoscere astratto, ossia del pensiero, deve serbare una matrice corporea, cioè intuitiva, che riconduca l'astrazione del concetto alla concretezza della *Körperwelt*, se non vuole essere parola vacua. «[...] i pensieri solamente astratti, che non hanno un nocciolo intuitivo, sono come le figure senza realtà formate dalle nuvole»[3], si legge nel capitolo VII dei *Supplementi*, *Del rapporto della conoscenza intuitiva con la conoscenza astratta*, e tale considerazione ben compendia quello che è un «caposaldo» della filosofia schopenhaueriana, corroborato diacronicamente: la conoscenza autentica ha, e deve avere per essere tale, un'essenza intuitiva, reale, vitale, corporea, altrimenti resta mero *flatus vocis*. È questa una concezione intimamente coerente con la «metafisica immanente» di Schopenhauer, che in una certa misura è un riaffermare l'imprescindibilità del tangibile per l'ineffabile, che solo nel mondo corporeo, e dipoi nella parola, balugina.

Quanto è implicito nella gnoseologia schopenhaueriana è la rottura con quella concezione filosofica che Schopenhauer definisce quale «falsa dianoiologia», secondo cui la facoltà conoscitiva apparterrebbe a una sostanza diversa dal corpo, che non solo non sarebbe in grado di conoscere, ma comprometterebbe anche la purezza della conoscenza. È in particolare nei *Parerga*, nel capitolo *Frammenti sulla storia della filosofia*, nel frammento dedicato a Platone, che il filosofo tratteggia alcuni momenti del pensiero in cui si profila tale interpretazione. Dal nostro lato, si è pensato di ricalcare tali linee, per far emergere la diversa posizione teorica inaugurata da Schopenhauer: sono stati dunque analizzati tre momenti significativi della «*falsche Dianoiologie*», personificati da Platone, Cartesio e Muratori, che per il filosofo di Danzica costituiscono

[3] W II, pp. 76-77 (1147-1149).

rispettivamente la fase aurorale, la giuntura tra l'antichità e la modernità, e il momento epigonico, benché originale, del «falso razionalismo», che è anche un dualismo, tra ψῡχή e σῶμα, *res cogitans* e *res extensa*, mente e fantasia. Da questa analisi emerge quanto la prospettiva schopenhaueriana si configuri come una reinterpretazione del corpo e del conoscere a un tempo, nella misura in cui, nel ricondurre il conoscitivo al corporeo, a quella materia a lungo ritenuta incapace di pensare, il corpo stesso è con ciò rivalutato. E tale rivalutazione ha una portata ancora più ampia, giacché la conoscenza del proprio corpo, e qui il genitivo è soprattutto oggettivo, costituisce quella rara chiave d'accesso per approssimarsi all'in sé, mediante il per noi, poiché «*siamo noi stessi la cosa in sé*», custodita nel nostro cuore, in una valenza figurata, ma anche propria: il cuore è «simbolo» e «sinonimo» della volontà sia dal punto di vista organico, in quanto attività incessante, infaticabile, originaria, come l'attività del *Wille*, sia dal punto di vista metaforico, quale nocciolo dell'uomo, che indica il suo *animus*, le sue affezioni, il suo carattere, la sua essenza. Attraverso l'autopercezione immediata del proprio *Leib* si intravede qualcosa del sostrato della vita – e delle sue manifestazioni plurime.

Corpo e vita è il titolo del terzo capitolo (a cui si sarebbe potuto aggiungere *sive il corpo come volontà*, esplicativo della natura del principio soggiacente in ogni corpo vivente e inorganico, e di completamento rispetto all'unilateralità dell'analisi esposta nel secondo capitolo intorno al *Leib als Vorstellung*), che indaga alcuni aspetti di tale relazione, in primo luogo l'esprimersi nella corporeità del sostrato comune a ciascun corpo, nel suo significato precipuo e nelle sue articolazioni semantiche. Nel domandare cos'altro sia il mondo, oltre a essere rappresentazione, nel secondo libro della *Welt*, Schopenhauer illustra che la risposta a tale quesito è data dal corpo umano, il quale, non soltanto è rappresentazione peculiare, cioè oggetto immediato, ma è anche manifestazione della volontà, la quale costituisce il «contenuto» e il «significato autentico» della rappresentazione. Ecco i due lati del mondo congiunti nel fenomeno corporeo, due lati diversi, eppure profondamente correlati e interdipendenti, uniti in quell'«identità miracolosa» del soggetto del conoscere con il soggetto del volere. Rappresentazione, in senso ampio, è conoscenza, conoscibilità, coscienza; volontà è invece, nella sua essenza, assenza di conoscenza e coscienza, inconoscibilità. Il corpo è l'una e l'altra insieme, è il portatore e la condizione della conoscenza, ma è anche espressione di quel principio in sé «*bewußtlos*» ed «*erkenntnißlos*» che nel corporeo lascia intravedere qualcosa di sé. È solo

attraverso la corporeità che si intravede il principio in sé incorporeo; solo attraverso la rappresentazione si scorge qualcosa di completamente altro da essa. Ed è per questo che il fenomeno corporeo, benché altro dall'in sé, assume un valore rilevante, non mero *schein*, fantasma o parvenza, bensì «*Ausdruck*», espressione fisica in cui si imprime ed esprime il metafisico.

Il *Leib* nella sua interezza e pluralità di aspetti si rivela essere oggettivazione della volontà. La sua struttura organica, i suoi movimenti, le sue affezioni porgono quella «parola magica [*Zauberwort*]» in grado di decifrarli: *Wille zum Leben* è la parola che risolve l'enigma del cos'altro sia il proprio corpo, e l'intero mondo corporeo, oltre a essere rappresentazione.

Volontà, nel significato più comune del termine, ma meno precipuo dell'interpretazione schopenhaueriana, è ogni atto deliberato, che si traduce come atto corporeo, a tal punto che un atto della volontà si rispecchia «subito e immancabilmente» come atto corporeo. Volontà è anche ogni azione involontaria e ogni attività fisiologica, nella misura in cui il significato preminente del volere è il movimento mai pago verso la vita, che si oggettiva massimamente in un corpo vivo, e dunque nei suoi atti *lato sensu*, organici e involontari. Volontà è l'organismo in ogni sua parte, che esprime un preciso bisogno di vivere in una precisa conformazione. Il cuore, si diceva, è l'organo simbolico del *Wille* per eccellenza, e si vedrà, anche gli organi genitali, che simboleggiano l'affermazione massima del volere, il perpetuarsi dello *Streben* oltre il proprio *principium individuationis*. Il *Wille* si rende visibile in ogni parte e tratto del corpo, ognuno dei quali rivela una particolare tonalità semantica del *Wille*, benché il «tono fondamentale» sia sempre il movimento verso la vita: la circolazione sanguigna, similmente al cuore, esprime il moto perenne del volere, che è «continua aspirazione all'attività in genere», ed è anche la scaturigine prima di tutti gli altri organi, nonché il loro nutrimento conservativo costante, in analogia con l'originarietà del *Wille* e la sua «tendenza fondamentale», la *Selbsterhaltung*; il sistema nervoso, al pari degli altri organi, è prodotto della volontà, ma nel contempo è un «lusso» della natura, il suo «lusso più grande», attraverso cui la natura può alfine contemplare se stessa e la volontà comprendere la sua essenza. Nel sistema nervoso la volontà si oggettiva dunque come un *Erkennenwollen* in cui fa il suo ingresso la coscienza, estranea alla volontà quale *Ding an sich*, ma propria del fenomenizzarsi del volere come corpo umano, in cui coesistono i «due poli opposti», il conoscitivo e il volitivo, *fisicizzati* in un'altrettale

polarità, il cervello e i genitali; il volto esprime invece un'ulteriore declinazione della volontà, il carattere. Nell'immutabilità dello sguardo nel tempo, in alcuni tratti del viso e in alcune espressioni, è possibile ravvisare qualcosa del carattere dell'uomo, benché una lettura fisiognomica sia un'«arte» molto difficile.

Volontà è «movimento [*Bewegung*]» anche in altre due accezioni importanti: una prima, costitutiva della natura stessa del *Wille*, concerne la declinazione del moto quale spinta pulsionale, che soggiace in ogni dove della natura, in cui si presenta come «impulso cieco, un agitarsi oscuro, cupo [*als einen blinden Drang, ein finsteres, dumpfes Treiben*]», al di là della presenza o dell'assenza della coscienza rischiarante. Pulsante è del resto anche l'organo iconico del volere, *stricto* e *lato sensu*: priva di coscienza è l'attività cardiaca, e spesso all'oscuro del cosciente è lo sviluppo di un pensiero, un sentimento, una deliberazione, un comportamento.

Movimento, e dunque volontà, è anche ogni affezione, emozione, passione, che si traducono come atti del corpo, al pari delle altre connotazioni del moto - traduzione che Schopenhauer indaga tenendo conto di alcuni studi fisiologici in merito, in particolare quelli condotti da Cabanis e Bichat. Oltre all'interesse fisiologico specifico, per l'esprimersi dell'*affettivo* come corporeo, e per le reciproche influenze tra l'uno e l'altro, l'attenzione schopenhaueriana per la fisiologia è ben più ampia e articolata, ponendosi in relazione a molteplici aspetti della sua filosofia, e inserendosi entro un profondo interesse per le scienze naturali in generale, e una precisa idea di rapporto tra la filosofia e la scienza – elementi che si è provato a mettere in luce.

Al di là delle declinazioni del *Wille* legate al corpo umano, rispetto a cui esso si esprime quale organismo, azione volontaria e involontaria, affezione, carattere, quanto costituisce l'essenza del volere caratterizza tutti i corpi della natura, organici e inorganici: ovunque la volontà è *Streben*, movimento mai pago verso la vita che tende a conservarsi, movimento in sé privo di coscienza, che nondimeno, in alcuni suoi gradi di oggettivazione, è rischiarato dalla coscienza. Ed è proprio la presenza o l'assenza della coscienza che costituisce secondo Schopenhauer la differenza essenziale tra i corpi inorganici, vegetali e animali, insieme al tipo di causalità che caratterizza il loro agire: l'inorganico non possiede conoscenza alcuna, ed è sospinto da cause in senso stretto, proprie dei fenomeni chimici, fisici e meccanici. «Le pietre, i macigni, le lastre di ghiaccio», si legge in *Sulla volontà nella natura*, «anche se cadono gli uni sugli altri o

urtano e si sfregano gli uni contro gli altri, non hanno nessuna coscienza gli uni degli altri e del mondo esterno»[4]. Tale considerazione si estende ancor prima alle forze generali della natura, la gravità e l'impenetrabilità, in cui il *Wille* si oggettiva originariamente, agli stati della materia, e agli elementi chimici, che si eleggono e si rifuggono, ma non lo sanno. Anche le *plantae* non conoscono propriamente, non hanno una coscienza di sé e dei dintorni che abitano, ma possiedono solo un «*analogon*» della coscienza, attraverso cui si rapportano al circostante, di cui ricevono gli influssi soprattutto nella forma dello *stimolo*, causa propria del regno vegetale e delle funzioni organiche. Con l'animalità sorge alfine la coscienza, e la conoscenza intuitiva, semplice e complessa, connota l'intero regno degli *animalia*, guidato dai motivi, dunque da cause attraversate dal conoscere. La conoscenza astratta è invece propria di un animale soltanto, l'uomo, la cui coscienza differisce non solo da quella animale, in virtù del suo essere anche una coscienza astratta, ma varia molto da uomo a uomo, per la diversa capacità di *sentire* e di intendere il reale: «Mentre a uno la sua coscienza presenta soltanto la sua esistenza, oltre ai motivi che vanno appresi ai fini della sua conservazione e del suo rasserenamento, in una percezione rudimentale del mondo esterno, per un altro essa è una *camera obscura* in cui si presenta il macrocosmo», si legge in un passo emblematico delle *Ergänzungen*[5].

Questa stessa coscienza a cui si presenta il macrocosmo è, secondo Schopenhauer, propria di coloro che, compresa l'unità e identità del tutto, non tratteranno mai l'altro - sia esso un altro uomo, un animale o la natura - come un oggetto attraverso cui affermare la propria volontà, ma lo considereranno al pari di se stessi, perché accomunati dalla stessa essenza. Da qui, da questa stessità, possono scaturire secondo il filosofo dapprima l'amore (non *eros*, ma *agape* o *caritas*) per l'altro, che si riconosce simile a sé nel nocciolo vitale, dipoi l'«orrore» per l'essenza del mondo, che si vuole rifuggire, il cui rifiuto si traduce immediatamente in pratiche corporee, in una condotta ascetica, in azioni neganti ciò che senza conoscenza è un perenne dire di sì. Dinanzi al macrocosmo che si dischiude alla coscienza, può scaturire anche una reazione differente, di accoglienza, di riaffermazione della volontà, non più soltanto nei termini del non cosciente, ma in quelli della ponderazione e della riflessione, in cui si afferma nell'agire ciò che ogni parte del corpo già incarna. Affermazione e negazione della volontà sono affermazione e negazione

[4] N, p. 76 (144-145).
[5] W II, pp. 318-319 (1529-1531).

del corpo, che può esprimere l'una e l'altra, il sì e il no, il motivo e il quietivo, la terra e il cielo.

Abbreviazioni

Sämtliche Werke, 7 Bände, hrsg. von A. Hübscher, Brockhaus, Leipzig 1937-1941:

Gr	*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1847[2], Band 1, (*La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, traduzione di E. Kühn Amendola, R. Carabba editore, Lanciano 2000).
F	*Über das Sehn und die Farben*, 1854[2], Band 1, (*La vista e i colori*, a cura di M. Montinari, Abscondita, Milano 2002).
W I	*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1859[3], Band 2, (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, v. I, introduzione e traduzione di S. Giametta, Bompiani, Milano 2010).
W II	*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1859[3], Band 3, (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, v. II, contenente i *Supplementi* ai quattro libri del primo volume, introduzione e traduzione di S. Giametta, Bompiani, Milano 2010).
N	*Über den Willen in der Natur*, 1854[2], Band 4, (*Sulla volontà nella natura*, a cura di S. Giametta, BUR, Milano 2010).
E	*Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 1860[2], Band 4, (*La libertà del volere umano*, introduzione di C. Vasoli, traduzione di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 1970; *Il fondamento della morale*, introduzione di C. Vasoli, traduzione di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 2011).

P I	*Parerga und Paralipomena*, 1851, Band 5 (*Parerga e Paralipomena*. *Scritti filosofici minori*. Tomo primo a cura di G. Colli, traduzione di M. Montinari e E. Kühn Amendola, Adelphi, Milano 2007).
P II	*Parerga und Paralipomena*, 1851, Band 6, (*Parerga e Paralipomena*. *Scritti filosofici minori*. Tomo secondo a cura di M. Carpitella, traduzione di M. Montinari e E. Kühn Amendola, Adelphi, Milano 2007).

Der Handschriftliche Nachlaß, 5 Bände, hrsg. von A. Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985:

HN I	*Die frühen Manuskripte 1804-1818* (Scritti Postumi, v. I, *I manoscritti giovanili* (*1804-1818*), testo stabilito da A. Hübscher, edizione italiana diretta da F. Volpi, a cura di S. Barbera, Adelphi, Milano 1996).
HN II	*Kritische Auseinendersetzungen 1809-1818*.
HN III	*Berliner Manuskripte 1818-1830* (Scritti Postumi, v. III, *I manoscritti berlinesi* (*1818-1830*), testo stabilito da A. Hübscher, edizione italiana diretta da F. Volpi, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2004).
HN IV, 1	*Die Manuskripte der Jahre 1830-1852*.
HN IV, 2	*Letze Manuskripte/Gracians Handorakel* .
HN V	*Randschriften zu Büchern*.

Philosophische Vorlesungen (1820-821), hrsg. von V. Spierling, Piper, München-Zurich 1984-1986:

V I	*Theorie des gesammten Vorstelens, Denkens und Erkennens. Vorlesung über die gesammte Philosophie*.
V II	*Metaphysik der Natur* (*Metafisica della natura*, a cura di I. Volpicelli, Laterza, Roma-Bari 2007).
V III	*Metaphysik des Schönen*.
V IV	*Metaphysik der Sitten* (*Metafisica dei costumi*, a cura di M. G. Franch, SE, Milano 2008).
GBr	*Gesammelte Briefe*, hrsg. von A. Hübscher, Bonn 1978.
Ge	*Gespräche*, hrsg. von A. Hübscher, Frommann-Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt 1971 (Colloqui, traduzione parziale a cura di A, Verrecchia, BUR, Milano 1995).

I. Tra corporeo e incorporeo

1.1 *In abstracto e in concreto. Dalla materia verso il corpo umano*

> [...] la massa originaria ha dovuto attraversare una lunga serie di modificazioni, prima che il primo occhio potesse aprirsi. E tuttavia l'esistenza di tutto quel mondo rimane sempre dipendente da questo primo occhio che si aprì, sia pure appartenuto a un insetto, come ciò che necessariamente media la conoscenza, per cui e in cui quello soltanto è, e senza di cui quello non può neanche essere pensato; giacché esso è semplicemente rappresentazione, e ha bisogno come tale del soggetto conoscente, come portatore della sua esistenza; anzi, quella stessa lunga successione di tempo, riempita di innumerevoli modificazioni, attraverso le quali la materia si elevò di forma in forma, finché si produsse da ultimo il primo animale conoscente, tutto questo tempo stesso è infatti pensabile soltanto nell'identità di una coscienza, [...]. Così vediamo da una parte che l'esistenza di tutto il mondo dipende necessariamente dal primo essere conoscente, per quanto imperfetto questo possa essere e d'altra parte vediamo che questo primo animale conoscente dipende altrettanto necessariamente e in modo assoluto da una lunga catena, a lui precedente, di cause ed effetti, [...]. Ma il mondo come rappresentazione, [...], comincia comunque solo con lo schiudersi del primo occhio, senza il quale medium della conoscenza esso non può essere e dunque neanche era prima. Ma senza quell'occhio, cioè fuori della conoscenza, non c'era neanche un 'prima', un tempo[6].

Questo passo schopenhaueriano si compone di molteplici nuclei teorici, che costituiscono una parte di quanto sarà indagato nel presente lavoro.

La massa originaria è la materia, sostrato fisico di tutti i corpi della natura, la cui lunga serie di modificazioni descrive il suo carattere proteiforme, che accoglie ogni forma, pur non possedendone una propria, e accenna al gradualismo, che senza balzi comprende e congiunge l'inorganico invisibile a se stesso, fino al vivente che conosce e pone il mondo, rendendolo così visibile. Il primo occhio che si aprì, parte per il tutto, sineddoche di un complesso processo fisiologico, conosce il mondo attraverso la sua struttura organica e le sue forme conoscitive, è così portatore e mediatore, condizione ineludibile e condizionamento della conoscenza. L'occhio dinanzi al reale è il soggetto conoscente che scruta l'oggetto conoscibile: la relazione soggetto-oggetto, già racchiusa nel termine *Vorstellung*, implica quanto Schopenhauer definisce come il «profondo abisso» tra l'ideale e il reale, dunque la differenza tra quanto appartiene alla nostra conoscenza e

[6] W I, pp. 35-36 (91-93).

rappresentazione ed è perciò soggettivo e ideale, e quanto concerne l'oggetto indipendentemente dalla nostra rappresentazione e conoscenza ed è pertanto oggettivo e reale. *Ideale* e *reale* sono separati da una distanza irrimediabile, eppure, sono profondamente relati l'uno all'altro, attraverso il *medium* del corpo. Il rapporto *Subjekt-Objekt,* come affiora dal passo riportato, è proprio non solo del vivente uomo, ma di tutti gli animali, simboleggiati da una classe per un regno, dall'insetto. Tra le *plantae* sussistono soltanto «barlumi» conoscitivi, che rifulgono nei gradi zoomorfi: l'animale conosce il mondo e si relaziona a esso attraverso la sensibilità e l'intelletto, dunque mediante funzioni corporee, semplici e complesse. La possibilità conoscitiva è inscritta nel corpo ed è da questo inseparabile. In quanto mediatore e punto di partenza della conoscenza, in un'accezione ampia che sarà esplicata, il corpo è definito da Schopenhauer quale «oggetto immediato». Nel caso dell'uomo, il corpo è *Ausgangspunkt der Erkenntniß* non solo in relazione alla conoscenza concreta, intuitiva, propria dell'intelletto, ma anche rispetto a quella astratta, propria della ragione: nella coscienza umana è difatti concepibile la lunga successione del tempo, e con essa il sorgere delle forme dalla materia matrice fino all'originarsi della coscienza, grazie alla quale si comprende un significato cardine e plurivoco del corpo, l'essere «oggettivazione della volontà». Nel contempo, il sorgere della coscienza dipende necessariamente dall'esistenza delle forme, dei gradi, a lei precedenti, che racchiude e sopravanza.

Ora, rispetto alla citazione di apertura, che costituisce solo una parte di quanto sarà indagato, e che tuttavia sembra prestarsi a introdurre la questione, si è pensato di muovere dalla condizione e scaturigine fisica di ciascun corpo, dunque dalla materia, per soffermarsi presso quel corpo che è insieme prodotto e condizione di pensabilità della materia, indagandone due significati fondamentali, l'essere oggetto immediato e l'essere oggettivazione della volontà, nella loro polisemia e molteplicità di implicazioni.

L'analisi schopenhaueriana della materia si fonda su due punti di vista complementari, l'uno a priori, soggettivo, relato all'intelletto, l'altro a posteriori, oggettivo e relato all'in sé. In un senso più ampio, si può dire che la materia è osservata in relazione alla rappresentazione e alla volontà, appartenendo a entrambi i lati del mondo, e soltanto considerando ambedue le metà è possibile tratteggiare che cosa sia la materia nella sua pluralità e congiunzione di significati. Le differenze semantiche si riflettono peraltro in

una distinzione lessicale: Schopenhauer utilizza il termine *Materie* per indicare la materia *in abstracto* e da astrarre, e la materia quale matrice, dunque la materia propriamente intesa, e la parola *Stoff* per designare la materia in concreto, la materia specifica, i corpi[7].

Nella dissertazione giovanile, *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, Schopenhauer definisce la materia, *die Materie*, «ciò che rimane ancora dei corpi [*was von den Körpern noch übrig bleibt*], quando li abbiamo spogliati della loro forma e di tutte le loro qualità specifiche, [...]»[8], che costituiscono il modo in cui i corpi sono e agiscono, che determina anche la differenza tra i corpi. Se si astrae da tali determinazioni, quanto sussiste è la «capacità d'azione in generale [*die bloße Wirksamkeit überhaupt*], l'agire puro come tale [*das reine Wirken als solches*], la causalità essa stessa [*die Kausalität selbst*], pensata oggettivamente, dunque il riflesso [*Widerschein*] del nostro proprio intelletto, l'immagine, proiettata fuori, della sua unica funzione [...]»[9]. Tale unica funzione, in verità funzione preminente, consiste nel riconoscimento di un effetto e nel suo collegamento a una causa, ossia a un'azione che produce un mutamento, la quale costituisce il fulcro della legge di causalità[10].

---

[7] Sulla non univocità del concetto di materia, che ha dunque un «duplo sentido», e che pertanto si deve esaminare secondo due registri differenti, si veda R. Rodrigues De Carvalho Júnior, *Matéria e representação na obra de A. Schopenhauer*, in «Kairós - Revista Acadêmica da Prainha», a. V n. 1, 2008, pp. 108-110. Nelle pagine menzionate, l'autore riporta le principali differenze tra i due concetti di materia, sottolineandone i caratteri opposti. Tra questi, la materia quale *Materie* è condizione dell'esperienza, causalità in generale, oggetto del solo pensiero, è imperitura e immutabile; mentre la materia quale *Stoff* è oggetto dell'esperienza, causalità in concreto, oggetto dell'intuizione, è caduca e mutevole.

[8] Gr, p. 82 (97).

[9] *Ibidem* (98).

[10] Circa la legge di causalità, si rinvia alla prima formulazione presente nel § 20 della dissertazione, che il filosofo riprende nelle opere successive, conservandone i tratti fondamentali e approfondendo alcuni suoi aspetti: «Se comincia un nuovo stato di un oggetto reale o di parecchi oggetti reali, è necessario che un altro l'abbia preceduto, il quale è seguito dal nuovo regolarmente, cioè, ogni volta che il primo ricompaia. Un tale seguire si chiama *un resultare* ed il primo stato si chiama *la causa*, il secondo *l'effetto*. Se, per esempio, s'infiamma un corpo, allo stato del bruciare ha dovuto precedere lo stato 1) dell'affinità coll'ossigeno, 2) del contatto coll'ossigeno, 3) di una data temperatura. Ma siccome, appena è comparso questo stato, ne dovette risultare subito l'accensione ed essa è risultata appena ora, ne segue che anche quello stato non era sempre presente, ma dev'essere subentrato appena ora. Questo subentrare si chiama un *mutamento* [*Veränderung*]. Perciò la legge di causalità si trova esclusivamente in relazione coi *mutamenti* e sempre ha da fare solo con essi. Ogni *effetto* è, al suo prodursi, un mutamento e appunto perché esso non è avvenuto già prima, dà un'indicazione infallibile che vi è un altro *mutamento* che lo precede e che in relazione a esso si chiama causa; [...]. Questa è la catena della causalità: essa per forza è senza principio». Ivi, p. 34 (42-43). L'infallibilità è, in altri termini, la necessità con la quale, posta una determinata causa, segue un mutamento, per cui la legge di causalità «viene a essere una forma della legge di ragione sufficiente, la quale è la forma universale di tutta la nostra facoltà conoscitiva, [...]». Tale *Gesetz der Kausalität*, spiega Schopenhauer nel saggio premiato dalla Reale Società norvegese delle Scienze di Trondheim, «si riferisce essenzialmente ed esclusivamente alle modificazioni e dice che dove e quando, nel mondo materiale, reale, oggettivo, qualunque cosa, grande o piccola, molto o poco si modifica, un istante prima anche qualcos'altro dev'essersi necessariamente modificato, e affinché questo si modificasse, altro dev'essersi modificato

Proprio perché la materia è *attività*, «il suo essere è il suo agire [*ihr Seyn ist ihr Wirken*]», nel § 4 de *Il Mondo*, Schopenhauer osserva che l'insieme di tutto ciò che è materiale è designato opportunamente dalla parola *Wirklichkeit*, che ben racchiude l'elemento dell'effetto e dell'azione, a differenza del termine *Realität*.

La materia dunque, in quanto *Kausalität* «*objektiv gedacht*» è il correlato oggettivo dell'intelletto, e viceversa, l'intelletto è il correlato soggettivo della materia. L'uno e l'altra si danno insieme e cadono insieme, come il soggetto e l'oggetto. Come la materia esiste in relazione all'intelletto, essendo inoltre ciò nella cui rappresentazione essa esiste, a tal punto da essere definita come prodotto delle funzioni dell'intelletto, così l'intelletto esiste soltanto a partire dalla materia, anch'esso quale suo prodotto – quantunque in un'accezione diversa; analogamente, l'oggetto si dà in relazione al soggetto, che ne è il portatore, il quale a sua volta presuppone l'oggetto per la sua esistenza: «Come col soggetto è posto subito anche l'oggetto (poiché altrimenti la parola stessa è senza significato) e nello stesso modo coll'oggetto il soggetto e dunque l'essere soggetto significa proprio lo stesso che l'avere un oggetto e l'essere oggetto lo stesso che l'essere conosciuto dal soggetto: proprio nella stessa guisa con un oggetto definito in un modo qualsiasi è posto immediatamente anche il soggetto che conosce appunto in quel modo»[11].

---

prima e così all'infinito, senza che si possa mai vedere un inizio di questa regressiva serie di mutamenti [...]». E I, p. 27 (70).

Insieme a tale legge, occorre considerare due corollari: la legge di inerzia, secondo la quale ogni stato permane immutabile se non subentra una causa che introduca un mutamento, e la legge di persistenza della materia, secondo la quale la causalità concerne soltanto gli «stati» dei corpi, dunque «quiete, movimento, forma e qualità», ma non «ciò che sopporta» tali stati, «porta in sé», la materia. La legge di causalità non riguarda nemmeno le forze naturali, giacché esse sono «ciò per mezzo del quale i mutamenti o gli effetti sono possibili generalmente; esse sono ciò che alle cause impartisce la causalità, cioè la capacità di agire [...]». *Cfr*. Gr, p. 42 ss. (50 ss.). Specificato cosa non sia toccato dalla causalità, nello stesso paragrafo venti della dissertazione, Schopenhauer precisa anche che la causalità si presenta in natura in tre diverse forme: come causa in senso stretto, *Ursache*, stimolo, *Reiz*, e motivo, *Motiv*. È questa una distinzione fondamentale, sottesa alle differenze tra la natura inorganica, il regno vegetale e il regno animale; è dunque una distinzione rilevante sia rispetto all'interpretazione schopenhaueriana della causalità, sia, soprattutto, in relazione alla sua interpretazione della natura. Propria dell'inorganico, dei fenomeni fisici e meccanici è la causa *stricto sensu*; propria delle *plantae* e delle funzioni organiche è lo stimolo; proprio degli animali e dell'animale uomo è il motivo. Sulle prerogative di ciascuna forma causale, su quanto le accomuna e le distingue reciprocamente, si dirà in un momento successivo, dedicato ai corpi della natura; si consideri intanto la spiegazione che Schopenhauer fornisce nel § 20 della *Quadruplice*, e si tenga presente soprattutto il saggio *Sulla libertà del volere umano*, in cui il filosofo argomenta che la necessità è prerogativa di tutte e tre le cause, sebbene esse si distinguano per la presenza o l'assenza dell'elemento conoscitivo, per il modo in cui la causa esercita la sua azione, e per il tipo di rapporto che intercorre tra la causa e l'effetto; *cfr*. in particolare E I, p. 29 ss. (72 ss.).

[11] Gr, p. 142 (165-166). Il disconoscimento dell'interdipendenza tra soggetto e oggetto è per Schopenhauer «l'origine» della contrapposizione tra idealismo e realismo, che il filosofo analizza dalla dissertazione giovanile fino agli anni della maturità e della senilità (si pensi ad esempio al capitolo dei *Supplementi, Sulla concezione idealistica fondamentale*, e al primo capitolo dei *Parerga, Dell'ideale e del reale*), propendendo

Entrambi, soggetto e oggetto, sono le metà «essenziali, necessarie e indivisibili» che compongono il mondo come rappresentazione, e dunque sono le condizioni imprescindibili del conoscere: «La nostra coscienza conoscitiva, che si manifesta come sensibilità esterna e ricettività interna, come intelletto e ragione, *si scinde in soggetto ed oggetto e oltre ciò non contiene nulla*. *Essere oggetto per il soggetto ed essere la nostra rappresentazione è lo stesso. Tutte le nostre rappresentazioni sono oggetti del soggetto e tutti gli oggetti del soggetto sono nostre rappresentazioni*»[12]. Analogamente al soggetto e all'oggetto, l'intelletto e la materia sono i due «poli immobili» che compongono il mondo come rappresentazione e che costituiscono le «condizioni fondamentali» di ogni intuizione empirica. La «nuda materia» costituisce il presupposto di ogni esperienza, insieme al suo «puro riscontro», l'intelletto: «Ogni altra cosa è in continuo nascere e perire, mentre queste due costituiscono i due poli immobili [*die ruhenden Kugel-Pole*] del mondo come rappresentazione. Si può quindi considerare il persistere della materia come il riflesso dell'atemporalità del soggetto puro, inteso semplicemente come condizione di ogni oggetto»[13]. Ecco dispiegarsi il significato della materia in relazione al soggetto e all'intelletto (e a una delle sue forme a priori): essa è speculare a entrambi in quanto è oggetto imprescindibile del soggetto ed è causalità *effettiva*, simmetrica a quella

per l'idealismo trascendentale: l'oggetto conosciuto, sebbene abbia la sua realtà empirica, è pur sempre dipendente e portato dal soggetto conoscente, ragion per cui quanto conosciamo è rappresentazione, oggetto in relazione alle forme conoscitive del soggetto, e non cosa in sé, oggetto che prescinde dalla forme della conoscenza. Parimenti, il *subiectum* può definirsi tale soltanto in relazione all'*obiectum*, senza il quale non si darebbe. «Tutti e due» è la risoluzione schopenhaueriana: né realismo, né idealismo assoluto, ma idealismo trascendentale. «Il mondo serba la sua realtà empirica, ma questa dipende dal sottile filo della coscienza».

[12] Ivi, p. 27 (34). La forma più generale della relazione tra il soggetto e l'oggetto è il *principium rationis sufficientis* (si veda *ibidem*, in questo stesso § 16, la sua formulazione), che ha una natura quadruplice, nella misura in cui quattro sono le radici, ossia le relazioni fondamentali, che Schopenhauer individua tra il *Subjekt* e l'*Objekt*, in base al tipo di oggetto per il soggetto: le rappresentazioni intuitive, complete ed empiriche costituiscono la prima classe di oggetti; i concetti la seconda; la forma del senso interno, il tempo, e la forma del senso esterno, lo spazio, la terza; il soggetto del volere la quarta. Rispetto a tali classi, si vedrà in che termini il corpo appartenga alla prima e alla quarta.

[13] W II, p. 18 (1045). Rispetto al rapporto intelletto-materia, Otto Weide suggerisce che tale correlazione non può essere intesa in un significato meramente causale (per cui senza la materia non vi sarebbe intelletto alcuno, e viceversa, senza intelletto nessuna materia), bensì deve essere interpretata come il *corrispondente* naturale-filosofico, l'*analogon* del rapporto metafisico soggetto-oggetto: «'Alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit, ist nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande', aber andererseits der Verstand, überhaupt das Erkennende ist erst durch die Materie, da ohne Materie kein Gehirn, also auch kein Intellekt. Diese Korrelativität ist jedoch kein Cirkel im Sinne gegenseitiger kausaler Bedingtheit: sie ist nur das naturphilosophisce Analogon zu dem metaphysischen Verhältinis von Subjekt und Objekt, unterschiedene Seiten eines und desselben Grundverhältinisses». O. Weide, *Die Materie bei Schopenhauer*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen philosophischen Fakultät der Grossh. Hessischen Ludwigs-Universität zu Giessen, druck von C. Schneider, Butzbach 1904 [Nabu Public Domain Reprints, USA], pp. 10-11.

formale. L'intelletto e la materia sono «correlati inseparabili», «l'una cosa esiste solo per l'altra» come suo riflesso; in ultima istanza, si vedrà, sono un'unica e identica cosa, considerata da due lati differenti, sono il fenomeno di qualcosa d'altro dalla rappresentazione.

Non l'uno è preminente rispetto all'altro, ma entrambi, insieme, compongono quel «tutt'e due» costitutivo di ogni esperienza conoscitiva. Schopenhauer esprime iconicamente l'interdipendenza di soggetto-intelletto e materia attraverso un dialogo immaginario tra i due termini, che si apre con una contrapposizione ostile tra l'uno e l'altro, ma che si conclude con una congiunzione, con la consapevolezza del darsi reciproco, necessario, tra i due. Il soggetto pone l'accento sull'esistenza di ogni cosa, e dunque anche della materia, quale sua rappresentazione, ragion per cui, se esso non ci fosse, non sussisterebbe materia e cosa alcuna; d'altro canto, la materia replica sottolineando il contrario, che essa costituisce la condizione imprescindibile per qualsiasi forma, quindi anche per il soggetto, in quanto sua portatrice, inoltre essa è imperitura, ma le forme da lei scaturenti sono transeunti. Questo tempo eterno, incalza il soggetto, esiste comunque in virtù della sua rappresentazione, ma il soggetto rappresentante, ribatte la materia, può esser tale solo grazie all'oggetto, che è essa stessa. Ebbene, solo un «equivoco» può contrapporre l'uno all'altra, giacché *Subjekt* e *Materie* sorgono e cadono insieme, e solo insieme costituiscono il mondo come rappresentazione. Questo il dialogo nella sua interezza:

Il soggetto: Io sono e fuori di me è nulla. Perché il mondo è la mia rappresentazione.

La materia: Presuntuosa chimera! Io, io sono: e fuori di me non è nulla. Giacché il mondo è la mia forma transeunte. Tu sei un mero risultato di una parte di questa forma e in tutto e per tutto accidentale.

Il soggetto: Che stolta spocchia! Né tu né la tua forma ci sareste senza di me: voi siete condizionate da me. Chi abolisce me e crede poi di poter ancora pensare voi, è prigioniero di un grossolano errore: perché la vostra esistenza fuori della mia rappresentazione è un'aperta contraddizione, un *sideroxylon*. Voi siete significa appunto solo: voi fate parte della mia rappresentazione. La mia rappresentazione è il luogo della vostra esistenza: di cui io sono quindi la prima condizione.

La materia: Per fortuna la tua presuntuosa affermazione verrà subito confutata in un modo reale e non solo a parole. Ancora qualche momento, e tu… di fatto non sarai più, sarai sprofondato nel nulla con tutte le tue smargiassate, ti sarai dileguato come un'ombra, subendo la sorte di ognuna delle mie forme transeunti. Ma io, io rimango, intatta e non sminuita, di millennio in millennio, per tutto il tempo infinito, e assisto imperturbata al gioco alterno delle mie forme.

Il soggetto: Questo tempo infinito, che tu ti vanti di percorrere, esiste, come lo spazio infinito che riempi, solo nella mia rappresentazione, che io porto pronta in me, e in cui tu ti presenti, che ti accoglie, e per cui soltanto tu esisti. Ma l'annientamento di cui mi minacci non mi colpisce,

altrimenti saresti annientata anche tu; esso colpisce invece solo l'individuo, che è per breve tempo il mio portatore e che io mi rappresento come ogni altra cosa.

La materia: Anche se io ti concedo ciò e accondiscendo a considerare la tua esistenza, che è tuttavia inseparabilmente congiunta a quella di questi esseri perituri, come sussistente per sé, essa rimane pur sempre dipendente dalla mia. Perché tu sei soggetto solo in quanto hai un oggetto, e quest'oggetto sono io. Io ne sono il nucleo e il contenuto, ciò che vi è di persistente, che lo tiene unito e senza di cui esso sarebbe così sconnesso e fluttuerebbe così irrealmente, come i sogni e le fantasie dei tuoi individui, che hanno preso a prestito da me finanche il loro contenuto illusorio.

Il soggetto: Fai bene a non contestarmi la mia esistenza per il fatto che essa è congiunta agli individui, perché altrettanto inseparabilmente di come io sono incatenato a questi, tu sei incatenata a tua sorella, la forma, né sei mai apparsa senza di essa. Te, come me, nuda e isolata, non ti ha vista ancora nessun occhio, giacché noi due siamo solo astrazioni. È in fondo un solo essere quello che contempla se stesso e viene da se stesso contemplato, ma il cui essere in sé non può consistere né nel contemplare né nell'essere contemplato, dato che queste cose sono ripartite tra noi due.

Tutt'e due [*Beide*]: Così siamo dunque congiunti inseparabilmente, come parti necessarie di un tutto che ci abbraccia entrambi e sussiste per nostro mezzo. Solo un equivoco può contrapporci ostilmente e sviarci al punto che l'uno combatta l'esistenza dell'altro, con cui sta e cade la propria. Questo tutto che comprende le due cose è il mondo come rappresentazione, ovvero il fenomeno. Tolto questo, resta solo ciò che è puramente metafisico, la cosa in sé, che nel secondo libro conosceremo come la volontà[14].

Ammessa la necessità del *tutt'e due*, ritornando a un tratto precipuo della materia, l'agire in generale, in quanto esso è privo di forme e qualità specifiche, non può essere conosciuto in concreto, ossia intuito, ma può essere conosciuto soltanto *in abstracto*, dunque pensato, isolando dall'agire specifico il concetto di *attività*. La materia quale *Materie*, nella sua generalità e astrazione, si estrapola concettualmente dalla materia quale *Stoff*, spogliandola di tutto ciò che è concreto, della forma, delle sue qualità, del suo modo specifico di produrre effetti. Inoltre, in quanto agire in generale, ossia causalità in generale, la materia stessa non è soggetta alla causalità, è piuttosto la condizione della causalità, giacché è quanto persiste nei mutamenti ed è ciò in cui i suoi stati, le sue forme, che soli mutano, hanno luogo:

La materia è dunque solo il correlativo oggettivo dell'intelletto puro [*das objektive Korrelat des reinen Verstandes*], cioè la causalità in generale e niente altro; come l'intelletto è la conoscenza immediata di causa e d'effetto in generale e niente altro. Appunto perciò la legge di causalità di nuovo non può trovare nessuna applicazione alla materia: cioè, essa non può né prodursi né sparire, ma è e persiste. Perché, siccome ogni mutamento degli 'accidenti' (forme e qualità), cioè ogni nascere ed ogni morire avviene solo per mezzo della causalità e la materia stessa è pura causalità come tale, concepita oggettivamente; perciò essa non può esercitare su se stessa il suo potere; come l'occhio può vedere tutto, eccetto se stesso. Siccome poi "la sostanza" è identica colla materia, si può dire: la *sostanza* è *l'agire* concepito in abstracto; *l'accidente* è il modo speciale dell'agire, l'agire *in concreto*[15].

[14] W II, pp. 20-22 (1049-1051).
[15] Gr, pp. 82-83 (98).

L'agire, nel produrre effetti, concerne sempre una modificazione nel tempo e nello spazio, nella misura in cui un effetto si produce in un segmento di spazio e in un frammento di tempo, congiuntamente; la causalità, e dunque la materia, unisce lo spazio e il tempo. La materia produce così la simultaneità, e con essa la durata, impossibili nel solo tempo e nel solo spazio isolatamente:

> Nel mero spazio il mondo sarebbe rigido e immobile: nessuna successione, nessuna modificazione, nessun agire; ma con l'agire è appunto eliminata anche la rappresentazione della materia. D'altra parte, nel mero tempo tutto sarebbe fuggevole: nessun persistere, nessuna giustapposizione e quindi nessuna contemporaneità, per conseguenza nessuna durata; dunque di nuovo anche nessuna materia. Solo dall'unione di tempo e spazio risulta la materia, cioè la possibilità della contemporaneità e perciò della durata; e da questa ancora la possibilità del persistere della sostanza nel mutare degli stati[16].

Nel considerare la materia come agire in genere, senza determinazione alcuna, Schopenhauer ribadisce a più riprese che la materia in genere non è intuibile, ma soltanto pensabile. Non è oggetto di esperienza, ma sua condizione ineludibile, come lo spazio e il tempo. Per tale ragione, nella tavola dei *praedicabilia* a priori, egli colloca la materia quale causalità, accanto allo spazio e al tempo. Tale tavola, spiega Schopenhauer, si può considerare «a piacere» o come una «raccolta delle leggi del mondo», dunque come la base di un'ontologia, oppure come un «capitolo della fisiologia del cervello», in base al punto di vista assunto, realistico o idealistico.

Le prime due considerazioni della tavola enunciano una distinzione rilevante, tra la materia quale *Materie*, effettività, agire in genere, causalità e condizione di ogni causalità, sostanza permanente, e la materia quale *Stoff*, specifico modo di agire, ciò su cui opera la legge di causalità, forma transeunte della materia: «1) C'è una sola materia [*eine Materi*e], e tutte le diverse materie specifiche [*Stoffe*] sono stati diversi di essa: come tale essa si chiama sostanza. 2) Le materie differenziate (le materie specifiche) non sono tali per la sostanza, bensì per gli accidenti»[17].

---

[16] W I, p. 12 (55).

[17] W II, p. 55 (1105). Si riportano di seguito le altre considerazioni della tavola, che in parte compendiano quanto Schopenhauer esamina estesamente, in parte tratteggiano considerazioni non argomentate ulteriormente: «3) Non si può pensare l'annientamento della materia, sì invece quello di tutte le sue forme e qualità. 4) La materia esiste, cioè agisce, in tutte le dimensioni dello spazio e in tutta la lunghezza del tempo, col che unifica e pertanto riempie entrambi: in ciò consiste la sua essenza: essa è dunque in tutto e per tutto causalità. 5) La materia è divisibile all'infinito. 6) La materia è omogenea e un continuum: cioè non consiste in parti originariamente differenziate (omeomerie), né in parti originariamente separate (atomi); non è dunque composta di parti che siano essenzialmente separate da qualcosa che non sia materia.

La materia specifica, *der Stoff*, è la materia empiricamente data, ossia l'unione della materia con le forme. La materia così intesa è corpo, *Körper*, caratterizzato in primo luogo dall'estensione, dall'occupazione di uno spazio; caratterizzato talvolta da un'estensione vivente, che rende la materia non più mero *Körper*, ma *Leib* – e di questo più avanti[18].

La materia quale *Stoff* si manifesta attraverso le qualità delle forme, che rendono possibile l'agire determinato e particolare, l'agire empiricamente dato. La forma «costituisce *la cosa*, fonda la *diversità* delle cose, mentre la materia dev'essere pensata

---

7) La materia non ha origine né fine: ogni nascere e perire è *in essa*. 8) Noi pesiamo in virtù della materia. 9) L'equilibrio è solo nella materia. 10) Noi conosciamo *a priori* le leggi della sostanza di tutti gli accidenti. 11) A priori la materia si può solo pensare. 12) Gli accidenti cambiano, la sostanza permane. 13) La materia è indifferente alla quiete e al moto, cioè originariamente non è incline né all'una né all'altro. 14) Tutto ciò che è materiale produce effetti. 15) La materia è ciò che persiste nel tempo ed è mobile nello spazio; noi misuriamo la durata col paragone tra ciò che è in quiete e ciò che è in moto. 16) Ogni movimento è possibile solo alla materia. 17) *L'ampiezza del movimento* è, a parità di velocità, in rapporto geometrico diretto con la materia (massa). 18) La materia come tale (la massa) è misurabile, cioè determinabile secondo la sua quantità, solo indirettamente, cioè solo con l'*ampiezza del movimento* che riceve e comunica nel venir respinta o attratta. 19) La materia è assoluta: cioè non può nascere né perire, il suo *quantum* dunque non può essere né accresciuto né diminuito. 20), 21) La materia unisce l'inconsistente fuga del tempo con la rigida immobilità dello spazio: è quindi la sostanza persistente degli accidenti che si avvicendano. Questo avvicendarsi è determinato, per ogni luogo e in ogni tempo, dalla causalità, che con ciò appunto unisce tempo e spazio, costituendo tutta l'essenza della materia. 22) Giacché la materia è altrettanto persistente che impenetrabile. 23) Gli individui sono materiali. 24) L'atomo è senza realtà. 25) La materia in sé non ha né forma né qualità, è del pari inerte, ossia indifferente alla quiete o al moto, dunque priva di determinazioni. 26) Ogni mutamento nella materia può aver luogo solo in forza di un altro ad esso precedente; perciò un primo mutamento e dunque anche un primo stato della materia sono altrettanto impensabili di un inizio del tempo o di un confine dello spazio. (Principio di ragione del divenire). 27) La materia, come ciò che è mobile nello spazio, rende possibile la foronomia. 28) L'elemento semplice della foronomia è l'atomo». *Ibidem*, (1105-1111).
Circa le considerazioni riportate nella tavola, Hacyan sottolinea che alcune sono messe in discussione dalla scienza contemporanea, ma non la loro natura *a priori*, altre invece sono in qualche misura confermate. Solo per esempio, la proposizione tre, secondo la quale non si può pensare l'annientamento della materia, ma solo delle sue forme, «in a modern interpratation», si può intendere come l'impossibilità di annientamento della «total matter-energy», e il trasformarsi di materia ed energia; come pure, il concetto di materia quale sostanza può essere accolto nei termini di «field», e in entrambi i casi la nozione di sostanza quale sostrato comune a tutti i corpi è una conoscenza *a priori*. Per gli esempi riportati e altri, si veda S. Hacyan, *Schopenhauer on space, time, causality and matter: a physical re-examination*, in "Voluntas, Revista Internacional de Filosofia", v.10 n.1, 2019, pp. 157-161.

[18] Sulla definizione del corpo quale «materia rivestita di forma e qualità» e «unione di materia e forma [*Vereinigung von Materie und Form*] [che] si chiama materia specifica», *cfr*. W II, p. 351 (1581). Sull'occupazione dello spazio o impenetrabilità, quale caratteristica del corporeo, *körperlich*, si veda in particolare ivi, p. 56 (1113): «Ciò che si chiama l'occupazione di uno spazio o impenetrabilità e si indica come il contrassegno essenziale del corpo [*Körper*] (cioè di ciò che è materiale), è semplicemente quel *modo di agire* che pertiene a tutti i corpi senza eccezione, cioè quello meccanico. È solo questa universalità, per la quale esso pertiene al concetto di corpo e segue a priori da questo concetto, e quindi neanche si può togliere senza togliere quello stesso, che lo distingue da altri modi di agire, come quello elettrico, quello chimico, quello luminoso, quello termico. Questa occupazione di spazio o modo d'agire meccanico, Kant l'ha molto giustamente scomposta in forza di repulsione e forza d'attrazione, [...]. Le due forze in unione presentano il corpo entro i suoi confini, cioè in determinati volumi, mentre l'una da sola lo disperderebbe e dissolverebbe all'infinito, l'altra da sola lo contrarrebbe in un sol punto. Nonostante questo bilanciamento o neutralizzazione reciproci, il corpo agisce ancora con la prima forza repulsivamente su altri corpi che gli contendono lo spazio, e attrattivamente con l'altra su tutti i corpi in genere, nella gravitazione, [...]».

omogenea in tutte»; le forme mutano e soggiacciono alla legge di causalità, non la materia: «La combinazione della *forma* con la *materia*, o dell'*essentia* con l'*existentia*, dà il *concreto*, che è sempre qualcosa di individuale, dunque la *cosa*; e sono le *forme* che, in combinazione con la *materia*, cioè entrando in codesta, per mezzo di un *mutamento*, soggiacciono alla legge di *causalità*»[19].

La materia pura, *die Materie*, è invece «l'*attività* [*Wirksamkeit*] (ἐνέργεια = effettualità) delle cose in genere, per così dire l'astratto di tutto il loro agire eterogeneo»[20]. L'agire in generale non si dà nell'esperienza. Per questo, scrive Schopenhauer,

> la materia pura è oggetto del solo *pensiero*, non dell'*intuizione* [*ein Gegenstand des Denkens allein, nicht der Anschauung*]; il che portò Plotino (*Enneas* II, 1. 4, c. 8 e 9) e Giordano Bruno (*Della causa*, dial. 4) ad affermare paradossalmente che la materia non ha estensione, è inseparabile dalla forma ed è quindi *incorporea* [*unkörperlich*]; ma già Aristotele aveva insegnato che essa non è un corpo, benché corporea: σῶμα μὲν οὐκ εἴε, σωματικὴ δὲ (Stob. *Ecl*. 1.I, c. 12, § 5). In realtà, per *materia pura* [*reine Materie*] noi pensiamo il mero *agire in abstracto* [*das bloße Wirken in abstracto*], prescindendo del tutto dalla specie di questo agire, ossia la *pura causalità* stessa [*die reine Kausalität selbst*]: e come tale essa non è *oggetto* [*Gegenstand*], bensì *condizione* [*Bedingung*] dell'esperienza, appunto come spazio e tempo[21].

La materia pura è *incorporea* non semplicemente nella misura in cui è agire privo di determinazioni, dunque privo di corpo, ma anche perché essa non ha *un* corpo, soggiacendo tuttavia a ciascuno di essi e portando *ogni* corpo: «[...] la materia entra in ogni esperienza esterna come elemento necessario di essa, ma non può essere data in nessuna; viene solo pensata, pensata come ciò che è assolutamente inerte, inattivo, privo di forma, privo di proprietà, e che tuttavia porta tutte le forme, proprietà ed effetti [*der Träger aller Formen, Eigenschaften und Wirkungen*]. Conseguentemente la materia è il substrato permanente [*bleibende Substrat*] di tutti i fenomeni transitori, quindi di tutte le manifestazioni delle forze naturali e di tutti gli esseri viventi, [...]»[22].

La natura incorporea ma nel contempo generatrice di corpi non è riconducibile meramente alla considerazione formale e a priori della materia, e dunque all'idea della materia quale agire in generale privo di determinazione, e quindi di corpo: la materia, *die*

---

[19] W II, p. 50 (1095-1097).
[20] Ivi, pp. 52-53 (1099-1101).
[21] Ivi, p. 53 (1101). - Coerentemente, se la materia in concreto è *körperlich*, la materia *in abstracto* non può che essere *unkörperlich*, appartenendo l'estensione alla materia quale *Stoff*, ma non alla *Materie*. Il corpo umano, benché materia dotata di estensione, è designato con il termine *Leib*, giacché gli appartengono attributi propri del *Leben*, che quanto è soltanto *körperlich* non contempla. -
[22] Ivi, p. 347 (1575).

Materie, è portatrice di ciascun corpo, di ciascuna materia specifica, e soggiace a ognuno di essi, pur non possedendone *uno* suo proprio, giacché, si vedrà, è ciò in cui la volontà si rende percepibile. La materia è scaturigine fisica in cui si esprime il metafisico.

1.2 *Tra l'informe e l'onniforme. Schopenhauer e il De la causa, principio et uno*

In particolare sulla concezione della materia come informe-onniforme, priva di corpo ma portatrice di tutti i corpi, Schopenhauer concorda con l'analisi bruniana della materia, come traspare dai riferimenti al Nolano e da un confronto tra la visione dell'uno e dell'altro a riguardo[23].

Si è pensato di tratteggiare tale convergere, insieme ad alcune affinità tra i due pensatori, per presentare quanto sembra configurarsi come una continuità ermeneutica e un incontrarsi a distanza, che sembra avere i tratti del riconoscimento di uno spirito affine, e della *riconoscenza*, più che avere l'aspetto di una qualche influenza – del resto, se si considerano i manoscritti giovanili, si può osservare che molti nuclei teorici della filosofia schopenhaueriana sono già delineati prima delle letture bruniane, dunque ben prima di un'ipotetica influenza del pensiero del Nolano sul filosofo tedesco.

Secondo la ricostruzione hübscheriana, Schopenhauer avrebbe letto il *De triplici minimo et mensura* e il *De la causa, principio et uno* durante il periodo trascorso a Dresda (1814-1817), dove aveva preso in prestito tali testi presso la Dresdener Bibliothek. Solo successivamente, nel 1830, con la pubblicazione delle opere italiane del Nolano a cura di A. Wagner, Schopenhauer avrebbe acquistato le opere italiane del «delicato, spirituale, pensoso essere», menzionando questa edizione talvolta esplicitamente, ma comunque già prima di allora, come si evince ad esempio da alcune annotazioni berlinesi del '29, il filosofo aveva letto altri scritti di Bruno in edizioni singole[24]. Al di là dei periodi in cui

[23] Circa i passi in cui Schopenhauer si riferisce alla concordanza con l'idea bruniana di materia, si veda in particolare, W II, pp. 53, 349, 351 (1101, 1577, 1581).

[24] Cfr. HN V, p. 22: «Sch. hat Giordano Bruno in der Dresdener Zeit 1814-1817 kennengelernt. Vom 27. 7. - 11. 08. 1814 hat er von der Dresdener Bibliothek die Schrift *De tripl. minimo* (1591), vom 10. - 19. 9. 1816 die Schrift *Della causa* (Ven. 1584) entlehnt. Seine zahlreichen Hinweise und Zitate beziehen sich zunächst auf Ausgaben der Einzelschriften. Auf die Ausgabe Wagners gehen offensichtlich schon die Zitate in ,,Cogitata'', S. 60, 64, 99 (1830) zurück; in den Zitaten P I, 196; P II, 87, 292; N, 56 (Zusatz zur 2. A. 1854), wird die Ausgabe ausdrücklich genannt».

Schopenhauer legge Bruno, si può notare che diversi sono i riferimenti schopenhaueriani al Nolano, che riguardano non solo una simile interpretazione della materia, ma anche altre affinità speculative; inoltre, in diversi luoghi delle sue opere, Schopenhauer esprime una profonda ammirazione per l'atteggiamento filosofico di Bruno, per il filosofo e l'uomo.

In un passaggio de *Il mondo*, si legge che «quell'impulso così forte negli spiriti nobili, di comunicare ciò che si è conosciuto per vero», proprio di Bruno, contrario allo spirito dell'epoca, non solo lo aveva relegato in una situazione di solitudine e di ostilità, ma gli era costato il rogo. L'*incipit* stesso del *De la causa* è per Schopenhauer emblematico del fervore bruniano, «Ma anche se le terre sono immerse nelle ombre, Leva in alto la tua cima, o caro Olimpo, verso la luce di Giove», e a nostro parere affine alla consacrazione schopenhaueriana della vita alla verità, «*Vitam impendere vero*», si legge in epigrafe ai *Parerga*[25]. La comprensione di una qualche verità è compito eminentemente filosofico per entrambi, nonostante le difficoltà e le impossibilità di questa ricerca, malgrado le ostilità e i disconoscimenti che essa può comportare.

Di Bruno, Schopenhauer ammira anche il riflettersi del vero nella parola, non ampollosa, non roboante, a differenza di molti suoi contemporanei, che nascondono in

---

L'opera bruniana della biblioteca di Schopenhauer, custodita e consultata presso lo Schopenhauer-Archiv di Francoforte, è la seguente: *Opere* di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e pubblicate da Adolfo Wagner. In due volumi. Col ritratto dell'autore, Lips: Weidemann 1830. Bd. 1. 2. In 1. XXXVI, 292 S., 1Bl.; 438 S. 8°. Ssntbd.

Un valido strumento per conoscere le opere della biblioteca schopenhaueriana è costituito dal quinto volume del *Nachlass*, *Randschriften zu Buchern*, sebbene non tutte le opere lì riportate siano sopravvissute alla morte di Schopenhauer, né siano conservate nell'archivio francofortese. Per una ricostruzione delle vicissitudini della biblioteca schopenhaueriana, per un'analisi delle glosse schopenhaueriane e per una lettura del ruolo della biblioteca del filosofo per la comprensione del suo pensiero, si veda S. Barbera, *La biblioteca di Schopenhauer*, in S. Barbera, *Guarigioni, rinascite, metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di S. Busellato, Le Lettere, Firenze 2010, pp. 99-118.

[25] Riportiamo un passo che tratteggia emblematicamente la considerazione schopenhaueriana del Nolano: «Bruno esprime in modo chiaro e bello nei seguenti versi, con cui apre il libro *Della causa, principio et uno*, per il quale gli toccò il rogo, quanto egli si sentisse solo nel suo secolo, e mostra insieme un presentimento della sua sorte, che lo fece esitare a dichiarare la sua causa, finché quell'impulso così forte negli spiriti nobili, di comunicare ciò che si è conosciuto per vero, prese il sopravvento: [...] Ma anche se le terre sono immerse nelle ombre, Leva in alto la tua cima, o caro Olimpo, verso la luce di Giove. Chi legge questo suo scritto capitale, come anche gli altri suoi scritti italiani, prima così rari, ora accessibili a tutti grazie a un'edizione tedesca, troverà con me che egli solo fra tutti i filosofi, si avvicina in qualche modo a Platone, per quanto riguarda il forte dono di vigore e indirizzo poetici in aggiunta a quelli filosofici, e che questo appunto egli mostra anche particolarmente nella forma drammatica. Si immagini il delicato, spirituale, pensoso essere, quale ci viene incontro da questo suo scritto, tra le mani di rozzi preti infuriati come suoi giudici e carnefici, e si rendano grazie al tempo, che ha addotto un secolo più illuminato e più mite, sicché la posterità, la cui maledizione doveva colpire quei diabolici fanatici, è ora già la contemporaneità». W I, p. 510 (815).

periodi complessi, pensieri non altrettanto complessi, ma vuoti. Soprattutto nei *Parerga*, in particolare nei capitoli *Sulla filosofia delle università*, *Sul mestiere dello scrittore e sullo stile*, *Del leggere e dei libri*, Schopenhauer esprime critiche severe nei confronti di coloro che adoperano il linguaggio per celare pensieri in ultima istanza poco consistenti, e che incontrano per giunta, pressoché sempre, il favore e il gusto dei contemporanei. Comune al filosofo tedesco e al Nolano è la critica nei confronti di quel linguaggio non autentico, che occulta dietro parole ricercate, periodi astrusi, pensieri vacui. Bruno critica i «sofistici apparati» e Schopenhauer i «sofismi», entrambi l'ampollosità e l'oscurità, l'uno la «pedanteria», l'altro la «mera erudizione» di coloro che in ultima istanza non dicono nulla di significativo, giacché non pensano nulla di significativo, che pertanto necessita di essere abbellito e nascosto attraverso la parola: emblematiche a riguardo possono considerarsi da un lato, *La cabala del cavallo pegaseo* e dall'altro, *Sulla filosofia delle università* (benché i riferimenti critici a tali categorie di pensatori siano disseminati in numerosi luoghi dei loro scritti); i bersagli polemici non sono gli stessi, per ragioni essenzialmente storiche, ma la critica al tipo di pensatore e a una certa di idea cultura, in crisi, è senz'altro affine[26].

[26] La somiglianza tra le critiche bruniane e schopenhaueriane, presenti ne *La Cabala* e in *Sulla filosofia delle università*, è messa in luce da Meroi; si veda in particolare F. Meroi, *"Sofistici apparati" e "preziosa oscurità": nota su Bruno e Schopenhauer*, in "Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento", v. 42, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2002, pp. 466-471. L'autore nota che «[...] i principali elementi della critica dell'ignoranza filosofica, e della connessa oscurità espressiva, che Bruno sviluppa in questo preciso snodo testuale della sua opera [la Cabala] (la scelta consapevole di scrivere in modo incomprensibile, l'utilizzo in forma esteriore di idee altrui, l'inconsistenza concettuale di fondo, la chiara intenzione di far ricadere sul lettore la colpa del mancato intendimento del testo) sono tutti presenti – e, se possibile, in modo ancora più esplicito – anche all'interno del violento attacco che Schopenhauer muove nei confronti dei filosofi 'accademici' nel celebre scritto *Über die Universitäts-Philosophie*». Ivi, p. 466. Meroi sottolinea inoltre che in alcuni passaggi, la scelta lessicale di Schopenhauer sembra richiamarsi proprio alla terminologia bruniana, cosa del resto plausibile, considerando la conoscenza schopenhaueriana di Bruno: «[...] vale la pena di sottolineare [...] la presenza di tali analogie di carattere concettuale e testuale (e, si potrebbe aggiungere, anche lessicale), a un tale livello di 'concentrazione', per quanto concerne il tema in questione, tra le pagine della *Cabala del cavallo pegaseo* e *Über die Universitäts-Philosophie*. Del resto - si sa –Schopenhauer conosceva bene i dialoghi italiani di Bruno, e non è forse del tutto improbabile che, accanto a suggestioni di altra provenienza, abbia avuto particolarmente presenti, nella stesura dei passi segnalati, i brani relativi a Onorio-Aristotele, anche tenendo conto del fatto che nel prosieguo dello scritto, in un ambito problematico assai simile, viene esplicitamente citato il *De l'infinito, universo e mondi*, mentre in una delle pagine iniziali, allo scopo di definire negativamente la filosofia hegeliana, si allude chiaramente al titolo dello *Spaccio della bestia trionfante*». Ivi, p. 471. In merito alle somiglianze lessicali, l'autore osserva che «in espressioni come '*hinter dem hochtrabenden Bombast*' (dietro tale gonfia ampollosità) e '*mit hohen Augenbrauen*' (alzando il sopracciglio), utilizzate da Schopenhauer nei passi citati (cfr. *supra*, pp. 466 e 469), sembra risuonare l'eco di un lessico tipicamente – anche se non esclusivamente – bruniano: per limitarsi alla *Cabala* [...] si pensi alle 'ampolle' con cui Sebasto qualifica le parole di Coribante nel dialogo primo (cfr. *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., p. 706) e alle 'erte ciglia' di Don Cocchiarone nella stessa seconda parte del Dialogo secondo (cfr. *supra*, p. 470, nota 14)». *Ibidem.*

Oltre a un simile atteggiamento filosofico, proteso al vero e a una forma espressiva limpida, è possibile osservare somiglianze anche rispetto alle loro interpretazioni filosofiche. Entrambi ritengono vi sia uno stesso carattere comune a tutti i fenomeni: l'«appetito di conservarsi» - espressione ben sottolineata nella copia schopenhaueriana del *De l'infinito*, della raccolta di opere italiane di Bruno curate da A. Wagner - ravvisato dal Nolano in tutte le cose, costituisce una prerogativa essenziale della volontà, il cui conato fondamentale è appunto l'autoconservazione. Schopenhauer stesso individua tale affinità e la riporta in un'annotazione pubblicata postuma: ««33) *Che l'essenza in sé di tutte le cose sia volontà* lo sostiene già Bruno in *De l'infinito, universo e mondi*, quando scrive che se una pietra si trovasse in mezzo fra due pianeti sarebbe ferma, ma che se un pianeta le fosse 'più o simile o atto a conservarla, se determinerà per il più corto camino rettamente di rapportarsi (accostarsi?) a quello. Perché lo principal principio motivo non è la propria sfera e proprio continente, ma l'*appetito di conservarsi* [...]». Tale appetito appartiene a tutte le cose che «naturalmente» desiderano conservarsi «nell'esser presente». Nella stessa nota del '29, della sezione *Adversaria*, Schopenhauer constata l'estensione di tale appetito non solo all'inorganico, come l'esempio della pietra dimostra, ma anche alle forze generali della natura:

> Sempre in questo testo si legge: 'Gravità e levità non è altro che appulso de le parti de corpi al proprio continente e *conservante*, ovunque il sia; però non sono differenze situali (poiché in Aristotele c'è un sotto assoluto verso cui tenderebbero tutti i gravi, e un sopra assoluto, eccetera) che tirano a sé tali parti, né che le mandano da sé, ma è *il desio di conservarsi, il quale spenge ogni cosa come principio intrinseco*, e, se non gli obsta impedimento alcuno, la perduce ove meglio fugga il contrario e s'aggionga al conveniente'. Con tutta evidenza Bruno intende la pesantezza come un sorta di manifestazione di volontà e la attribuisce a ogni cosa[27].

Anche per Schopenhauer la volontà si manifesta in ogni fenomeno, sia esso organico o inorganico, in ogni forza della natura e stato della materia. La manifestazione più generale e originaria del volere è per Schopenhauer proprio la gravità[28].

---

[27] HN III, pp. 610-611 (825).

[28] Secondo Del Giudice, un'affine idea di *voluntas* appare anche nelle opere latine di Bruno, a suo avviso note a Schopenhauer: «Ma egli conosceva bene anche le opere latine di Bruno, che in un passo della *Lampas triginta statuarum* finora sfuggito ai più, sembra anticipare, in maniera straordinaria, la tesi schopenhaueriana: 'La volontà esiste infatti in tutte le cose, qualunque esse siano e qualsiasi proprietà manifestino. Cosa dunque potrebbe manifestare meno essere della materia quale viene immaginata, quella materia che chiamano "quasi nulla"? Eppure nella materia stessa esiste la volontà, anzi, addirittura una volontà insaziabile. Per questo tutti gli enti che conseguono dalla materia, come hanno una forma, così hanno anche una volontà, per cui tutte le cose con il loro moto vogliono essere e conservarsi: ciò si vede e si riscontra perfino nelle particelle minime di acqua e di terra, le quali fuggono le forze contrarie, restano

Aperta questa brevissima parentesi, ritorniamo all'indagine intorno alla materia, riprendendo le fila del discorso dal riferimento schopenhaueriano al dialogo quarto del *De la causa*, dove emergono alcune affinità interpretative tra i due filosofi.

Il dialogo si apre con un elenco di nomi, con cui è stata definita la materia (*chaos, hyle, silva, massa, potenzia, aptitudine, privationi admixtum, peccati causa, ad maleficium ordinata, per se non ens, per se non scibile, per analogiam ad formam cognoscibile, tabula rasa, indepictum, subiectum, substratum, substerniculum, campus, infinitum, indeterminatum, prope nihil, neque quid, nque quale, neque quantum*), che culmina con una similitudine tra la materia e la donna: Polinnio, uno degli interlocutori del dialogo, coniuga i nomi della materia con i difetti delle donne, definendole «un *chaos* de irrazionalità, *hyle* di sceleraggini, selva di ribalderie, massa di immundizie, aptitudine ad ogni perdizione [...]»[29]. Nel criticare l'appetito di entrambe, egli domanda agli altri interlocutori se concordano con lui su un aspetto, e cioè, che se la materia «si contentasse de la forma presente», essi sarebbero eterni. Un interlocutore in disaccordo, Gervaso, fa notare che se la materia si fosse accontentata della stessa forma, allora Polinnio non sarebbe nato; e nel sottolineare ciò, introduce una riflessione fondamentale: «Lascio che è maggior dignità di questa nostra sustanza di farsi ogni cosa, ricevendo tutte le forme, che, ritenendone una sola, ed essere parziale. Cossì al suo possibile, ha la similitudine di chi è tutto in tutto»[30]. Tale *essere tutto in tutto* è quanto costituisce l'indistinto comune al distinto, che il successivo intervento di Teofilo chiarisce, illustrando che la materia è l'elemento comune, mentre la forma costituisce la distinzione e il «proprio». Con un esempio, come l'uomo differisce dal leone per la sua «natura propria», ma comune a entrambi è la natura animale, analogamente, la materia delle cose corporee differisce da quella delle cose incorporee secondo la «propria raggione», ma comune a entrambe è la stessa materia generale. Tale materia può essere sia corporea che incorporea, in virtù della sua natura: «Quella materia per essere attualmente tutto quel che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni; e poiché le ave tutte, non ne ha

unite in se stesse e si contraggono, allo stesso modo in cui le pagliuzze, i fuscelli e le pellicine cercano di fuggire l'incalzare del fuoco, si contraggono e saltano via'. Questo desiderio delle cose particolari di conservarsi nella loro forma attuale, è quello che il Nolano, nel *De vinculis in genere*, chiama *philautia*». G. del Giudice, *Schopenhauer e Giordano Bruno. Le affinità elettive di due grandi pensatori*, in "La biblioteca di via Senato", a. VIII n. 4, 2016, pp. 24-25.

[29] G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, a cura di A. Guzzo, Mursia, Milano 1985, p. 172.

[30] Ivi, p. 179.

nessuna, perché quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Conviene a quello che è tutto, che escluda ogni essere particolare»[31].

La materia dunque non ha *una* dimensione, in tal senso non ha dimensioni, ma le porta tutte[32]. In termini schopenhaueriani, non ha *un* corpo, in tal senso è incorporea, ma li porta tutti, in quanto loro scaturigine e sostrato (a rigori, è incorporea anche se considerata quale causalità in genere). La materia è dunque piena, non priva, di forme; se così non fosse, non potrebbe essere la produttrice di forme dal suo interno, ma le riceverebbe dall'esterno, e non sarebbe propriamente matrice. La materia genera le forme dal suo «seno», scrive Bruno, dal suo «grembo», scrive Schopenhauer[33]. Si potrebbe forse osservare che Bruno pone maggiormente l'accento sulla natura onniforme della materia, mentre Schopenhauer su quella informe; quindi sembrerebbe vi sia un divergere tra i due filosofi in merito, ma in verità a noi sembra che dicano lo stesso: la materia non coincide con nessuna forma, ma le porta tutte. Il Nolano pone l'accento sulla totalità delle forme, implicita nel materico, il filosofo tedesco sull'assenza di *una sola* forma, anch'essa implicita, ma in entrambi i casi il significato è affine.

Ritornando al dialogo, alle parole di Teofilo, un altro collocutore, Dicsone, nel far notare la complessità della questione, chiarisce l'interpretazione appena esposta: «è pur arduo a capire il modo con cui s'abbiano tutte le specie di dimensioni e nulla di quelle, aver tutto l'essere formale e non aver nessuno essere forma»; nondimeno, Dicsone crede di aver inteso che «l'atto, per essere tutto, bisogna che non sia qualche cosa»[34]. La possibilità di portare tutte le forme implica il non averne una determinata, che conferisce alla materia una specificità, dunque un corpo, e che sancisce la differenza tra i corpi. «Secondo sé», ribadisce Dicsone, la materia non ha «certe» dimensioni, ma le riceve «secondo la raggione de la forma che riceve». Pertanto, «altre dimensioni ha sotto la

[31] Ivi, p. 191.

[32] La materia dunque, come osserva Guzzo nel commento al *De la causa*, «non è da pensare indimensionabile – donde deriverebbe la difficoltà di ammettere che una materia indimensionabile giunga poi a dimensionarsi – ma è invece da pensare onnidimensionabile, donde la facilità di ammettere che poi si dimensioni. L'essere onnidimensionabile significa poi che, avendo tutte le dimensioni, e tutte insieme, tutte in un atto solo, non ne ha una piuttosto che un'altra, cioè non ha *una* determinata dimensione, o, se si preferisce, in questo senso non ha dimensione». *Ibidem*. Inoltre, l'indeterminatezza della materia rende possibile la sua natura generica indistinta, portatrice di distinzioni e dimensioni: «[...] avendo la potenza di tutte le dimensioni, non ne ha in atto nessuna: onde, per averle tutte in potenza, può specificarsi come materia di cose corporee, cioè aventi determinate dimensioni, e, non avendo in atto nessuna determinata dimensione, può specificarsi in materia di cose incorporee, cioè indimensionate». Ivi, p. 194.

[33] G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, cit., p. 195; WII, p. 360 (1595).

[34] G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, cit., p. 193.

forma umana, altre sotto la cavallina, altre sotto l'olivo, altre sotto il mirto; dunque, prima che sia sotto qualsivoglia di queste forme, ave in facultà tutte quelle dimensioni, cossì come ha potenza di ricevere tutte quelle forme»[35].

È così ribadito l'elemento del *contenere* tutte le forme, pur non avendone *una*, e con esso l'elemento dell'origine delle forme dall'interno. A riguardo Teofilo, oltre a esprimere il suo assenso, nota che tale argomentazione è «consueto modo di parlare di Peripatetici, che dicono tutto l'atto dimensionale e tutte forme naturali uscire e venir fuori dalla potenza de la materia». – Si vedrà tuttavia, nel corso del dialogo, che la relazione materia-forma concepita da Bruno differisce dalla concezione aristotelica: per Bruno la materia non è potenza che diventa atto attraverso la forma, bensì è «potenzia indistinta da l'atto», nella misura in cui, nel generare le forme dal suo grembo, le contiene già tutte, contiene già tutti gli atti, quantunque impliciti, «confusi o confusissimi»[36]. - Questa interpretazione, prosegue Teofilo, sembra essere sostenuta anche da Plotino: «Costui, facendo differenza tra la materia di cose superiori ed inferiori, dice che quella è insieme tutto, ed essendo che possiede tutto, non ha in che mutarsi; ma questa, con certa vicissitudine per le parti, si fa tutto, ed a tempi e tempi si fa cosa e cosa, però sempre sotto diversità, alterazione e moto»[37]. Anche Schopenhauer menziona Aristotele e Plotino, sebbene circa aspetti della questione differenti. Peraltro, consultando la copia schopenhaueriana del *De la causa*, si può osservare che il nome di Aristotele presenta spesso una sottolineatura. Inoltre, in merito al passo appena riportato, si rileva che Schopenhauer sottolinea la parola «insieme», scrivendo a margine «*simul*», precisandone così il senso.

Ebbene, dalla materia nascono tutte le forme: nella misura in cui non ne ha una specifica, ne è priva, ma nel contempo ne è piena, perché è scaturigine di ciascuna. Per

[35] Ivi, p. 194.
[36] Vd. ivi, pp. 199-209.
La fondazione 'metafisica' della Vita, e del suo infinito prodursi, questo è, in effetti, il problema speculativo del *De la Causa*. Ma a sua volta esso può risolversi solo individuando un principio 'materiale' animato, da cui possano germinare incessantemente i 'grandi animali intellettuali'. Può risolversi, insomma, se si riesce a identificare vita e materia. Qui, appunto, sta il nodo teorico cruciale che Bruno deve sciogliere. Un tale principio può essere, infatti, individuato a condizione di superare le opposizioni tradizionali di atto e potenza, di forma e di materia, di corporeo e di incorporeo, congiungendo in modo organico, nell'Uno-tutto vivente, anima e forma, forma e materia, atto e potenza, corporeo e incorporeo. Può essere identificato, insomma, solo oltrepassando vecchie gerarchie. È questa, appunto, la scelta che Bruno compie nel *De la Causa*, riuscendo a individuare una eterna Vita-materia, seno inesauribile di mondi, di forme, di individui, di immagini 'rimanendo la substanza sempre medesima; perché non è che una, uno ente divino, immortale'». M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 87.
[37] G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, cit., p. 195.

illustrare questo tratto fondamentale, Teofilo adopera una similitudine che chiarisce sia il senso della privazione, sia il movimento generativo insito nella materia: «La dico privata de le forme e senza quelle, non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce, ma come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé; e come in questo emisfero la Terra, la notte, è senza luce, la quale con il suo scuotersi è potente di racquistare»[38]. La similitudine della pregnante è iconica non solo circa l'accezione della privazione, ma soprattutto rispetto all'originarsi delle forme: se la materia genera tutte le forme dal suo interno, questo implica che la materia non è separabile *tout court* dalla forma, e che racchiude tutti gli atti, seppur «confusi o confusissimi». Non ha *un* atto determinato, ma li ha tutti impliciti. Come il legno, spiega Dicsone, in virtù della sua natura attuale, può essere letto, trave e ogni cosa costituita di legno, quindi non diventa attuale nel diventare letto, perché è immutabilmente legno, così la materia, in virtù della sua *attualità*, dà origine a tutte le forme, le quali, ben lungi dal conferire attualità alla materia, danno origine soltanto ai «composti»[39].

La materia è «potenza indistinta da l'atto»[40], nella misura in cui ha tutti gli atti impliciti, e la forma è inseparabile dalla materia, giacché è quanto scaturisce dal suo grembo e non *ab extra*[41].

---

[38] Ivi, pp. 196-197.

[39] Cfr. Ivi, pp. 201-206. Con un altro esempio: «Come nelle cose artificiali, quando del legno è fatta la statua, non diciamo che al legno vegna nuovo essere, perché niente più o meno è legno ora che era prima; ma quello che riceve lo esser e l'attualità, è lo che di nuovo si produce, il composto, dico la statua. Come adunque a quello dite appartenere la potenza, che mai sarà in atto o arà l'atto? Non è dunque la materia in potenza di essere o la che può essere, perché lei sempre è medesima ed immutabile, ed è quella circa la quale e nella quale è la mutazione, più tosto che quella che si muta. Quello che si altera, si aumenta, si sminuisce, si muta di loco, si corrompe, sempre, secondo voi medesimo peripatetici, è il composto, mai la materia: perché dunque dite la materia or in potenza or in atto?» Ivi, pp. 206-207.

[40] Ivi, p. 207. Qualche riga prima si legge che la materia è «fonte de la attualità», frase sottolineata da Schopenhauer. Il filosofo traccia una lunga linea laterale anche accanto al periodo in cui viene illustrata la natura generatrice di forme della materia. Inoltre, a un dato punto Bruno utilizza il pronome «ella», per riferirsi alla materia, e Schopenhauer scrive a margine «la materia», in italiano, giacché, come osserva Barbera, Schopenhauer era solito commentare i testi nella lingua in cui erano scritti. Si veda a riguardo S. Barbera, *La biblioteca di Schopenhauer*, in S. Barbera, *Guarigioni, rinascite, metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, cit., p. 104.

[41] L'interpretazione bruniana della materia contrappone così al dualismo aristotelico di materia e forma, potenza e atto, una concezione unitaria, che l'*incipit* del dialogo quinto del *De la causa* ben esprime.
Sull'unità di forma e materia, si veda N. Ordine, *La cosmologia e la filosofia della natura: Cena, De la causa, De l'infinito*, in N. Ordine, *Introduzione* a G. Bruno, *Opere italiane*, testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia; introduzione e coordinamento generale di N. Ordine; commento di G. Aquilecchia et al., Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 2002, pp. 76-82. L'elemento unitario non concerne soltanto i due termini antitetici, ma ha un respiro ben più ampio, riguardante l'intero universo: è «una la materia primera del tutto», ricorda Ciliberto, e in tale unità è coinvolto anche l'uomo, che partecipa inoltre del perenne mutamento della materia, senza alcun «privileggio», «accidente finito tra infiniti accidenti finiti».

Muovendo da tali posizioni teoriche, Bruno corregge quanto detto all'inizio del dialogo quarto: la materia non appetisce le forme, perché le ha «in sé», né le desidera per conservarsi, giacché essa è eterna e immutabile, invece le forme sono caduche e mutevoli. Dunque non la materia desidera le forme, ma le forme desiderano la materia, per essere e conservarsi[42].

Anche per Schopenhauer, si comprenderà meglio a breve, le forme dipendono necessariamente dalla materia - e viceversa: la materia empiricamente data non può che presentarsi come forma, con la forma, è infatti materia specifica, corpo; la materia pura è invece un'astrazione dalle forme ed è la portatrice di ognuna. Essa si configura come l'«origine delle forme», prerogativa che spiega anche il suo nome, derivante verosimilmente da *mater rerum*.

1.3 *Scaturigine e sostrato. Il corpo originario*

La materia è madre, e il generato rischiara la natura matrice della materia.

Nel suo manifestarsi come portatrice di ciascun corpo, e come corpo, la materia si rivela essere manifestazione della volontà: «Solamente là dove cessano tutte le testimonianze a priori, e quindi nella parte completamente empirica della nostra conoscenza dei corpi, dunque nella forma, nella qualità e nel determinato modo di agire dei medesimi, si rivela quella volontà, [...]»[43].

Ecco dispiegarsi il significato della materia in relazione alla *Welt als Wille*, non più, non soltanto causalità ed effettività, correlato oggettivo di una forma soggettiva, riflesso

Si veda a riguardo M. Ciliberto, *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1999, pp. 141 ss.

[42] Riguardo all'inversione interpretativa, è molto chiara la spiegazione di Teofilo: «Essendo che la materia non riceve cosa alcuna da la forma, perché volete che la appetisca? Se, come abbiamo detto, ella manda dal suo seno le forme, e per consequenza le ha in sé, come volete che le appetisca? [...] Che può dare una cosa corrottibile ad una cosa eterna? Una cosa imperfetta, come è la forma de cose sensibili, [...]. Non la desidera per esser conservata da quella, perché la cosa corrottibile non conserva la cosa eterna; oltre che è manifesto che la materia conserva la forma: onde tal forma più tosto deve desiderar la materia per perpetuarsi, perché, separandosi da quella, perde l'essere lei, e non quella che ha tutto ciò che aveva prima che lei si trovasse, e che può aver de le altre». G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, cit., p. 208.

[43] W II, p. 348 (1577).

oggettivo dell'intelletto, come tale è in relazione alla *Welt als Vorstellung*, ma scaturigine generatrice, che illumina il significato della rappresentazione.

Se si potesse spogliare la materia di tutte le proprietà che le spettano a priori e a posteriori, si avrebbe il suo nucleo originario, la cosa in sé, invisibile e incorporea, che in una certa misura si rende visibile e corporea tramite la materia, oggettivandosi in essa. La materia è dunque la volontà entrata nella rappresentazione; ogni corpo, ogni porzione materica è oggettivazione della volontà. Se dal punto di vista soggettivo, in relazione all'intelletto, la materia si configura come causalità colta oggettivamente, dal punto di vista oggettivo, la materia si configura come quell'agire creatore dell'agire determinato, ossia dell'agire dei corpi; e dunque, in virtù della sua duplicità, del suo essere correlato oggettivo dell'intelletto e sostrato e portatore di tutti i fenomeni, la materia congiunge il mondo come rappresentazione con il mondo come volontà. È il punto di collegamento dell'uno con l'altro. In ultima istanza, è congiunzione del *Wille* e della *Vorstellung* giacché è ciò mediante cui la volontà diventa in qualche misura rappresentazione. - Anche il corpo umano, si vedrà, è legame dell'uno e dell'altra, ed è l'uno e l'altra. -

Attraverso la materia, la volontà

entra nella percettibilità, diviene intuibile, *visibile* [*sichtbar*]. In questo senso dunque la materia è la mera *visibilità* [*Sichtbarkeit*] della volontà, ovvero il legame [*das Band*] del mondo come volontà col mondo come rappresentazione. A *questo* essa appartiene in quanto è il prodotto delle funzioni dell'intelletto, a *quello* in quanto ciò che si manifesta in tutti gli esseri materiali, cioè in tutti i fenomeni, è la *volontà*. Quindi ogni oggetto è come cosa in sé volontà e come fenomeno materia. Se noi potessimo spogliare una data materia di tutte le proprietà che le spettano *a priori*, cioè di tutte le forme della nostra intuizione e apprensione, otterremmo da ultimo la cosa in sé, ossia quello che, mediante queste forme, si presenta come ciò che nella materia è puramente empirico; ma allora la materia non apparirebbe più come qualcosa di esteso e di attivo, ossia non avremmo più di fronte a noi la materia, bensì la volontà. È appunto questa cosa in sé o volontà che, divenendo fenomeno, ossia entrando nelle forme del nostro intelletto, si presenta come la *materia*, vale a dire come la portatrice essa stessa invisibile, ma necessariamente presupposta, di proprietà solo per essa visibili; in questo senso dunque la materia è la visibilità della *volontà*.[44]

[44] *Ibidem*. «Pertanto», aggiunge Schopenhauer riprendendo un'osservazione trattata in precedenza, «avevano anche ragione, non solo nel loro senso, ma anche nel nostro, Plotino e Giordano Bruno quando, come si è menzionato nel capitolo quarto, emettevano la paradossale sentenza che la materia non è estesa, ed è quindi incorporea. Infatti l'estensione è conferita alla materia dallo spazio, che è una nostra forma intuitiva, e la corporeità consiste nell'agire, che dipende dalla causalità, quindi dalla forma del nostro intelletto. Invece ogni proprietà determinata, cioè tutto ciò che di empirico è nella materia, anche già la gravità, dipende da ciò che solo *mediante* la materia diviene visibile, la cosa in sé, la volontà». Ivi, p. 349 (1577-1579).

Anche in un'annotazione del '25 pubblicata postuma, precedente la considerazione appena riportata tratta dai *Supplementi*, Schopenhauer tratteggia la correlazione tra la volontà e la materia, nei termini del riflesso: «92. La *materia* è il riflesso della volontà di vita, poiché è il fondamento della sua oggettività, il mondo come rappresentazione. Perciò, se si prendono le mosse dal punto di vista opposto, tutti gli attributi di quella volontà debbono potersi presentare anche come sviluppi degli attributi della materia. Deve allora essere possibile dimostrare che l'intera natura organica e inorganica è materia»[45].

La materia è il «sostrato universale» dell'oggettivazione del volere, che prescinde da ogni forma e che dona ogni forma: «Le forme sono innumerevoli, la materia è una, allo stesso modo che la volontà è una in tutte le sue oggettivazioni»[46]. La materia in genere è espressione della volontà in genere, e una determinata forma materiale è oggettivazione di un determinato grado del volere; come la materia pura non si presenta mai in quanto tale, così l'altra: solo attraverso il fenomeno la cosa in sé in qualche misura si rivela, similmente la materia diventa intuibile soltanto nel suo presentarsi come materia specifica, come corpo. Come la volontà è «assolutamente indistruttibile», nel suo fenomenizzarsi caduco, così la materia «è ciò che nel tempo è imperituro e che permane attraverso tutti i mutamenti»[47]; ambedue sono singolari e imperiture, soggiacenti alla pluralità e transitorietà delle cose.

La materia così intesa non ha più una connotazione meramente formale, relata alle forme a priori dell'intelletto, ma assume un significato metafisico: «[...] l'*origine* temporale [*der zeitliche Ursprung*] delle forme, delle figure o specie, non può essere ragionevolmente cercata altrove che nella materia. Da questa devono quelle essere un giorno scaturite, appunto perché essa è la mera *visibilità della volontà*, [...]»[48]. La materia è dunque il corpo primordiale, «la vera *mater rerum*, dal cui oscuro grembo si svolgono tutti i fenomeni e tutte le forme, per ritornarvi un giorno»[49]. – A rigori, si dovrebbe

[45] HN III, p. 227 (302).
[46] W II, p. 351 (1579-1581).
[47] *Ibidem* (1581).
[48] Ivi, p. 352 (1581).
[49] Ivi, p. 360 (1595). - Schopenhauer suppone peraltro che il nome materia derivi dal suo essere *mater rerum*. Madre è la materia, padre è la forma: «[...] benché noi quindi dobbiamo riconoscere la *materia* come l'unica cosa perpetua, che, non originata e non peritura, partorisce tutto dal suo seno, per cui sembra che il suo nome sia sorto da *mater rerum*, e accanto ad essa, come padre delle cose, la *forma*, che, altrettanto fuggevole che quella stabile, muta in realtà ad ogni momento e può conservarsi solo finché rimane aggrappata parassitariamente alla materia (ora a questa, ora a quella parte di essa), ma che, quando molla

precisare che la materia è il corpo originario *fisico*, giacché quello metafisico resta pur sempre il *Wille*. -

La materia si profila così come il correlato fisico della volontà: «Come la volontà è il nucleo intimo di tutti gli esseri fenomenici, essa è la sostanza che resta quando sono tolti tutti gli accidenti»[50]. Come la volontà, la materia è il *substratum* di ogni fenomeno, è madre di ogni fenomeno. È matrice fisica espressione del metafisico. È ciò che accoglie ogni forma, nascente e morente, ma è ciò che non conosce morte alcuna. Nondimeno, come puntualizza Schopenhauer aggiungendo l'attributo «temporale» all'«origine», la materia è sì imperitura, similmente alla volontà, ma non si pone *tout court* al di là del tempo, come la volontà, è del resto ciò che temporalizza il volere, rendendolo fenomeno, rendendolo rappresentazione. La materia è dunque la «massa originaria» fisica, la volontà quella metafisica. Pertanto, nel definire la materia quale corpo originario, si sottintende un'origine fisica, non metafisica, e si tiene ferma la precisazione appena riportata, senza misconoscere punto quella che per Schopenhauer è l'origine ultima, ossia prima, di ciascun corpo, l'effettivo *Urleib* potremmo dire: il *Wille zum Leben*.

Ebbene, la materia empiricamente data è quanto consente alla volontà di rendersi intuibile, oggettivandosi nei suoi innumerevoli gradi, fino al «primo occhio che si aprì». La volontà diventa così natura. La materia è non solo ciò mediante cui la volontà diventa percepibile in qualche misura, ma, considerata nella sua generalità empirica, è anche l'oggettivazione più generale della volontà: è insieme forza di attrazione e di repulsione, gravità e impenetrabilità, e in quanto tale racchiude una lotta tra le due forze opposte. La volontà si oggettiva dunque, primariamente, nelle due forze più generali della natura.

Che la volontà sia da pensarsi anche come «spinta», e che dunque anche la gravità sia un grado di manifestazione della volontà, è chiarito da Schopenhauer attraverso la distinzione tra volente e conoscente. Attribuendo al volere in sé una natura priva di conoscenza, la quale invece appartiene ad alcuni fenomeni del volere, Schopenhauer

---

del tutto questo appiglio, perisce, come testimoniano i paleotteri e gli ittiosauri; allora dobbiamo bensì riconoscere questo come il messaggio immediato e non falsato della natura, ma, per l'origine sopra spiegata dell'intelletto e per la *conformazione* di esso che a quella consegue, non possiamo attribuire a questo messaggio *nessuna verità assoluta*, sibbene solo una verità *condizionata*, che Kant ha giustamente designata come tale, chiamandola *fenomeno*, in contrapposizione alla cosa in sé». Ivi, p. 327 (1543). - Nella misura in cui la materia è descritta come origine di tutte le forme, desta qualche perplessità la definizione schopenhaueriana della materia come madre e della forma quale padre, giacché si configura come una descrizione isolata, rispetto alla più generale e ampia tesi di fondo per cui la materia è grembo dal quale sorgono e al quale ritornano tutte le forme. -

[50] Ivi, p. 351 (1581).

riconosce la volontà anche nella natura inorganica, nei movimenti dei corpi celesti, nelle forze generali della natura, nella materia. Significativo a riguardo è il capitolo *Astronomia fisica*, di *Sulla volontà nella natura*, di cui si riporta un passo esplicativo:

> Giacché per me la volontà non è un accidente del conoscere e quindi della vita, come si è ritenuto finora; bensì la vita stessa è un fenomeno della volontà. Invece la conoscenza è effettivamente un accidente della vita e questa un accidente della materia. Ma la materia stessa non è che la percettibilità dei fenomeni della volontà. Pertanto bisogna riconoscere un *volere* in ogni spinta che provenga dalla natura di un essere materiale e che anzi costituisca questa natura, o si manifesti, apparendo, in questa natura, e dunque non c'è materia senza manifestazione di volontà. La manifestazione di volontà più bassa e perciò più generale è la gravità, per cui la si è chiamata una forza fondamentale essenziale alla materia[51].

Il tendere senza posa proprio del volere, l'*endloses Streben*, si esprime nella gravità come un «costante premere», senza un fine ultimo. Se l'intera materia fosse riunita in una massa compatta, al suo interno «la gravità, tendendo al punto centrale, continuerebbe a lottare con l'impenetrabilità, come solidità o elasticità. Il premere della materia può essere quindi sempre e solo ostacolato, mai e poi mai adempiuto o soddisfatto. [...]. Ogni meta raggiunta è a sua volta principio di un nuovo corso vitale, e così all'infinito»[52].

Oltre alle forze generali della natura, e alla materia in generale, la volontà si oggettiva negli stati specifici della materia, come solidità, fluidità, elasticità, elettricità, magnetismo, come proprietà chimiche e affinità elettive. Nel mondo inorganico, la volontà è *Naturkraft*, tensione e opposizione, aggregazione e scomposizione, movimento e mutamento, è «un impulso cieco, un agitarsi oscuro, cupo, [...]»[53]. È movimento privo di coscienza. Nel mondo vegetale, il volere si presenta come forza germogliante, che nel corpo delle piante rivela il moto eterno del volere: il frutto è insieme fine di un ciclo e nuovo inizio[54]. In tale grado di oggettivazione, dunque in tali forme della materia, il volere si configura come *Lebenskraft* e la coscienza traluce come barlume. La forza vitale si manifesta inoltre nelle funzioni fisiologiche degli animali, e in ogni parte del corpo vivente, come anelito alla vita in quella determinata conformazione. Nel regno animale

[51] N, p. 84 (153).
[52] W I, p. 195 (341).
[53] Ivi, p. 178 (315).
[54] Il movimento ripetuto e incessante del volere, che la vita delle piante ben esprime, si riflette nella natura stessa, dal moto circolare e inesausto: «Il vero simbolo della *natura* è il cerchio poiché esso è lo schema del *ritorno*, e il ritorno è la forma più generale della natura, che essa attua ovunque, dal corso delle stelle sino alla morte e alla generazione degli esseri organici. Soltanto grazie a questa forma diventa comunque possibile, nello scorrere incessante del tempo, un'esistenza stabile, cioè una natura». HN III, p. 35 (49).

la volontà si esprime anche nell'agire istintivo e meditato, nei movimenti accompagnati da gradi di coscienza ascendenti, in relazione alla complessità dei gradi della *scala naturae*. È attraverso il corpo umano, ma di questo più avanti, che la volontà diventa visibile a se stessa, che la materia comprende se stessa.

1.4 *Tra l'idea e il fenomeno, il materiale e lo spazio. Intorno alla chora*

La materia è sì l'origine fisica e temporale dei corpi della natura, il loro sostrato, ciò in cui la volontà si oggettiva nelle sue diverse gradazioni, ma è anche, precisa Schopenhauer, l'«anello di congiunzione [*das Bindungsglied*]» tra l'idea e il fenomeno[55]. È quanto permette all'idea di fenomenizzarsi, di diventare cosa, di partecipare così del tempo, dello spazio e della causalità, essendo l'idea l'oggettivazione «immediata e adeguata» della volontà, il suo grado «determinato e fisso», che si pone al di fuori dello spazio, del tempo e della causalità, come la volontà.

Si vedrà, la volontà è *una*, nondimeno ha molti gradi, nei quali si oggettivizza. L'oggettivarsi immediato, dunque non mediato da alcuna forma del fenomeno, è costituito dalle idee; l'oggettivarsi mediato è costituito dai fenomeni. La materia è il *medium* tra l'ideale e il fenomenico.

L'idea è il «modello» e la «forma eterna» dei fenomeni, è ciò che è «sempre nell'essere, mai nel divenire»; nel tempo ed empiricamente l'idea diventa «la *species* o *specie* [die *Species*, oder *Art*]», che è il «correlato empirico» dell'idea, con le rispettive differenze: «l'idea è propriamente eterna, la specie invece di durata infinita, sebbene il suo manifestarsi su un pianeta si possa estinguere. Anche le denominazioni di entrambe trapassano l'una nell'altra: ἰδέα, εἶδος, *species*, specie. L'idea è *species* ma non *genus*: perciò le *species* sono opera della natura, i genera opera dell'uomo: sono cioè meri concetti. Ci sono *species naturales*, ma solo *genera logica*. Delle cose fatte dall'uomo non ci sono idee, ma solo concetti, cioè *genera logica*, e le loro sottospecie sono *species logicae*»[56].

[55] W I, p. 252 (429).
[56] W II, p. 417 (1685).

In virtù del suo essere intermediaria tra l'idea e il fenomeno, Schopenhauer osserva che già Platone, «del tutto giustamente», ha considerato la materia quale «terza cosa», rispetto all'intelligibile e al sensibile, diversa dalle altre due[57]. Non è certamente l'unico aspetto della filosofia platonica che Schopenhauer ritiene *giusto*: basti ricordare in primo luogo che la dissertazione giovanile si apre con un tributo al filosofo greco e al filosofo di Königsberg, circa il metodo filosofico per eccellenza, di riconoscimento dell'identico e del diverso tra le cose, che essi hanno insegnato e seguito, e che Schopenhauer ha fatto suo:

> Platone il divino e il meraviglioso Kant uniscono le loro voci vigorose nella raccomandazione di una regola per il metodo di ogni filosofare, anzi di ogni sapere in generale. Si deve, dicono essi, soddisfare ugualmente a due leggi, quella della omogeneità e quella della specificazione, e non a una sola a danno dell'altra. La legge della omogeneità per mezzo dell'attenzione posta alle somiglianze e alle conformità delle cose, ci fa apprendere le varietà per unirle nello stesso modo in specie e queste in generi, finché giungiamo finalmente al concetto supremo che comprende tutto in sé. [...] La legge della specificazione è all'incontro espressa da Kant nel modo seguente: *entium varietates non temere esse minuendas*. Cioè, essa richiede che noi distinguiamo bene le diverse specie comprese in un solo vasto concetto generico, e alla lor volta le sottospecie superiori od inferiori che quelle prime comprendono in sé, [...][58].

Anche su altri aspetti *metodologici*, come il rigore, lo stile, il vigore poetico, l'anelito al vero, lo scandagliare la profondità, Schopenhauer esprime la sua ammirazione per Platone e ne accoglie l'insegnamento.

Si tenga inoltre presente che nella prefazione alla prima edizione de *Il mondo*, Schopenhauer scrive che «[...] se il lettore si è ancora intrattenuto alla scuola del divino Platone, sarà tanto meglio preparato e disposto a sentirmi», esplicitando così il suo debito e il suo legame con la filosofia platonica, dalla quale pur si discosta per molteplici aspetti.

---

[57] Cfr. W I, p. 252 (429).

[58] Gr, pp. 1-2 (7-8). Circa il metodo platonico, condiviso e ripreso da Schopenhauer, Riconda pone l'accento non tanto sul duplice movimento di congiunzione e disgiunzione, dello stesso e del differente, quanto sull'elemento di separazione, che per Schopenhauer connoterebbe il metodo platonico e che sarebbe all'origine del criticismo autentico, etimologicamente inteso, in contrapposizione al sincretismo, che invece tende a unire, a mettere insieme anche il «divino» e il «bestiale», benché l'uno debba essere scisso dall'altro (*Cfr*. G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano 1969, pp. 113-114). Emblematica di questa concezione è già un'annotazione giovanile del '13: «Si possono suddividere tutti i filosofi tra 1) coloro che dalle parti costitutive estremamente diverse e opposte della vita formano sincretisticamente, mettendole insieme, un tutto compiuto, dove per es. l'elemento bestiale si conforma a quello divino ma anche il divino, com'è giusto, al bestiale, e alla fine ne esce una cosa che ci si chiede cosa sia, e la cui nullità salta agli occhi. *Sie beschneiden die Nägel in Ruh und Fried und singen ihr Klimpimperlied*. In testa a costoro vi è Aristotele; 2) e coloro che attribuiscono realtà e vittoria solo al divino. Qui c'è in testa Platone. Il compimento sarà il vero criticismo». HN I, pp. 37-38 (49).

È un giovane Schopenhauer, che studia i dialoghi platonici a partire dal 1810, in seguito al suggerimento di Schulze, che annota osservazioni personali a riguardo, soprattutto di condivisione e ammirazione, e di *rielaborazione* nel suo pensiero, rintracciabili in particolare nei *Frühe Manuskripte*; è uno Schopenhauer adulto che sarà riconoscente verso l'antico maestro, concordando ma anche discordando, come traspare in più luoghi delle opere schopenhaueriane[59].

L'incontro con la filosofia platonica lascia un'«orma» significativa nel pensiero schopenhaueriano, seppur reinterpretata, ridisegnata, ridiscussa[60]. Ad esempio, il

[59] Per un inquadramento storico del contesto entro cui Schopenhauer incontra la filosofia platonica, e per l'importanza del pensiero platonico per la formazione del pensiero schopenhaueriano, si veda M. Segala, *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Edizioni della Normale, Pisa 2009, pp. 47-52. Questi, alcuni tratti introduttivi: «I due filosofi [Platone e Kant] entrarono nella vita di Schopenhauer molto presto: al secondo anno degli studi universitari (1810-1811). Curiosamente, all'origine dell'interesse schopenhaueriano per la metafisica come ricerca della verità fu Schulze, teorico di un raffinato quanto insidioso scetticismo, con il consiglio di leggere Platone e Kant. Il suo arrivo a Gottinga, nell'estate del 1810, motivò la decisione schopenhaueriana di lasciare la facoltà di medicina in favore della facoltà di filosofia. Nei mesi successivi, il giovane ne seguì il corso di metafisica, e gli appunti di lezione indicano che il consiglio elargito dal professore venne accolto con entusiasmo. Le annotazioni, insieme al registro dei prestiti della biblioteca di Gottinga, mostrano che la prima lettura di Platone e Kant fu rapida e fruttuosa». Ivi, p. 47. Circa il suggerimento della lettura platonica, Segala ricorda che il contesto di fine Settecento era caratterizzato da un approccio storicizzante alla filosofia sistematica, e difatti la *Geschichte der Philosophie* di Tennemann era un testo di riferimento importante nelle università di filosofia tedesche; inoltre, oltre alla necessità di intraprendere lo studio della filosofia dal suo inizio sistematico, «probabilmente» Schulze suggerì i dialoghi platonici anche per il rinnovato interesse nella filosofia platonica, rappresentato peraltro da una nuova edizione dei dialoghi curata da Schleiermacher (1804). Nell'ottobre 1810, Schopenhauer prende in prestito i volumi di questa edizione, insieme a quelli dell'edizione bipontina, «la stessa che, qualche anno dopo, acquistò», insieme ai due volumi della *Geschichte der Philosophie* di Tennemann. Eppure, precisa Segala, «quando si trasferì a Berlino (l'anno successivo) non si rivolse a Schleiermacher, nel prosieguo dei suoi studi platonici. Ne seguì le lezioni sulla storia della filosofia in età cristiana (semestre estivo 1812); ma per approfondire le sue conosce su Platone si rivolse ai corsi – dedicati al filosofo e alla storia greca – dei grandi filologi August Boeck (nel semestre invernale 1811-1812) e Friedrich August Wolf (nei due semestri successivi)». Ivi, p. 48.

[60] Circa il «Platone di Schopenhauer», come «essenzialmente il filosofo del dualismo e della trascendenza», e non della politica, si veda G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, cit., cap. IV, pp. 112-157, in particolare pp. 115-121. Inoltre, che la traccia platonica presente nella filosofia schopenhaueriana non riguardi soltanto il metodo, in senso ampio, e la teoria delle idee, ma si presenti anche in altri aspetti, come l'immagine della grotta di Posillipo, riecheggiante l'immagine della caverna; la concezione della filosofia come ricerca della verità, l'attribuzione di una certa volontà appetitiva nei vegetali è messo in luce da Segala, *Schopenhauer, la filosofia, le scienze,* cit. p. 47 ss. - Sulla grotta di Posillipo quale metafora di lontana matrice platonica, in verità nutriamo qualche perplessità, valutando un'altra ipotesi interpretativa: Schopenhauer ha visitato Napoli, e potrebbe aver visitato quella grotta. Probabilmente, l'aver attraversato quella lunga grotta, in cui a un dato punto la luce sembra mancare, ma all'improvviso riappare dal lato opposto a quello di partenza, gli è sembrata un'esperienza e un'immagine confacente per indicare la luce della conoscenza che rischiara l'oggetto indagato; non più la luce della conoscenza esterna, della coscienza, illumina la ricerca, bensì una luce di altra provenienza, della conoscenza interna, dell'autocoscienza. - Hübscher ritiene che vi siano «più differenze che punti in comune» tra la filosofia schopenhaueriana e quella platonica, dalla teoria delle idee, alla visione politica, all'interpretazione della ragione; simile è invece, nonostante le differenze, il *pathos* che animerebbe la concezione filosofica dell'uno e dell'altro, mossa da un elemento taumatico e interrogante, tendente al vero e alla conoscenza di ciò che è immutabile

concetto schopenhaueriano di idea è quanto all'essenziale affine a quello platonico, giacché per Schopenhauer, come per Platone, l'idea è il «modello [*Musterbild-Vorbild*]», la «forma eterna [*die ewige Form*]», ma diversamente da Platone, l'idea schopenhaueriana è «l'oggettivazione immediata e adeguata della volontà», di una volontà del tutto assente nella concezione platonica[61]. Inoltre, la conoscenza dell'idea, secondo Schopenhauer, avviene attraverso un conoscere puro, contemplativo, in cui il soggetto «abbandona la maniera usuale di considerare le cose», quindi ogni forma a priori e la forma più generale della conoscenza, la relazione soggetto-oggetto, e così si «dissolve», si «perde» nell'oggetto contemplato: «[...] dimentichiamo la nostra individualità, la nostra volontà, e in noi non resta altro che il soggetto puro, come chiaro specchio dell'oggetto, in modo che sia come se l'oggetto esistesse da solo, senza nessuno che lo percepisse, e non si potesse dunque separare più colui che intuisce dall'intuizione, bensì le due cose fossero diventate una sola, tutta la coscienza essendo totalmente riempita e occupata da un'unica immagine intuitiva; [...]»[62]. Tale conoscenza pura si rende possibile per Schopenhauer attraverso l'arte, ma non così per Platone, e ogni forma artistica rivela un determinato grado dell'oggettivazione adeguata e immediata della volontà, dalla forza di gravità all'uomo[63].

---

nel mutamento. Cfr. a riguardo A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, a cura di G. Invernizzi, Mursia, Milano 1990, pp. 109-115.

[61] Su come intendere l'espressione «*unmittelbare und adäquate Objektität*», si veda F. Ciracì, *Il mondo come volontà, idee e rappresentazione. Per una possibile lettura in senso illuministico della dottrina delle idee* in "Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer", v. 1 n. 1, 2010, p. 81: «Oggettità sta qui per "ridotto ad oggetto", ovvero a rappresentazione. Inoltre, è importante rilevare che l'oggettità dell'idea non è il prodotto finale di un processo di oggettivazione. L'oggettità dell'idea è originaria, è archetipa. Schopenhauer afferma, quasi con lessico fichtiano, che l'idea è posta. Il processo di oggettivazione dei fenomeni invece implica una dimensione temporale, alla quale le idee si sottraggono. L'aggettivo adeguato completa il primo termine della proposizione. Adeguato è qui utilizzato alla maniera di Spinoza: esso sta per "correlato a" la volontà; la volontà in sé si dà una forma, si rende conoscibile attraverso le idee. L'idea, quindi, è posta immediatamente e simultaneamente alla volontà, ovvero si trova di fronte alla volontà. Pertanto, stando a quanto scrive Schopenhauer, la volontà si rappresenta immediatamente [*unmittelbar*], senza mediazione, nelle idee. Si potrebbe, allora, sostenere che fra cosa in sé e idee non esiste un medium, un termine medio. Tutto ciò varrebbe, a fortiori, se si tiene conto che per Schopenhauer anche il soggetto logico è contenuto nella rappresentazione. L'io-penso qui non può fungere da "cerniera trascendentale" fra soggetto e oggetto, come avviene invece nella filosofia di Kant è interno alla rappresentazione, non ne costituisce la condizione trascendentale necessaria».

[62] W I, p. 210 (365).

[63] Circa l'estetica schopenhaueriana, Riconda ritiene che sebbene Schopenhauer critichi la concezione platonica dell'arte espressa nella *Repubblica*, non per questo mancano elementi platonici: «Nell'estetica di Schopenhauer si fondono elementi diversi (schellinghiani, goethiani o più genericamente romantici oltre che kantiani), ma anche il platonismo dovette avere la sua influenza in questa concezione, che vede nella pura contemplazione il trascendimento del mondo temporale e la purificazione dagli affetti, il platonismo del *Convito*, almeno, a cui si devono tante suggestioni estetiche entrate a far parte del patrimonio di pensiero dell'Occidente. L'estetica di Schopenhauer è al tempo stesso una metafisica del bello e una teoria dell'arte:

Ma quale forma di conoscenza considera poi quell'unica autentica essenza del mondo, che sussiste fuori e indipendentemente da ogni relazione, che è il vero contenuto dei suoi fenomeni, non soggetto a mutamento e perciò conosciuto con verità identica in ogni tempo, in una parola, *le idee*, che sono l'oggettità immediata e adeguata della cosa in sé, della volontà? È *l'arte*, l'opera del genio. Essa riproduce le idee eterne, colte nella pura contemplazione, ciò che in tutti i fenomeni del mondo è essenziale e permanente e, a seconda della materia in cui le riproduce, è arte figurativa, poesia o musica. Sua unica origine è la conoscenza delle idee; suo unico fine la comunicazione di questa conoscenza[64].

Per Platone è invece la conoscenza dell'anima, libera dal corporeo per quanto possibile, l'unica conoscenza in grado di cogliere l'idea; e l'arte, ben lungi dal raffigurare l'idea eterna e immutabile, rappresenta la copia della copia.

Oltre alle differenze speculative circa la teoria delle idee dell'uno e dell'altro, è possibile rintracciarne altre circa la concezione dell'anima: si vedrà essere assente in Schopenhauer una certa concezione dell'anima, e del corpo, che Platone espone nel *Fedone* (*infra*, *Soma e psyche*), dialogo rispetto al quale Schopenhauer condivide alcune posizioni teoriche, ma ne contesta altre. Nel capitolo dei *Parerga*, *Frammenti sulla storia della filosofia*, alla voce dedicata a Platone, Schopenhauer si riferisce al *Fedone* in termini sostanzialmente critici, quale opera in cui Platone esprime una concezione dualistica che oppone al corpo incapace di conoscere, l'anima conoscente – pur condividendo con Platone che alcuni aspetti del corporeo minacciano la purezza della conoscenza. Invece, nel capitolo 48 dei *Supplementi*, e in alcune annotazioni manoscritte, il dialogo platonico è citato a sostegno della negazione della volontà: come il sapiente prova a liberarsi del corporeo, esercitandosi così a morire, per accedere a una dimensione conoscitiva preclusa al corporeo, similmente, la negazione della volontà, che si traduce in una negazione del corpo, rappresenterebbe una possibilità di liberazione[65].

---

se nel secondo punto si oppone alla svalutazione platonica dell'arte, nel primo, elementi platonici, ed anche neoplatonici, riecheggiano senz'altro nel suo pensiero». G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, cit., p. 129.

[64] W I, p. 217 (375).

[65] Si legge, ad esempio, in un'annotazione berlinese 1813: «Come può stupirci il fatto che questo mondo è il regno del caso, dell'errore e della pazzia vittoriosa sulla saggezza, che la malvagità vi impazza, e ogni riflesso dell'eterno vi trova posto solo come un caso, e viene represso mille volte? Come può stupirci questo, dico, se proprio questo mondo (cioè la nostra coscienza empirica, sensibile, intellettuale nello spazio e nel tempo) deve il suo sorgere solo a ciò che secondo la massima della nostra coscienza migliore non dovrebbe essere, ma è la direzione inversa, da cui virtù e ascetismo sono il ritorno e a seguito di questi la morte beata è lo staccarsi (come del frutto maturo dall'albero), e perciò Platone (*Fedone*), chiama l'intera vita del saggio un lungo morire, uno strapparsi da tale mondo?» HN I, p. 41 (54). Si legge invece nelle *Ergänzungen*: «Se molti filosofi antichi, come Orfeo, i pitagorici, Platone (per esempio nel *Fedone*, [...]), esattamente come l'apostolo Paolo, lamentano l'unione dell'anima col corpo e desiderano esserne liberati, noi comprendiamo il vero e proprio senso di questo lamento, in quanto abbiamo visto, nel secondo libro, che il corpo è la volontà stessa, intuita oggettivamente, come fenomeno spaziale». W II, p. 699 (2135).

Accennate soltanto alcune affinità e dissomiglianze tra la filosofia schopenhaueriana e quella platonica, ritorniamo alla concezione della materia, di cui dicevamo che per entrambi si configura come *terza* cosa e, si vedrà, avente altre proprietà che entrambi i filosofi individuano.

- Se, sia per Platone che per Schopenhauer la materia è terza rispetto all'idea e al fenomeno, per ambedue è madre, accogliente ogni forma, e ha anche caratteristiche del materiale e dello spazio, va però tenuto fermo che tali affinità si affiancano a distinzioni e differenze. L'affinità si colloca in un'interpretazione della materia che, nel caso di Schopenhauer, contempla l'elemento della volontà quale paradigma ultimo che si rifrange nei gradi di oggettivazione e dunque nelle forme della materia. Non un demiurgo contempla le idee e le rappresenta attraverso la materia, ma la volontà di vita si riflette dapprima immediatamente, come idea, mediatamente come fenomeno; tra l'una e l'altro si colloca la materia. Come pure, la somiglianza intorno al concetto di materiale non deve tuttavia equivocare quella che per Schopenhauer è la natura astratta della materia in genere, affatto materiale, confondendo il piano dell'astrazione con quello dell'empiria, né può misconoscere le specifiche accezioni che l'uno e l'altro filosofo gli conferiscono. Analogamente, anche per quanto concerne l'elemento spaziale, occorre comprendere i termini in cui si può discorrere di affinità, o di «orma», e discernere le specificità e unicità interpretative. Se quindi si può ravvisare una traccia platonica nell'interpretazione schopenhaueriana della materia, nel contempo occorre anche considerare la ritracciatura schopenhaueriana e la cornice ermeneutica complessiva entro cui la concezione della materia si colloca. Similmente, anche le affinità con la concezione bruniana, oltre che essere intese soprattutto nei termini di un riconoscimento di una comune visione, della materia e non solo, più che come un'«orma» alla maniera platonica, devono comunque tener ferme le unicità della teoria dell'uno e dell'altro e le rispettive differenze speculative. -

Nel *Timeo*, nell'indagare l'origine del cosmo, Platone muove da una prima distinzione tra due generi, che a un dato punto del discorso integra con un terzo genere, la materia per l'appunto. La prima distinzione è tra «ciò che sempre è [*τί τὸ ὂν ἀεί*]» e «ciò che sempre diviene [*τί τὸ γιγνόμενον*]» l'uno ingenerato e identico a se stesso, l'altro generato e mutevole; l'uno oggetto del pensiero, l'altro oggetto della sensazione e dell'opinione[66].

[66] Cfr. Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003, p. 177.

- Accanto ai due generi, spiegherà presto Timeo, occorre riconoscere anche i discorsi a essi *congeneri*, e dunque, il *λόγος* intorno a ciò che è «stabile, saldo ed evidente al pensiero» figura anch'esso come stabile e saldo, dunque vero, mentre il discorso intorno a ciò che «imita il modello» come verosimile[67]. Il discorso sulla materia, in quanto terzo genere, si vedrà essere di una terza natura, né vero, né verosimile. -

Posta tale distinzione fondamentale, bisogna esaminare a quale dei due generi appartenga «il cielo intero o mondo», e dunque anche quale sarà il tipo di discorso a riguardo. Il cosmo è «visibile e tangibile e ha un corpo», è dunque sensibile e generato, non rientra così tra *ciò che sempre è*, e necessariamente ha una causa della sua generazione; nondimeno, il modello, *παραδείγμα*, contemplato dal «costruttore [*ποιητής*] e padre» del cosmo è l'ingenerato e l'invisibile ai sensi. Il cosmo che ne risulta è così immagine, *εἰκόνος*, dell'intelligibile. Del resto, l'«artigiano» del mondo è *ἀγαθὸς*, dunque agisce «nel modo più bello». Per questa stessa ragione, giacché ciò che è dotato di pensiero è più bello di ciò che è privo di pensiero, il *δημιουργὸς πατήρ*, «posto il pensiero nell'anima, e l'anima nel corpo, costruì l'universo, per realizzare un'opera che fosse per natura quanto più bella e migliore possibile. Così dunque, secondo un ragionamento verosimile [*κατὰ λόγον τὸν εἰκότα*], bisogna affermare che questo mondo, che è un vivente dotato di anima e di pensiero, è stato davvero generato secondo il disegno della divinità»[68].

Tra l'ingenerato e il generato, l'identico e il mutevole, l'intelligibile e il sensibile, si colloca la *χώρα*. Questa la «terza cosa», questo il terzo genere, «difficile e oscuro». «Quale proprietà naturale bisogna supporre che abbia?», domanda Timeo, «Soprattutto questa: di essere il ricettacolo [*ὑποδοχὴν*] e, per così dire, la nutrice [*τιθήνην*] di ogni generazione»[69]. - Sono queste proprietà che anche Schopenhauer attribuisce alla materia, non adoperando gli stessi termini, ma esprimendo lo stesso concetto sotteso: la materia accoglie ogni forma, nella misura in cui è grembo dal quale ogni forma scaturisce e a cui

[67] Spiega a riguardo Timeo: «Così, dunque, bisogna distinguere fra l'immagine e il suo modello, poiché i discorsi sono congeneri a ciò di cui parlano: da un lato, dunque, i discorsi su ciò che è stabile, saldo, ed evidente al pensiero, bisogna che siano anch'essi stabili e solidi e, nella misura in cui, per i discorsi, è possibile e conveniente essere inconfutabili e invincibili, di nulla devono mancare; dall'altro, i discorsi su ciò che imita il modello, e che non è che una sua imitazione, bisogna che siano, rispetto ai primi, verosimili; l'essere è rispetto al divenire nello stesso rapporto in cui è la verità rispetto alla credenza». Platone, *Timeo*, cit., p. 183.
[68] Ivi, p. 187.
[69] Ivi, p. 257.

ritorna, è così *mater rerum*, madre, come anche la definirà Timeo, che esplicita più volte il significato del ricettacolo attraverso quello dell'accoglienza. -

La χώρα è «natura che accoglie tutti i corpi», senza possedere corpo alcuno. Similmente all'oro con cui si compongono molteplici figure, di cui l'oro costituisce il materiale comune a tutte, pur nel loro differenziarsi, pur non coincidendo con nessuna figura, tale terzo *γένος* è comune e necessario a tutti i corpi. Per questo è «ricettacolo e nutrice» di ogni forma, tra l'intelligibile che ne costituisce il modello, *παραδείγμα*, e il sensibile che ne è rappresentazione, *ἄγαλμα*.

La χώρα

> [...] accoglie sempre tutte le cose [δέχεταί τὰ πάντα], senza mai prendere in nessun modo e a nessuna condizione alcuna forma che assomigli ad alcuna delle cose che entrano in essa; per sua natura, essa è come un materiale [ἐκμαγεῖον] su cui s'imprime l'impronta di ogni cosa, mossa e divisa in figure diverse dalle cose che vi entrano, a causa delle quali essa appare via via sempre diversa. Le cose che in essa entrano e che da essa escono sono immagini [μιμήματα] degli enti eterni, e da questi ricevono le loro impronte in un modo difficile a dirsi e stupefacente, su cui torneremo a indagare più oltre [...][70].

La χώρα è informe affinché possa accogliere e realizzare ogni forma: se possedesse già una forma sua propria, questa si «sovrapporrebbe» alle forme innumeri che di volta in volta assume, e dunque le «riprodurrebbe malamente». Pertanto, come le essenze che accolgono i profumi sono per quanto possibile inodori, per realizzare sostanze profumate, come coloro che modellano le figure lavorano una materia il più possibile spianata, liscia, priva di figure, così la materia, «ciò che deve accogliere le copie [*ἀφομοιώματα*] di tutti gli enti eterni [...], conviene che sia privo per natura di tutte le forme»[71].

La «madre e il ricettacolo [*μητέρα και ὑποδοχή*]», di ciò che è visibile e sensibile non è anch'essa tale, è anzi «un genere invisibile e informe [*ἀνόρατον εἶδός καὶ ἄμορφον*], che accoglie ogni cosa [*πανδεχές*]e che partecipa dell'intelligibile in un modo assai complicato e difficile da concepire. E per quanto sia possibile, in base alle cose dette, avvicinarsi alla sua natura, si potrebbe dire così, nel modo più corretto: ogni volta appare fuoco la porzione infuocata di esso, acqua la porzione liquida, terra e aria nella misura in

[70] Ivi, p. 267.
[71] Cfr. ivi, pp. 269-271.

cui accoglie delle imitazioni di esse»[72]. A partire dal *paradigma* dell'intelligibile, la *χώρα* rende possibile la generazione del sensibile.

Con le parole di Platone, che ricapitolano le caratteristiche dei tre differenti generi di realtà (e dei discorsi a essi congeneri):

> Stando così le cose, dobbiamo convenire che vi è un genere di realtà sempre identico, ingenerato e incorruttibile, che non accoglie in sé nessun'altra cosa proveniente da un altro luogo né mai passa in un'altra cosa, che è invisibile e impercettibile agli altri sensi, ed è proprio questo che toccò al pensiero come oggetto di contemplazione; vi è poi un secondo genere di realtà che ha lo stesso nome del primo ed è simile a esso, sensibile, generato e sempre in movimento, che nasce in un qualche luogo e lì successivamente si corrompe e che si coglie con l'opinione che è connessa alla sensazione; vi è ancora un terzo genere di realtà, quello dello spazio [della *χώρα*], che è sempre e non ammette corruzione, che offre un luogo [*ἕδραν δὲ παρέχον*] a tutte le cose che devono generarsi e può essere colto attraverso un ragionamento bastardo che non deriva dalla sensazione e che è a stento credibile, al quale guardiamo come sognando; e affermiamo che è necessario che tutto ciò che è si trovi in un luogo e occupi uno spazio, mentre ciò che non è né in terra né in cielo non è nulla[73].

Né desti, né dormienti, ma sognanti; né verosimiglianza né verità; né conoscenza propriamente sensibile, né propriamente intelligibile, tutte esclusioni che attestano la natura intermedia della *χώρα*, che è tale non solo rispetto all'idea e al fenomeno, ma anche in un significato più ampio, per cui si potrebbe dirla tra il corporeo e l'incorporeo, l'informe e l'onniforme, l'astratto e il concreto – almeno in un'ottica schopenhaueriana.

I tre generi sono paragonati anche a un padre, una madre e un figlio, nella misura in cui l'uno costituisce il modello, l'altra il ricettacolo, l'altro la natura intermedia tra questi, e

---

[72] Ivi, p. 271.

[73] Ivi, p. 275.
Ecco il terzo genere di discorso, intorno alla *χώρα*, «bastardo»: come chiarisce Timeo fin dal principio del suo discorso, ogni λόγος è congenere al suo oggetto: se il discorso intorno alle idee è vero perché immutabile è la realtà ideale; se il *λόγος* intorno all'imitazione del modello è verosimile, giacché dice qualcosa di mutevole simile al vero, designando conseguentemente il discorso intorno al cosmo come racconto verosimile, *εἰκὼς μῦθος*; il *λόγος* relativo alla *χώρα* non può che essere bastardo poiché intermedio, come la natura della *χώρα*, tra il sensibile che rende possibile e l'intelligibile che ne costituisce il *παραδείγμα* e di cui la *χώρα* condivide l'incorruttibilità e l'essere ingenerata, ma non la determinazione delle forme. Le idee sono determinate, la *χώρα* è invece indeterminata, perché priva di forme.
Circa il passo su riportato, Fronterotta evidenzia l'*estraneità* della *χώρα* sia al sensibile che all'intelligibile, che sembra conferirle una qualche dimensione onirica: «In quanto è intermedia o, piuttosto, 'intermediaria' e 'mediatrice' fra sensibile e intellegibile, alla χώρα si addice un modo di conoscenza a sua volta intermedio , un ragionamento 'bastardo', misto di opinione sensibile e conoscenza intellegibile o, meglio, intermedio fra esse, nella misura in cui appare estraneo a entrambe: esso non deriva infatti dalla sensazione (e in questo senso si apparenta al ragionamento), ma non ha neanche un carattere razionale (e in questo senso assomiglia alla sensazione), accostandosi perciò, per certi aspetti, alla dimensione del sogno. Si noti come, ancora una volta, lo statuto della χώρα sia evidentemente duplice: si tratta del materiale di cui sono composte le cose sensibili e allo stesso tempo del luogo in cui avviene la loro generazione a immagine dei modelli ideali». Ivi, pp. 275-276.

dunque il paterno corrisponderebbe all'idea, il materno alla χώρα e il filiale al sensibile, al risultato dell'unione dell'ideale e di ciò che lo accoglie. Le tre realtà sono definite anche nei termini di essere, spazio e divenire, *εἶναι*, *χώρα* e *γένεσιν*.

Con le parole di Timeo: «Per adesso, quindi, occorre tenere a mente tre generi: ciò che viene all'essere, ciò in cui viene all'essere e ciò a somiglianza di cui viene all'essere. E, appunto, conviene paragonare il ricettacolo a una madre, il modello a un padre e la natura intermedia fra questi a un figlio, e pensare anche che, poiché l'impronta deve risultare varia e presentare alla vista ogni tipo di varietà, ciò in cui si realizza l'impronta non sarebbe preparato bene, se non fosse privo delle forme di tutte quelle idee che deve accogliere da qualche parte»[74]. Riguardo a tale passo, consultando la copia schopenhaueriana del *Timeo*, conservata presso lo Schopenhauer-Archiv di Francoforte, è possibile notare che il filosofo tedesco contrassegna i tre generi individuati da Platone, segnando a matita, «1)», «2)», «3)», rispettivamente accanto a «τὸ γιγνόμενον» («ciò che viene all'essere»); a «τὸ ἐν ᾧ γίγνεται» («ciò in cui viene all'essere»); a «τὸ δ'ὅθεν ἀφομοιούμενον» («ciò a somiglianza di cui viene all'essere»). In margine al passo in questione annota «2) materia». Diverse altre sono le annotazioni schopenhaueriane al suo *Timeo*, spesso di natura concettuale o riepilogativa; sfogliando il volume, si legge ad esempio lungo i margini superiori «Anima mundi», «animalia intelligentia» (seppur cancellato con una riga), «tempus aeternitate imago», «spatium forma...» (quest'ultimo appunto, non a caso, nella pagina in cui Platone discorre della χώρα quale natura che offre un luogo a tutto ciò che si genera), «de visu coloribus» «contrarium veritatis», «metempsychosis»[75].

Il materiale, ἐκμαγεῖον, accoglie l'intelligibile nella veste della rappresentazione sensibile, è così intermediario tra l'uno e l'altro genere. Oltre ad avere una dimensione materica, la χώρα ha anche una dimensione spaziale, giacché è quanto offre un luogo, *ἕδραν δὲ παρέχον,* a ciò che si genera, e anche in tal caso è intermediaria, tra il modello ingenerato e la sua immagine generata.

- Anche per Schopenhauer la materia tiene insieme questa duplicità semantica di materiale e spazio, con le necessarie precisazioni: essa è il sostrato di ciascun corpo, «ciò

[74] Ivi, pp. 267-269.
[75] Il *Timeo* della biblioteca di Schopenhauer corrisponde al volume nono della seguente opera: ΠΛΑΤΩΝ. Platonis Philosophi quae exstant Grace ad editionem Henrici Stephani Accurate expressa cum Marsilii Ficini intepretatione. Praemittitur L. III Laertii de vita et dogmatibus Platonis cum notitia literaria. Accedit varietas lectionis. Stud. Soc. Biponti: ex Typographia Societatis. Vol. I-XII in 6 Hfrzbd.,1781-1787.

che resta ancora dei corpi» spogliati delle loro qualità, ed è l'«arena», un'arena di contese, in cui i corpi si presentano; inoltre, la materia specifica, un corpo, *Körper*, si contrassegna per l'occupazione dello spazio. Più in generale, la materia è ciò attraverso cui la volontà si oggettiva, e tale attraverso è insieme materiale e spaziale. In tal senso la materia è anche il materiale, *das Material*, che non bisogna tuttavia confondere con la materia *in abstracto*. -

Similmente agli strumenti per pulire il grano, che separano le parti dense e pesanti da quelle più leggere, la χώρα disgiunge gli elementi dissimili e congiunge quelli più simili, elementi che, prima dell'intervento del divino artefice, sono disordinati: con il lavoro dell'artigiano cosmico, che non crea *ex nihilo*, ma modella il tutto contemplando l'intelligibile, gli elementi ricevono ordine e così il cosmo. È questa una spiegazione che lascia non poche domande irrisolte, considerando inoltre che il «modo difficile a dirsi e stupefacente» in cui le cose scaturenti dalla χώρα partecipano dell'idea non è chiarito, nonostante il doverci ritornare annunciato da Timeo. Queste le sue parole, che tratteggiano l'interazione tra i tre generi e l'attività del demiurgo:

> Questo sia dunque il discorso che riassume per sommi capi il ragionamento che ha il mio voto, che vi erano cioè l'essere, lo spazio e il divenire, tre realtà distinte, già da prima che nascesse il cielo; ebbene, la nutrice del divenire, che era inumidita e infuocata e che accoglieva le figure della terra e dell'aria e che subiva tutte le altre affezioni che seguono a queste, presentava alla vista un aspetto assai diversificato e, per via del fatto che era piena di forze non omogenee né equilibrate, non era in nessuna sua parte in equilibrio, ma, oscillando in ogni direzione senza regolarità, era scossa da quelle forze e, muovendosi, a sua volta le scuoteva; e le cose messe in movimento erano sempre trasportate alcune da una parte altre dall'altra, separandosi, così come, scosse e ventilate dai vagli e dagli altri strumenti che servono a pulire il grano, le parti dense e pesanti si vanno a collocare da una parte, mentre le parti rarefatte e leggere si vanno ad accumulare altrove; allora, allo stesso modo, dei quattro elementi, scossi da quella nutrice che li aveva accolti e che a sua volta era mossa come uno strumento che produce una scossa, quelli fra loro più dissimili si separavano gli uni dagli altri, mentre quelli fra loro più simili si raccoglievano in unità, per cui appunto occupavano ciascuno un luogo diverso dagli altri, anche prima che si generasse da essi l'universo ordinato. E prima di ciò, tutti gli elementi erano disposti senza ragione né regolarità; ma quando l'universo prese a essere ordinato, il fuoco innanzitutto e poi l'acqua, la terra e l'aria, pur conservando delle tracce di se stessi, si trovavano comunque nella condizione in cui è verosimile che si trovi il tutto quando il dio è assente; e queste cose, che allora si trovavano appunto in tale condizione naturale, egli le configurò innanzitutto secondo forme e numeri. Ma questo soprattutto, come sempre, teniamo fermo nel nostro discorso: che la divinità le costituì in unità nel modo più bello e migliore possibile, [...][76].

[76] Platone, *Timeo*, cit., pp. 277-281. Circa gli elementi, Fronterotta precisa che non è chiaro se effettivamente sia il ricettacolo stesso a unire e disunire gli elementi, oppure se siano gli elementi stessi a separarsi e unirsi; come pure, non chiara e dunque problematica è la loro derivazione, occorrerebbe infatti comprendere se le tracce degli elementi appartengono già alla χώρα, prima dell'intervento del demiurgo, oppure no: «Timeo passa quindi a considerare precisamente le modalità di questa 'interazione' ontologica.

Sul mondo più bello e migliore, e sulla bontà di un divino artefice, Schopenhauer avrebbe forse nutrito qualche dubbio, ma non è questa la sede per intraprendere questo discorso. Proseguiamo dunque con altre considerazioni intorno alla materia.

Ora, se Platone accenna al modo in cui la materia accoglie l'intelligibile nella forma del sensibile, attraverso l'immagine degli strumenti per pulire il grano, e l'opera demiurgica, alludendo alla complessità di tale rapporto, Schopenhauer ipotizza che quanto determina il *fenomenizzarsi dell'idea* sia la legge naturale, definita come la relazione dell'idea con le forme del fenomeno: tempo e spazio rendono possibile il *principium individuationis*, e dunque la pluralità dei fenomeni estranea all'idea.

Tale legge determina inoltre l'ordine del fenomenizzarsi, giacché una stessa materia deve essere ripartita tra innumerevoli fenomeni, che se la contendono, ed e dunque è necessario sussista un qualche ordine:

> segna i limiti tra i fenomeni delle diverse idee, in base alla quale spazio, tempo e materia sono ripartiti tra loro. Questa norma si riferisce quindi necessariamente all'identità di tutta quanta la materia esistente, che è il sostrato comune di tutti quei diversi fenomeni. Se essi non dipendessero tutti da questa materia comune, di cui devono dividersi il possesso, non ci sarebbe bisogno di una tale legge per determinare i loro diritti: essi potrebbero riempire tutti insieme e contemporaneamente lo spazio infinito, per un tempo infinito. Solo dunque perché tutti questi fenomeni delle idee eterne dipendono da una sola e medesima materia, deve esserci una regola del loro cominciare e del loro scomparire: altrimenti nessuno di essi farebbe posto all'altro[77].

Nella condizione originaria, la χώρα, accogliendo in sé tutti gli elementi e assumendone perciò via via la forma, subisce ogni genere di deformazione e di movimento, che trasmette a sua volta agli elementi che in essa si trovano. In questo stato di assenza di equilibrio e di stabilità, tutti gli elementi presenti nella χώρα sono portati, muovendosi e separandosi fra loro, a riunirsi, costituendo dei nuovi insiemi omogenei a seconda della loro maggiore o minore densità e pesantezza, proprio come avviene quando, per pulire il grano, lo si filtra con gli strumenti appropriati, per dividerne le parti in base alla loro dimensione. Allo stesso modo, gli elementi nella χώρα finiscono per separarsi, i dissimili dai dissimili, e unirsi, i simili con i simili, occupando ciascuno una posizione diversa e venendo così a distinguersi nettamente fra loro. Ecco come, dal caos primordiale, si compie una prima tappa del percorso che conduce verso il perfetto ordine cosmico. [...] non è chiaro, soprattutto, se sia il ricettacolo stesso, la χώρα, a separare e a unire gli elementi o se siano gli elementi stessi a separarsi e unirsi fra loro in virtù della propria reciproca somiglianza o dissomiglianza. È probabile che entrambe le opzioni debbano essere tenute presenti: gli elementi si 'scompongono' e si 'ricompongono' in base alle proprie caratteristiche; ma la χώρα, attraverso il suo movimento, favorisce questo processo. [...] Pur possedendo già delle 'tracce' primordiali della propria natura e delle proprie proprietà, gli elementi divengono tali e, in senso proprio, 'si generano' e 'hanno origine' solo quando la divinità inaugura la struttura matematico-geometrica del tutto, configurando l'universo e tutte le cose 'secondo forme e numeri' [...]. Il problema centrale è qui quello di capire da dove derivino tali 'tracce' (ἴχνη) degli elementi. Vi sono due possibilità: o si ammette che, già prima dell'intervento del demiurgo, sussista una relazione fra la χώρα e le idee, per cui nella χώρα si trovano da sempre delle 'tracce' delle idee; oppure si riconosce che nel caos primordiale che precede l'intervento del demiurgo, la confusa mescolanza di tutte le cose nella χώρα lascia intravedere delle 'tracce' di ciò che gli elementi saranno una volta costituiti dal demiurgo». Ivi, pp. 278-280.

[77] W I, p. 160 (287).

Questa legge, conclude Schopenhauer, è intimamente legata al permanere della sostanza: l'una riceve significato dall'altra e viceversa. Analogamente, il tempo e lo spazio sono profondamente relati alla materia, «giacché il tempo è la mera possibilità di determinazioni opposte nella stessa materia; lo spazio è la mera possibilità del permanere della stessa materia fra tutte le determinazioni opposte»[78]. Per questo la materia è stata definita anche come l'unione di tempo e spazio, unione che si manifesta come «mutamento degli accidenti nel persistere della sostanza».

1.5 *Oggetto e arena di contesa*

Entrando nello spazio e nel tempo, i fenomeni delle idee si contendono reciprocamente la «sola e medesima materia», oggetto e arena di contesa. Ciascun grado fenomenico, nel voler manifestare la propria idea contende all'altro la materia grazie a cui oggettivarsi; ciascun grado esprime inoltre una qualche vittoria rispetto ai gradi a lui inferiori, che pur racchiude: i vinti conservano la loro essenza nei fenomeni vincenti, benché modificata in una «potenza maggiore», ad esempio, nella solidificazione delle ossa, Schopenhauer riscontra un *analogon* della cristallizzazione; nella mescolanza di umori dei corpi animali, un *analogon* delle combinazioni chimiche[79].

La materia stessa, in quanto tensione tra la forza attrattiva e la forza repulsiva, esprime la lotta presente nell'intera natura, che riflette il dissidio della volontà, mai paga del suo tendere inesausto[80]. La lotta è inesorabile, giacché nessun fenomeno cede all'altro una porzione spazio-temporale, in virtù del proprio anelare insaziabile. Inoltre la volontà è *una*, pur oggettivandosi in innumerevoli fenomeni, pertanto nel conflitto la volontà si

[78] *Ibidem*.
[79] Cfr. W I, pp. 172-173 (305-307).
[80] Cfr. ivi, pp. 177-178 (313-315): «Possiamo infine riconoscere la lotta reciproca, qui presa in considerazione, di tutti i fenomeni della volontà addirittura già nella nuda materia, considerata come tale, in quanto cioè l'essenza del suo manifestarsi è giustamente espressa da Kant come forza di repulsione e di attrazione; sicché già essa ha la sua esistenza solo in una lotta di forze contrastanti. Se astraiamo da ogni diversità chimica della materia o risaliamo la catena delle cause e degli effetti fino al punto in cui non esiste ancora nessuna differenza chimica; ci rimane la nuda materia, il mondo conglobato in una sfera, la cui vita, ossia oggettivazione della volontà, è poi costituita dalla suddetta lotta tra forza di attrazione e forza di repulsione, quella come gravità, che preme da tutte le parti verso il centro, questa come impenetrabilità, sia per rigidezza che per elasticità, che resiste alla gravità; e questa continua pressione e resistenza può essere considerata l'oggettità della volontà nel grado più basso e già ivi ne esprime il carattere».

nutre di se stessa, «perché nulla esiste al di fuori di essa ed essa è una volontà affamata [*ein hungriger Wille*]»[81].

Si può osservare la lotta nell'intera natura: l'universo è tensione tra la forza centrifuga e centripeta, tra la pressione e la resistenza, gli elementi chimici si eleggono, si rifuggono, si scompongono, le radici si contendono il nutrimento, le foglie la luce, prede e predatori lottano reciprocamente con organi offensivi e difensivi, gli animali si nutrono di altri animali, l'animale uomo considera la natura un prodotto «per suo uso e consumo» ed è per l'altro *homo homini lupus*:

> Così nella natura vediamo dappertutto contesa, lotta e alternarsi della vittoria [...]. Ogni grado di oggettivazione della volontà contende all'altro la materia, lo spazio, il tempo. La materia deve, nella sua permanenza, mutar forma costantemente in quanto, sul filo conduttore della causalità, fenomeni meccanici, fisici, chimici e organici, affollandosi avidamente per passare avanti, si strappano reciprocamente la materia, ciascuno volendo manifestare la sua idea. Si può seguire questa contesa in tutta quanta la natura, anzi questa sussiste appunto, dal canto suo, solo grazie ad essa: [...] (Arist. Metaph. B. 5); ma questa stessa contesa è solo la rivelazione del dissidio con se stessa essenziale alla volontà.[82]

Essenziale alla volontà è anche l'armonia, parimenti necessaria all'esistenza della natura. Propria della materia, correlato empirico della volontà, è sia la contesa che l'ordine. L'esistenza di un'unica materia è insieme garante dell'ordine cosmico, in virtù della legge naturale, e motivo di conflitto, per quella stessa unicità.

L'armonia, tra la natura organica e la natura inorganica, e tra gli organismi stessi, costituisce quanto Schopenhauer definisce *finalismo esterno*. Tra tutti i fenomeni sussiste un «generale e reciproco adattarsi e accomodarsi», per cui ogni vivente è in accordo con il proprio ambiente, e viceversa, inoltre ogni singola parte di ciascun organismo è in accordo con gli elementi con cui si relaziona.

«Tutte le parti della natura si vengono incontro, perché *una* è la volontà che in esse tutte si manifesta»[83].

---

[81] Ivi, p. 183 (323). Non solo la volontà è famelica, ma anche il suo oggettivarsi adeguato e immediato, costituito dalle idee, è «vorace», osserva Thomas Mann: «Le idee di Platone sono divenute in Schopenhauer irrimediabilmente voraci, poiché, come gradi di oggettivazione della volontà, si disputano fra loro la materia, lo spazio, il tempo». T. Mann, *Schopenhauer*, in *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, con un saggio di C. Magris, traduzioni di B. Arzeni, I. A. Chiusano, E. Gianni, A. Landolfi, L. Mazzucchetti, E. Pocar, A. Rossi, Mondadori, Milano 1997, p. 1249.
[82] W I, pp. 174-175 (309-311).
[83] Ivi, p. 191 (335).

L'ordine interno a ciascun organismo, tra le sue parti, è invece definito *finalismo interno*. La concordanza tra le parti riflette e ristabilisce l'unità dell'idea e della volontà: la volontà «unica e indivisibile» si rivela nell'idea «in un solo atto», inoltre l'una e l'altra sono estranee al tempo e allo spazio, dunque alla pluralità. Il fenomeno in cui la volontà si oggettiva, pur essendo nel tempo e nello spazio, riafferma l'unità del volere e dell'idea attraverso la «necessaria relazione e dipendenza di tutte le parti fra loro». Le diverse parti sono così intese come «mezzo e scopo le une delle altre», e l'organismo stesso, unità di relazioni molteplici, come lo «scopo ultimo».

Sia il conflitto che l'armonia gettano luce su un aspetto fondamentale dei corpi: l'interdipendenza reciproca tra i diversi gradi. Se è vero che un grado necessita spesso della morte di un altro per sopravvivere, è altrettanto vero, e necessario, che un grado abbisogna dell'esistenza dei gradi a lui precedenti, e coesistenti, per vivere. Non ci sarebbe uomo alcuno senza gli altri animali, il regno vegetale, il mondo inorganico, le forze universali della natura. Nel contempo, è l'uomo che contempla le forme della materia e ne indaga il significato. Ogni forma della massa originaria dipende da quel *primo occhio che si aprì*, e insieme, il soggetto conoscente dipende dalla lunga catena di cause ed effetti che ha generato le forme più diverse della materia. Volgiamo dunque dalla condizione di esistenza di ciascun corpo, verso la condizione di pensabilità, muoviamo dalla materia verso il corpo umano, e prima di soffermarci a riguardo, riprendiamo alcuni punti dell'interpretazione schopenhaueriana, rimarcando alcune prerogative essenziali.

1.6 *Congiunzione*

Considerata dal punto di vista a priori e dell'intelletto, la materia si configura come correlato oggettivo della causalità soggettiva, quale *Wirksamkeit*. La sua capacità di produrre effetti la esclude dalla legge di causalità, di cui è la condizione: le forme della materia sottostanno a tale legge, ma non la materia stessa, che è quanto permane in ogni mutamento. La materia così intesa è oggetto del solo pensiero, ma non dell'intuizione, giacché non conosciamo la causalità in genere, ma solo causalità determinate, né si

conosce la persistenza, bensì il cambiamento a cui essa soggiace. La materia è dunque, rispetto a tali accezioni, un'astrazione.

Non più entro una prospettiva legata all'a priori e all'intelletto, ma *in sé*, la materia è descritta come ciò che porta ogni forma, ogni corpo, pur essendo nella sua generalità informe, incorporea, non avendo *un* corpo, e tuttavia essendo madre di ciascuno - «poiché le ave tutte, non ne ha nessuna», scrive Bruno.

La materia è *mater rerum* poiché è ciò attraverso cui la volontà si rende visibile nelle sue forme innumeri, quell'attraverso che è insieme materiale e spaziale.

La materia congiunge così i due lati del mondo, il rappresentativo e il volitivo: è *Vorstellung* anzitutto nella misura in cui è quanto consente al *Wille* di fare il suo ingresso dal *per sé* al *per noi*, rendendola percepibile. È volontà, o meglio, è il suo riflesso fisico, è infatti l'«origine temporale delle forme, figure e specie»: come la volontà, la materia è madre di ogni corpo, è imperitura, ed è al di là della legge di causalità. In questa congiunzione, la materia racchiude l'informe e l'onniforme, il corporeo e l'incorporeo: nel suo essere *mater rerum* non possiede un corpo suo proprio, ma è scaturigine di ogni *Körper* e *Leib*: in quanto *Materie* è volontà creatrice di forme, in se stessa amorfa; in quanto materia specifica, *Stoff*, è corpo, è rappresentazione in cui si specchia la volontà.

La materia costituisce inoltre quanto congiunge l'idea e il fenomeno, è quel terzo *γένος* di matrice platonica, che permette all'oggettivazione immediata della volontà di diventare mediata, quel genere particolare che è materiale e spaziale a un tempo. La materia dunque, nella concezione schopenhaueriana, ha significati plurali, che la connotano a seconda del punto di vista assunto, e che la compongono nella sua interezza.

Una mirabile ricapitolazione dei significati della materia è offerta da Schopenhauer stesso nel capitolo 24 dei *Supplementi*, *Von der Materie*, nel quale il filosofo si sofferma sul significato della materia dal punto di vista oggettivo, legato alla volontà, dopo aver indagato la materia dal punto di vista soggettivo, soprattutto nella dissertazione giovanile, nel paragrafo quarto de *Il mondo* e nel capitolo quarto dei *Supplementi*. Ebbene, soltanto considerando questi due diversi sguardi, non si avrà una visione unilaterale dell'oggetto scrutato. - Lo stesso discorso, si vedrà, riguarda la duplicità dei lati, e con essa la pluralità, che connotano il *Leib*. -

Con Schopenhauer:

Della materia abbiamo già parlato nei supplementi al primo libro, quarto capitolo, dove abbiamo considerato la parte della nostra conoscenza che ci è nota *a priori*. Tuttavia essa vi è potuta essere trattata solo da un punto di vista unilaterale, perché colà avevamo di mira solo il suo rapporto con le forme dell'intelletto, non quello con la cosa in sé, e quindi l'abbiamo studiata solo dal lato soggettivo, ossia in quanto è nostra rappresentazione, non anche dal lato oggettivo, ossia secondo ciò che essa può essere in sé. Sotto il primo aspetto il nostro risultato è stato che essa è la capacità di produrre effetti in genere, intesa oggettivamente ma senza determinazioni particolari; perciò occupa, nella tavola delle nostre conoscenze a priori ivi allegata, il posto della causalità. Giacché ciò che è materiale è ciò che agisce (ciò che è effettivo) in genere e a prescindere dalla maniera specifica del suo agire. Perciò appunto, anche, la materia, solamente in quanto tale, non è oggetto dell'intuizione, ma solo del pensiero, e quindi è propriamente un'astrazione; nell'intuizione invece essa si presenta solo in unione con la forma e la qualità, come corpo, vale a dire come una maniera affatto determinata di agire. Solo per il fatto di astrarre da questa determinazione particolare, noi pensiamo la materia come tale, cioè separata dalla forma e dalla qualità: quindi per essa intendiamo l'agire senz'altro e in genere, vale a dire la capacità di produrre effetti in abstracto. Intendiamo poi l'agire particolarmente determinato come l'accidente della materia, ma solo per mezzo di esso quella diviene intuibile, cioè si presenta come corpo e oggetto di esperienza. La pura materia invece, che soltanto costituisce il contenuto effettivo e legittimo del concetto di sostanza, è la causalità stessa, pensata oggettivamente, dunque nello spazio e pertanto come tale da riempire lo spazio. Conformemente tutta l'essenza della materia consiste nell'agire: solo per mezzo di questo essa riempie lo spazio e persiste nel tempo: in tutto e per tutto essa non è che causalità. Quindi dove c'è azione c'è materia, e ciò che è materiale è ciò che agisce in genere. Ora però la causalità stessa è la forma del nostro intelletto, essendoci nota a priori non meno dello spazio e del tempo. Dunque anche la materia appartiene, in questo seno e fin qui, alla parte formale della nostra conoscenza, ed è perciò la stessa forma intellettiva della causalità, unita allo spazio e al tempo, quindi oggettiva, vale a dire intesa come ciò che riempie lo spazio [...]. Ma intanto anche la materia non è propriamente neanche oggetto di esperienza, bensì condizione di essa, come lo stesso intelletto puro, di cui essa è fin qui la funzione. Perciò anche si dà della pura materia solo un concetto, non un'intuizione: la materia entra in ogni esperienza estera come elemento necessario di essa, ma non può essere data in nessuna; viene solo pensata, pensata come ciò che è assolutamente inerte, inattivo, privo di forma, privo di proprietà, e che tuttavia porta tutte le forme, proprietà ed effetti[84].

Si potrebbe forse osservare che l'interpretazione schopenhaueriana della materia sia epigonica, nella misura in cui delinea e riprende alcune proprietà e attributi della materia già descritti da una certa tradizione filosofica: l'idea della materia come madre di tutte le cose non è certamente nuova, come pure il suo essere congiunzione tra l'intelligibile e il sensibile, o la sua natura portatrice di forme, ma, la concezione filosofica implicata dal discorso sulla materia, che contempla i concetti di volontà e rappresentazione nella loro complessità semantica, nella loro differenza, e in una certa misura nella loro unione, non riprende motivi preesistenti, anzi apporta nuove tonalità e prospettive, configurando tale discorso come specificamente schopenhaueriano.

Soffermiamoci ora su una particolare materia specifica, il corpo umano.

[84] W II, pp. 346-347 (1573-1575).

II. *Conoscenza e corporeità*

2.1 *Genesi e sviluppo*

Esaminando i manoscritti giovanili pubblicati postumi, è possibile individuare numerosi nuclei teorici che tratteggiano quanto sarà argomentato da Schopenhauer nelle opere pubblicate in vita: si legge un periodo che sarà riportato ugualmente ne *Il mondo*, si rintracciano considerazioni che contengono *in nuce* quanto sarà corroborato più estesamente, si trovano pensieri che subiranno dei cambiamenti nel corso del tempo, si scoprono fonti, si leggono appunti preparatori; si individuano diverse considerazioni che annunciano tratti rilevanti dell'interpretazione schopenhaueriana del corpo.

In una nota berlinese del 1812, traluce un elemento importante del corpo, relato alla sua natura oggettuale, ed è insieme posta la distinzione tra il noumenico e il fenomenico, centrale sia per filosofia schopenhaueriana nel complesso, sia rispetto alla questione del corpo: «52 [...] Si è trascurato che ciò che io soltanto conosco di me, me non come cosa in sé, *homo noumenon*, soggetto assoluto, ma me come *homo phaenomenon* – che questo, appunto perché lo conosco, è oggetto, agisce quindi su oggetti e conosce oggetti»[85]. Nel considerare se stessi come *homo phaenomenon*, ci si riconosce come un oggetto, un oggetto tuttavia che agisce su altri oggetti e che conosce oggetti; descrizione che sarà esplicitata e argomentata fin dalla dissertazione giovanile. Su cosa si è, se considerati come *homo noumenon*, Schopenhauer in tale nota tace, ma in diverse annotazioni scritte nel 1814, questo aspetto emerge in modo evidente, e non sarà mai ritrattato, sarà anzi costantemente sostenuto, costituendo il fulcro del suo pensiero: «*Il corpo* (l'uomo corporeo) *non è altro che la volontà divenuta visibile* [*Der Leib (der körperliche Mensch) ist nichts als der sichtbar gewordne Wille*]», si legge in un appunto scritto a Weimar nel 1814; «La *volontà* è la conoscenza *a priori* del *corpo*. E il corpo è la conoscenza *a*

[85] HN I p. 29 (38-39).

posteriori della *volontà*», si legge in un'annotazione scritta a Dresda nello stesso anno[86]. Questo l'*homo noumenon*.

- Anche in un'annotazione successiva, del '15, Schopenhauer ritorna sull'identità tra il corpo e l'oggettivazione della volontà (vi ritorna in realtà sovente nei *Frühe Manuskripte*), descrivendo il nesso tra il *Wille* e il corpo vivo, il *Leib,* come oggettivazione *elevata* della volontà, (sottintendendo quanto sarà esplicitato ne *Il Mondo*, ossia l'oggettivazione della volontà in diversi gradi, cioè in diversi corpi): «Quando la volontà di vivere si oggettiva, nelle potenze più alte la sua apparenza più generale ed essenziale è un corpo vivente, con l'imperativo ferreo di nutrirlo; ciò che dà forza a questo imperativo è appunto che questo corpo è la volontà di vivere come oggetto»[87]. -

Nel suo prosieguo, l'annotazione weimarese del '14 contiene inoltre un aspetto essenziale dell'interpretazione schopenhaueriana del corpo, implicito nell'identità tra il corpo e la volontà fenomenica, ossia la correlazione tra l'elemento volitivo, nel significato di *affezione*, e l'elemento organico, i quali si suggestionano reciprocamente e si riflettono l'uno nell'altro: «Con ciò, che il corpo è solo la visibilità della volontà, si spiega l'esatto collegamento [*die genaue Verbindung*] tra la volontà e il corpo, si spiega perché ogni passione, ogni affetto, cioè ogni gagliardo volere e non volere scuota tanto e modifichi il corpo»[88]. È questa una correlazione che sarà corroborata da Schopenhauer negli anni, non solo dal punto di vista filosofico, ma anche fisiologico.

L'identità tra il corpo e la volontà fenomenica, annunciata nell'annotazione weimarese, sottintende anche il *negativo* di cui il corpo è portatore, in quanto visibilità della volontà, nei termini di «impulso peccaminoso»[89]. Questo stesso elemento di peccaminosità è

---

[86] Ivi, p. 106 (140) - *cfr. ibidem* per l'annotazione nella sua interezza; ivi, p. 153 (203). Secondo Casini, l'annotazione weimarese costituisce la «prima formulazione netta e precisa» dell'oggettivazione della volontà, nonostante non sia facile comprendere fino a che punto Schopenhauer avesse allora già sviluppato l'intero suo pensiero, soltanto accennato nelle annotazioni, e fino a che punto invece si sarebbe dispiegato in un momento successivo. «Non sappiamo», osserva l'autore, «se, quando scriveva queste parole il filosofo avesse già una concezione 'metafisica' della volontà, tale da poter essere considerata l'essenza una e indivisibile dell'intera realtà, quale apparirà di lì a poco in appunti successivi di quello stesso anno 1814; è certo che per ora essa rappresenta la radice prima (non sappiamo se individuale o universale) di quel 'carattere intelligibile' che nel corpo si manifesta fisicamente. Da qui in poi i passi in cui si ripete che il corpo è la manifestazione della volontà si moltiplicheranno, fino a quella definizione che così spesso ritorna nelle opere edite del filosofo: 'la *volontà* è la conoscenza *a priori* del corpo. E il *corpo* è la conoscenza *a posteriori* della volontà». L. Casini, *La riscoperta del corpo: Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Studium, Roma 1990, pp. 34-35.

[87] Ivi, p. 335 (450).

[88] Ivi, p. 106 (140).

[89] Cfr. ivi, p. 107 (141): «[...] Ma il soggetto non è la volontà; è il puro conoscente; ciò a cui la volontà, il corpo, l'intera vita diventa visibile, lo spettatore quieto, puro, situato fuori del tempo, di tutta la tragedia

presentato anche in un'annotazione coeva, in cui Schopenhauer sottolinea l'interconnessione tra il volere, che si fa corpo, e il peccare: «Se riconosciamo [...] che Gesù Cristo è stato un uomo del tutto esente da ogni malvagità e da ogni inclinazione peccaminosa; allora il corpo di Gesù (dal momento che le inclinazioni peccaminose sono poste di necessità, propriamente con il corpo, anzi il corpo non è altro che l'inclinazione peccaminosa incarnata, diventata visibile) – va chiamato davvero solo una *parvenza di corpo*»[90]. Sono righe senz'altro severe nei confronti del corporeo, tacciato di essere il portatore del peccato a tal punto che, chi non ne ha commesso alcuno, come Gesù, dovrebbe definirsi quasi privo di corpo, motivo per cui Schopenhauer adopera l'espressione «*Scheinleib*». Sono righe che forse risentono dell'influenza di una certa filosofia, che tuttavia nel tempo sarà rielaborata: sebbene Schopenhauer non ritratti un qualche elemento di negatività radicato nel corporeo, egli si esprimerà non tanto nei termini del peccato, ma in quelli dell'impurità, che il corporeo può causare in relazione al conoscere, e di una certa bramosia di vita, mai paga, mai soddisfatta; ma nel contempo, si vedrà, il corpo è descritto come il portatore di aspetti tutt'altro che negativi. Solo per esempio, se il corporeo può alterare la purezza della conoscenza, esso è tuttavia il portatore necessario di ogni conoscenza possibile.

Sempre in un'annotazione del '14, redatta a Dresda, Schopenhauer introduce un concetto cardine dell'interpretazione del corpo, ossia la definizione del corpo quale oggetto immediato, che comprende diverse accezioni e implicazioni:

> Ma da cosa viene che anche noi, in tal modo, siamo un miracolo in ogni movimento che facciamo? – Dal *non esservi affatto legame* tra la conoscenza del mio corpo come *oggetto immediato della volontà* e anche oggetto *immediato* del *conoscere* [*als unmittelbaren Objekts des Willens wie auch unmittelbaren Objekts des Erkennens*] (conoscenza che, in modo meno preciso, si chiama sensazione fisica generale) e la conoscenza del medesimo corpo come oggetto *mediato* [*als mittelbaren Objekts*], quale io acquisto quando considero con sensi e intelletto il mio proprio corpo [*meinen eignen Körper*] e quello di altri uomini[91].

---

della vita; è ciò a cui dev'essere inculcata la conoscenza della sua volontà, insegnamento che è l'intero scopo della vita. Di qui la serenità, la beatitudine di ogni pura oggettività, ossia dello stato in cui l'oggetto non è la propria volontà e il proprio corpo, bensì gli oggetti mediati, la scena di quella tragedia: lo stato in cui liberati per un poco dal volere, dall'impulso peccaminoso [*vom sündigen Drange*], diventiamo di nuovo consapevoli di noi come il soggetto puro, extratemporale, quieto: di qui la piacevolezza di ogni pura osservazione, della bella natura, della pittura di paesaggio, il carattere toccante della natura morta».

[90] Ivi, pp. 103-104 (137).

[91] Ivi, p. 157 (208). L'annotazione prosegue nel modo seguente: «Queste due conoscenze sono completamente separate, l'una non è conseguenza dell'altra e inutilmente cerchiamo il collegamento. Lo stesso oggetto ci è dato in due conoscenze del tutto diverse, e solo in maniera del tutto empirica sappiamo che è lo stesso oggetto. Dalla coscienza dei movimenti del mio corpo in conseguenza della mia volontà non

È così annunciato un carattere essenziale del corpo, quello dell'immediatezza e della sua duplicità, in relazione alla conoscenza e in relazione alla volontà (che si indagherà rispettivamente nel presente capitolo e nel terzo), tratto che Schopenhauer riprenderà e argomenterà sin dalla dissertazione giovanile; nel contempo, è abbozzato anche il tratto opposto, l'essere oggetto mediato, che pure è prerogativa del *Leib*, ma non ne costituisce un elemento preminente. Inoltre, in questa annotazione è accennato un ulteriore elemento rilevante, peculiare del pensiero schopenhaueriano *tout court* e della sua indagine intorno al corpo: la distinzione tra il volere e il conoscere.

Anche in un'altra annotazione coeva, Schopenhauer ritorna sul concetto di oggetto immediato, sulla differenza tra la volontà e la conoscenza, e riprende una certa connotazione negativa del *Wille*, non nei termini di peccaminosità, ma di miseria - aspetti su cui ci si soffermerà, illustrando in particolare la differenza tra il *Wille* e l'*Erkenntniß*, ma anche il profondo legame che congiunge e disgiunge l'uno e l'altra -:

Una distinzione importantissima già da me posta, che all'inizio troverà molti ostacoli, è quella tra il soggetto del conoscere e il soggetto del volere. Come soggetto del volere sono un essere miserrimo, e tutta la nostra sofferenza sta nel volere. Il volere, desiderare, aspirare, sforzarsi è finitezza senz'altro, senz'altro morte e tormento. Non appena invece sono totalmente soggetto del conoscere, ossia mi immergo tutto nel conoscere, sono felice, appagato, nulla mi può turbare. L'oggetto che osservo, quello sono io. Se vedo la montagna, con un cielo azzurro dietro e raggi di sole sulla vetta, non sono altro che questa montagna, questo cielo, questi raggi: [...]. Ma guai a me se vi si aggiunge il minimo volere, se mi si presenta il minimo scopo; subito precipito dalla mia altezza, non sono più l'infinito soggetto del conoscere, ma il misero, sofferente soggetto del volere. [...] Ma il corpo, l'oggetto immediato del conoscere che media tutto il conoscere, non è che volontà che appare come oggetto della prima classe, e ciò che immediatamente penetra in esso ci costringe al volere; [...] mirabile è l'identità dell'*unico* corpo come oggetto immediato del felice conoscere e come apparenza dell'infelice volontà[92].

posso mai costruire *a priori* la forma di questo corpo, ma la devo ricevere in modo empirico dall'intuizione esterna. E dalla conoscenza afferrata tramite intuizione con sensi e intelletto non posso mai intendere da dove vengono i suoi movimenti. Ora, in quest'ultimo tipo di conoscenza il corpo appare in tutto e per tutto come oggetto della prima classe, sottomesso alla legge della causalità, che però viene annullata in ogni movimento volontario, ciò che per noi, in quanto rimaniamo in questo tipo di conoscenza, resta un eterno miracolo. <Soluzione: tra la volontà e la sua apparenza, come noi la percepiamo in ogni atto, non vi è relazione in base al principio di ragione sufficiente; questa relazione infatti vige solo tra rappresentazioni, ossia oggetti; quella relazione è invece il collegamento che c'è tra cosa in sé e apparenza. Ma spiegabile è sempre e soltanto la relazione tra ragione e conseguenza, come unico principio di ogni spiegare>». *Ibidem*, (208-209).

[92] Ivi, p. 127 (167-168).

Ecco profilarsi altri due nuclei speculativi importanti: il corpo quale mediatore del conoscere, e dunque insieme condizione e condizionamento della conoscenza, e l'identità del volitivo e del conoscitivo attraverso il corpo, che Schopenhauer dirà avere i tratti del *miracoloso*, considerando le profonde differenze tra l'uno e l'altro, che nel *Leib* pur sussistono insieme, componendo la sua unità, la quale deriva alfine da un elemento unitario originario, che soggiace a ciascun corpo. - E siano queste righe soltanto un accenno a quanto si analizzerà nel presente capitolo. -

Ora, oltre alle due definizioni portanti e polisemiche del corpo, quale oggetto immediato e oggettivazione della volontà, che a nostro avviso costituiscono il fulcro dell'interpretazione schopenhaueriana del *Leib*, entro cui si muove il nostro lavoro, nei manoscritti giovanili sono presenti anche riflessioni che riguardano aspetti più circoscritti della corporeità (pur sempre riconducibili ai due significati cardine), rispetto a cui Schopenhauer ritorna nel corso del tempo, integrandoli, modificandoli, ampliandoli dal punto di vista delle argomentazioni e delle fonti - e rispetto a cui siamo tornati a nostra volta in diversi paragrafi.

Ad esempio, in una nota scritta a Dresda nel 1814, Schopenhauer delinea due concetti chiave, che saranno esplicati in particolare nel quarto libro de *Il mondo*: l'affermazione della volontà, che si riflette come un determinato agire del corpo, può realizzarsi sia entro i confini della propria individualità e corporeità, senza tangere il corpo altrui, e in questo caso si è in una condizione di diritto, ma può presentarsi anche valicando i confini del proprio corpo, irrompendo in quello altrui, violandolo, negandolo, e in questo caso si è una condizione di torto.

Questa la nota:

> Il corpo è la visibilità, obiettità della volontà. L'appagamento dei bisogni naturali, anche dell'impulso sessuale, è solo la realizzazione nel tempo di quella volontà di cui il corpo, nella sua forma e conformità a scopo, è l'apparenza nello spazio; quell'appagamento è dunque diverso dal corpo solo nel modo di rappresentarlo. Esso è l'affermazione del corpo. L'ascetismo è la negazione del corpo: [...]. La mera affermazione del corpo non è un torto. I molti corpi gli uni accanto agli altri vengono (di regola) affermati ognuno da una volontà; e quest'affermazione spetta a ciascuno, senza torto e senza che un altro se ne possa lamentare, perché anche la sua volontà è una simile affermazione. Ora, però, se qualcuno va tanto oltre nell'affermazione del suo corpo da diventare negazione degli altri corpi e della volontà resasi per loro tramite visibile,

questo lo chiamiamo un torto. [...] Il diritto è dunque la compatibilità dell'interesse fisico, in quanto giunge solo fino all'affermazione del proprio corpo, con quello morale[93].

L'uno e l'altro, *Recht e Unrecht*, si manifestano in forme molteplici, e rappresentano attraverso le rispettive azioni quell'intimo nesso tra la volontà, il corpo e la conoscenza, per cui dal conoscere deriva una determinata reazione, un preciso volere, che si esprime come atto del corpo.

In un'annotazione successiva, redatta a Dresda nel 1815, troviamo un'immagine ricorrente nella filosofia schopenhaueriana, per figurare la rappresentazione e la volontà, la polarità metaforica di cervello e genitali, che Schopenhauer affianca a un'altra diade ricorrente, testa-cuore. Tutto ciò che concerne la conoscenza e la rappresentazione è simboleggiato dalla testa, mentre ogni aspetto della volontà è riconducibile al cuore, suo simbolo per eccellenza: «Come l'uomo è nello stesso tempo oscuro impulso del *volere*, indicato dal polo dei genitali, ed eterno, libero, sereno *soggetto del conoscere*, indicato dal polo del cervello, così il *sole* è al tempo stesso fonte della *luce*, in quanto condizione della potenza suprema del conoscere (e proprio perciò la cosa che allieta più di tutte) e fonte del *calore*, della condizione capitale di ogni vita, ossia di ogni apparenza del volere»[94].

Anche la coppia luce-calore, in analogia con il conoscere e il volere, è tipica del pensiero schopenhaueriano; soprattutto, è molto frequente l'uso di una terminologia legata alla sfera del luminoso e del suo contrario, per designare quanto la conoscenza può rischiarare e quanto invece resta avvolto nel buio, per simboleggiare la presenza o l'assenza della coscienza, per indicare il chiarore dell'intuizione, per designare l'oscurità del processo del pensiero.

---

[93] Ivi, p. 174-176 (232-234). A questa nota del '14, osserva Barbera, Schopenhauer avrebbe aggiunto un'integrazione nel '16, che tratteggia il concetto di proprietà quale intimamente connesso a quello di corporeità, che Schopenhauer avrebbe presentato nella *Welt*: Nel 1816, a Dresda, Schopenhauer coniava anche la formula definitiva, accolta nel Mondo, del diritto di proprietà, deducendola dall'identità di corpo (e forze corporee) e volontà. La teoria della proprietà è anzi il punto in cui si rende visibile la connessione tra la teoria del diritto e l'identità di corpo e volontà. Scrive in una glossa marginale a un pensiero del 1814: 'Chi tocca la mia proprietà mi fa torto; perché vera proprietà è solo ciò che ho acquisito con il lavoro [...]. La proprietà è quindi prodotto delle mie forze; chi dunque me la prende vuole utilizzare per sé le mie forze: ossia rendere il mio corpo dipendente dalla sua volontà'». S. Barbera, *Il Mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1998, p. 154.

[94] H I, p. 329 (442). Si consideri anche un'altra nota: «I *sogni* del cervello e le *polluzioni* notturne dei genitali vanno paragonati al flusso senza scossa della materia elettrica dal polo positivo e negativo del conduttore, e anche al lampeggiare della nuvola». Ivi, p. 341 (458). Già in un'annotazione berlinese del '13 Schopenhauer tratteggia questa polarità, avvalorandola con un riferimento a Kielmeyer, il quale «dice giustamente che cervello e genitali sono *poli opposti*». Cfr. ivi, pp. 53-55 (71-73).

In un'altra annotazione, redatta nella stessa città lo stesso anno, sono racchiuse in poche righe considerazioni che Schopenhauer riprenderà nei *Parerga*, nel capitolo sulla fisiognomica: «Come il corpo umano più bello rinchiude nel suo interno lordura ed esalazione mefitica, così il carattere più nobile ha singoli tratti malvagi e il genio più grande tracce di limitatezza e di follia»[95]. È questa una convinzione tipicamente schopenhaueriana: se è vero che il corpo, e più precisamente il volto, esprime qualcosa del carattere, nel contempo bisogna riconoscere che l'espressione non sempre è veritiera. In termini ben più ampi, l'esteriore dice qualcosa dell'interiore, ed è anche l'unico mezzo attraverso cui l'interiore possa dirsi, ma non coincide *tout court* con esso; il fenomeno rivela qualcosa dell'in sé, ma non è l'*an sich*.

Allo stesso periodo risale una riflessione molto sintetica sui sensi, che Schopenhauer sostanzialmente riporta nel capitolo terzo dei *Supplementi*, intitolato proprio *Über die Sinne*: «Il senso più nobile è la vista, perché il vedere non è affatto una sensazione, ossia stimolazione della volontà, una pura conoscenza indifferente rispetto alla volontà; di qui la letizia che procurano la luce e i colori: perché la luce è soltanto il senso della vista considerato oggettivamente. Subito dopo viene l'udito, che ha solo della sensazione; segue poi l'odorato: il gusto e il tatto sono i sensi più ignobili, perché sono sempre attivi con una sollecitazione della volontà: [...]»[96].

Ancora al 1815, a Dresda, risale una breve annotazione che sembra contenere due indicazioni non trascurabili dell'interpretazione schopenhaueriana del corpo, sulle quali si tornerà: «Vi è un *dualismo* di due tipi, morale e metafisico. Il primo è l'assunzione di un principio buono e cattivo, come in Zoroastro. Il secondo l'assunzione di due sostanze totalmente diverse, indipendenti l'una dall'altra, una corporea e una spirituale»[97]. Su questa totalità e indipendenza, ma più in generale sul concetto di dualismo, ci soffermeremo diffusamente, giacché, se per Schopenhauer sussiste una distinzione duale, questa non implica punto un'indipendenza, o una totale estraneità tra le parti, anzi.

Ancora a Dresda, al 1816, risale un'annotazione che contiene nuclei speculativi fondamentali della filosofia schopenhaueriana, ossia l'interpretazione della conoscenza quale funzione corporea, cerebrale; quale prodotto della volontà, funzionale al vivente; quale strumento che può rinnegare la volontà da cui è sorta e dunque il corpo in cui il

[95] Ivi, p. 341 (458).
[96] Ivi, p. 244 (327).
[97] Ivi, p. 249 (334).

Wille si oggettiva (nuclei indagati nei paragrafi dedicati all'intelletto, alla ragione, alla fisiologia del pensiero e nell'ultimo paragrafo del presente lavoro):

> 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; ma la conservazione ottenuta procacciandosi la nutrizione non poteva avere luogo [...] senza la conoscenza: essi ne avevano bisogno per cercarsi e scegliersi il nutrimento non appena lasciato l'uovo o il corpo materno; qui il mero stimolo non poteva essere di guida, perché bisogna aspettarlo, e qui il caso, dato l'affollamento e la confusione, è troppo sfavorevole; la percezione doveva indicare dei motivi, che l'animale persegue per conservarsi. 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 delle 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, come mezzo estremo cui essa ricorre per colmare lo svantaggio che dall'affollarsi e dal conflitto delle sue apparenze deriva a quelle più perfette. E nella più perfetta delle sue apparenze, nell'uomo, deve anzi potenziare, per così dire, questo mezzo, visto che come semplice conoscenza non è sufficiente alla conservazione di quest'essere così complicato, sicché esso diventa riflessione, ragione. 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[98].

Ebbene, rispetto alle annotazioni giovanili sul corpo, si può anticipare, prima di illustrare, che i loro nuclei teorici restano *essenzialmente* gli stessi negli anni; sono nuclei corroborati, ripresi, estesi, integrati, che si situano entro un procedere e riflettere proprio dell'unico pensiero di Schopenhauer. Dai manoscritti giovanili (le cui annotazioni riportate costituiscono solo una parte delle annotazioni giovanili sul corpo, che sarà integrata *in itinere*), traspaiono inoltre i due significati cardine del corpo, l'essere oggetto immediato e l'essere oggettivazione della volontà, che Schopenhauer indagherà nell'arco di una vita, e che si proverà a esaminare nelle loro molteplici accezioni e implicazioni, componenti quel tutto unitario che è il corpo.

[98] HN I, pp. 356-357 (478-479).

2.2 *Organismo e pensiero*

Come per l'analisi della materia, nell'indagine intorno al corpo, si procederà tematicamente e insieme, in una certa misura, diacronicamente. Tale procedere è reso possibile dal pensiero schopenhaueriano stesso, che nel tempo ritorna su una stessa questione e, nel caso specifico, sulla questione del corpo, rifinendola, argomentandola ulteriormente, scomponendola nelle sue articolazioni, apportando integrazioni. I titoli stessi di alcune opere schopenhaueriane sono del resto significativi: i *Supplementi*, le *Ergänzungen*, sono complementi, completamenti, rispetto a *Il mondo*; i *Parerga e Paralipomena*, come suggerisce l'etimologia, sono aggiunte ed esposizioni di ciò che non è stato detto in precedenza. Anche l'epigrafe senechiana al secondo volume dei *Parerga*, «Eleusi conserva cose che può mostrare solo a chi vi ritorna», sembra alludere alla necessità di ritornare sulle stesse questioni affinché possano comprendersi a fondo[99]. Tale ritornare è riconducibile all'intero pensiero schopenhaueriano quale dispiegamento di quell'unica intuizione che il titolo *Die Welt als Wille und Vorstellung* racchiude nei suoi termini essenziali, e che l'opera omonima e gli altri scritti esplicano[100].

[99] La stessa premessa ai *Parerga* è emblematica circa il movimento del pensiero schopenhaueriano, che in tale opera, da un lato, presenta riflessioni nuove, in una certa misura autonome rispetto alle opere precedenti, dall'altro, pur sempre si riallaccia all'unico pensiero: «Questi scritti minori, che si aggiungono alle opere più importanti e sistematiche, sono costituiti in parte da alcune trattazioni su temi particolari e molto disparati, e in parte da pensieri staccati su oggetti ancora più vari. Tutto ciò è riunito qui, dal momento che non ha potuto trovare alcun posto, soprattutto a causa del suo contenuto, in quelle opere sistematiche; qualcosa poi è riportato qui soltanto perché sorto troppo tardi per ottenere il posto che gli spetterebbe in quella sede. Nel far questo, è vero, ho anzitutto tenuto presenti i lettori, cui sono conosciute le mie opere più significative e tra loro concatenate, e proprio questi troveranno qui forse ancora molti chiarimenti da loro desiderati; in complesso però il contenuto di questi volumi, eccettuati alcuni passi, sarà comprensibile e profittevole anche per coloro che non vantano una tale conoscenza. Tuttavia colui che ha confidenza con la mia filosofia avrà ancor sempre qualche vantaggio poiché questa filosofia riflette continuamente la sua luce, anche se soltanto di lontano, su tutto ciò che io penso e scrivo, allo stesso modo d'altro canto che essa riceve ancor sempre una qualche illuminazione da tutto quanto nasce dalla mia mente».

[100] È questo un titolo che Thomas Mann ha definitivo come espressivo, non solo dell'opera stessa, e dell'opera di una vita, ma anche del suo autore: «[...] titolo altamente oggettivo, che in tre parole condensa però non solo il contenuto del libro, ma anche il carattere di chi lo scrisse, carattere in cui l'oscurità possente si alterna con un'altrettanta robusta chiarezza, la sensualità profonda con un'alta e pura spiritualità, la passione con l'anelito di redenzione». T. Mann, *Schopenhauer*, cit., p. 1266, ma anche ivi, p. 1285: «Raramente un libro ebbe un titolo più espressivo ed esaustivo di quello che Schopenhauer diede al suo capolavoro, in fondo la sua unica opera, nella quale egli sviluppò un unico pensiero: tutto quello che scrisse in seguito, nel corso di una lunga vita giunta fino ai settantadue anni, non ne è, infatti, che una tenace documentazione e conferma. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, questo non è solo un pensiero ridotto alla sua formulazione essenziale; è anche l'uomo, l'uomo con tutta la sua umanità e personalità, con la sua vita e i suoi dolori».

Ne *Il mondo* l'analisi del corpo si profila pressoché nella sua completezza e preminenza di significati, ma nelle altre opere Schopenhauer apporta aggiunte, chiarisce un'accezione, illustra ulteriori connotazioni, che completano l'interpretazione del corpo. Solo per esempio, ma si vedrà precisamente *in itinere*, la definizione del corpo quale punto di partenza della conoscenza è presente dalla dissertazione giovanile fino ai *Parerga*, ma in ogni opera, accanto alla definizione essenziale che si tiene ferma, sono poste declinazioni e tonalità ulteriori, per cui, una descrizione completa del punto di partenza del conoscere deve contemplare pressoché l'intero *corpus* di scritti.

Nella prefazione alla prima edizione de *Il mondo*, Schopenhauer presenta il pensiero esposto quale «unico pensiero», la cui connessione tra le parti è organica, ossia tale che «ogni parte sostenga il tutto allo stesso modo che è dal tutto sostenuta»; e considerando il dispiegarsi del pensiero schopenhaueriano nella sua interezza, si potrebbe dire che il pensiero del filosofo è simile a un organismo non soltanto per il rapporto di interconnessione tra le parti e il tutto, ma anche per lo sviluppo stesso delle parti, costantemente mantenute, nutrite, e *rinnovate*[101]. Tale «*einziger Gedanke*» si articola in punti di vista diversi, attraverso i quali si scorge una filosofia generale, una metafisica, un'estetica, un'etica, e tale unico pensiero non concerne soltanto *Il mondo*, ma la filosofia schopenhaueriana nel complesso, e anche l'indagine intorno al corpo, nella misura in cui le parti che lo compongono, quantunque diverse, sono profondamente e organicamente relate le une alle altre, e costituiscono un tutto unitario, riconducibile a due elementi

[101] Già in un'annotazione berlinese del 1813 Schopenhauer presenta il pensiero che sta concependo come un tutto organico, in cui bisogna sì distinguere le parti, ma non scinderle nettamente, come ad esempio si separa erroneamente l'anima dal corpo. Unico, scrive il filosofo, è il fondamento da cui sta sorgendo l'opera, le cui parti sono membra, costituenti un tutto unitario: «92. Tra le mie mani e a maggior ragione nel mio spirito cresce un'opera, una filosofia, che deve essere etica e metafisica *nello stesso tempo*, laddove fino a ora le si separava, erroneamente, come si separa l'uomo in anima e corpo [*Seele und Körper*]. L'opera cresce, concresce poco per volta e lentamente come il bambino nel grembo materno: non so cosa è sorto per primo e cosa per ultimo, come accade col bambino nel grembo materno: * Scorgo *un solo* membro, *un solo canale*, *una sola* parte dopo l'altra, ossia prendo nota senza curarmi di come si adatterà al tutto: so infatti che tutto quanto è sorto da un unico fondamento. Sorge così un tutto organico, che è il solo che può *vivere* [*So entsteht ein organisches Ganzes und nur ein solches kann leben*]. [...] io, che sto qui e che i miei amici conoscono, non mi rendo conto del sorgere dell'opera, allo stesso modo che la madre non si rende conto di quello del bambino nel suo grembo. La vedo e dico come la madre: 'Sono benedetto da un frutto.' ** Il mio spirito prende alimento dal mondo mediante intelletto e sensi, l'alimento dà all'opera un corpo, ma non so come, né perché in me e non in altri che hanno lo stesso nutrimento. Caso, signore di questo mondo sensibile! Fammi vivere e aver quiete ancora per pochi anni! Giacché io amo la mia opera come la madre ama il suo bambino: quando sarà matura e ormai nata, esercita su di me il tuo diritto e prenditi gli interessi per la dilazione. – Se però in quest'epoca di ferro soccombo prima, possano questi inizi immaturi, questi miei abbozzi, essere dati al mondo come sono e per quello che sono; verrà forse un giorno uno spirito affine che saprà metterne insieme le membra e restaurare l'opera antica». HN I, p. 55 (73-74).

essenziali, interdipendenti seppur differenti, la volontà e la rappresentazione. Come il mondo è insieme *Wille* e *Vorstellung*, e l'intera filosofia schopenhaueriana può ricondursi a questi due termini cruciali, così il corpo è insieme volontà e rappresentazione. Dualità portatrice di una pluralità di significati, ma in ultima istanza scaturente da un solo elemento. La volontà. La definizione del *Leib als Wille und Vorstellung* non è tale soltanto rispetto all'opera, rispetto ai quattro libri del mondo, nei quali emergono significati e ruoli essenziali del corpo in relazione alla volontà e alla rappresentazione, ma è da intendersi in relazione alla filosofia schopenhaueriana *tout court*, come si proverà a esplicare in questo lavoro.

Oltre che procedere tematicamente, seguendo le tracce schopenhaueriane si procederà inoltre unilateralmente, per ragioni espositive e di analisi, indagando dapprima il corpo in relazione alla rappresentazione, in seguito in relazione alla volontà, per ricongiungere poi quanto il solo pensiero ha disgiunto. Si proverà così a illustrare che questi due lati, quantunque differenti, sono inseparabili, e compongono quel tutto unitario dai molteplici significati che è il corpo.

2.3 *Mediare e portare il mondo. L'oggetto immediato*

Fin dalla sua dissertazione, Schopenhauer presenta una definizione fondamentale del corpo, che sarà conservata e ampliata nel corso degli anni, e che sarà completata da un'altra, a cui accenna già nella dissertazione.

Dopo aver esaminato la prima classe di oggetti per il soggetto, ossia la classe delle rappresentazioni intuitive, complete ed empiriche, Schopenhauer si sofferma brevemente sull'oggetto a partire da cui si rende possibile l'intuizione, appartenente anch'esso alla prima classe di oggetti: il corpo, *der Leib*. Le sensazioni, che il corpo vive immediatamente, dunque senza la mediazione delle forme dell'intelletto, forniscono i dati imprescindibili da cui si diparte l'intuizione. Nella misura in cui «l'organismo corporeo [*der organische Leib*]» è «il punto di partenza dell'intuizione di tutti gli altri oggetti, [*Ausgangspunkt für die Anschauung aller andern Objekte*] e cioè ne è il mediatore

[*Vermittelnde*]», esso è «oggetto immediato [*unmittelbares Objekt*]»[102]. Questo l'oggetto immediato *del conoscere*, a cui Schopenhauer accenna nella nota summenzionata redatta a Dresda. -

[102] *Cfr*. l'*incipit* del § 22 della *Quadruplice*: «Sono dunque le sensazioni del corpo, che forniscono i dati per la prima applicazione della legge di causalità, dalla quale, appunto perciò, nasce l'intuizione di questa classe d'oggetti, l'essere e l'esistenza della quale sono dovuti dunque solo all'esercizio e consistono nell'esercizio della funzione intellettuale, che qui s'inizia. In quanto l'organismo corporeo è il punto di partenza dell'intuizione di tutti gli altri oggetti, e cioè ne è il mediatore, io l'aveva chiamato, nella prima edizione di questo trattato, *l'oggetto immediato*; [...]». Gr, p. 84 (99).
Che l'espressione oggetto immediato sia probabilmente di ascendenza fichtiana, ma che nel significato si discosti dall'interpretazione fichtiana, è sottolineato da H. Schöndorf, secondo il quale è probabile che Schopenhauer mutui l'espressione da Fichte, attribuendole tuttavia un significato differente. In Fichte, nota Schöndorf, l'espressione *unmittelbares Objekt* racchiude più significati, non strettamente legati all'interpretazione del corpo; invece, in Schopenhauer, l'espressione è intimamente legata a una precisa idea di corpo, ed è solitamente usata in un'accezione duplice, nei termini di *unmittelbares Objekt des Erkennens und des Wollens*. Cfr. H. Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München Philosophische Studien, 15, Berchmans, München 1982, pp. 101-103, 105-106.
Oltre alla comune espressione utilizzata, V. López-Dóminguez nota che per entrambi il corpo è espressione della volontà, sebbene per i due filosofi la volontà abbia un rapporto molto diverso con la ragione. *Cfr*. V. López-Dóminguez, *Los antecedents idealistas de la idea de cuerpo en Schopenhauer: la relación entre corporalidad e intersubjectividad*, in "Schopenhaueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer", n. 1, 2016, pp. 91-93. Dal nostro lato, riteniamo opportuno evidenziare che l'idea stessa di volontà è molto diversa tra i due pensatori, per cui, pur ammesso che per entrambi il *Leib* sia manifestazione del *Wille*, tale definizione racchiude sin da subito significati differenti, giacché il corpo è volontà in due accezioni disuguali. Inoltre, la diversa concezione del rapporto volontà-ragione non è una connotazione secondaria, ma è elemento fondamentale della definizione stessa del *Wille*. L'assenza di ragione inerisce all'essenza stessa della volontà schopenhaueriana, inoltre la ragione è concepita quale strumento della volontà; la volontà fichtiana è invece una volontà al servizio della ragione, o, in altri termini, è una ragione volente. All'interno di questo rapporto, differente è anche il concetto di libertà, nella misura in cui, se per Schopenhauer la volontà crea e modella necessariamente le parti del corpo in cui si oggettiva, in Fichte la volontà può *liberarsi* del corporeo, del meramente organico, per volgersi a un agire morale, in senso ampio. La diversa concezione dell'idea di volontà, unitamente al diverso rapporto con la ragione e il concetto di libertà, è messa in luce da D'Alfonso, che evidenzia quanto il rapporto volontà-ragione abbia connotati opposti nei due filosofi: «Es la razón la que quiere y por tanto promueve en el ser humano la liberación progresiva del cuerpo de las meras operaciones de autoconservación, a las que queda en cambio confinado en el caso de los demás animales. Esto comporta evidentemente en Fichte la teorización de una relación muy estrecha entre voluntad y cuerpo, que desarrollará en particular en su primera reelaboración importante de las lecciones de la Doctrina de la Ciencia, la Wissenschaftslehre nova methodo. [...] En la Wissenschaftslehre nova methodo, el plexo práctico-teorético, presentado originariamente con el término Tathandlung, se reconoce en el querer, donde de hecho se fundan de manera imprescindible el momento cognitivo de la posición de un fin guiado por la razón teorética y el arranque de su persecución operado por la razón práctica. Coherentemente con este planteamiento, en el Sistema de ética de 1798 Fichte presenta el cuerpo como materia articulada al servicio directo de la voluntad. [...] En la concepción de Schopenhauer, la red afectivo-pulsional que entrelaza el espíritu y el organismo humanos, en lugar de ser expresión seminal racional, es considerada la manifestación plena de una potencia ciega y originariamente ajena a la razón: la voluntad. Y si para Fichte, fiel en esto al paradigma kantiano, la voluntad puede definirse con total derecho como voluntad, y no como mero arbitrio, tan solo si es el ejercicio práctico de un fin racional, con lo que consiguientemente el cuerpo humano, en tanto que expresión suya, se hace realmente presente sólo en virtud de fines fijados de manera expresa en obediencia al deber moral, para Schopenhauer vale exactamente lo contrario. Para él, el cuerpo, justamente en tanto que objetivación de la voluntad, no puede y no debe ser considerado un medio al servicio de la razón, porque es por el contrario la razón la que queda reducida en él y por él a instrumento de la voluntad». M. V. D'Alfonso, *Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer*, in F. Oncina (a cura di), *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Plaza y Valdes

Schopenhauer precisa che l'espressione «oggetto immediato» ha un senso «improprio», giacché se si considera il corpo come un oggetto al pari di tutti gli altri, esso è necessariamente mediato dalle forme dell'intelletto e dunque non è immediato. Il corpo è oggetto immediato, in senso proprio, solo in relazione alla sensazione, che però non realizza la raffigurazione del corpo come oggetto; viceversa, la conoscenza mediata rende possibile la rappresentazione del corpo come oggetto:

> [...] la percezione delle sue sensazioni [*die Wharnehmung seiner Empfindungen*] è bensì perfettamente immediata, esso stesso per questa ragione non si presenta ancora affatto come oggetto; ma fino a qui tutto rimane ancora soggettivo, cioè sensazione. Di qui, è vero, ha la sua origine l'intuizione degli altri oggetti, come cause di tali sensazioni, dopodiché queste si presentano come oggetti; ma non esso stesso: perché esso fornisce qui alla coscienza soltanto sensazioni. Oggettivamente dunque, come oggetto [*Objetiv, also als Objekt*], pure il corpo è conosciuto solo *mediatamente* [*allein mittelbar*], perché esso, come tutti gli altri oggetti, si presenta nell'intelletto o nel cervello (ciò che è la stessa cosa) come causa riconosciuta di un effetto dato soggettivamente ed appunto così si presenta *oggettivamente*; [...][103].

La considerazione del corpo quale oggetto immediato è ripresa nel primo libro de *Il mondo*.

Nel § 1, Schopenhauer chiarisce al lettore che nel primo libro dell'opera, egli indaga il mondo da un punto di vista unilaterale, quello della rappresentazione, disgiungendolo con

---

Editores, Madrid 2011, pp. 157-159; al di là delle differenti accezioni del volere, si consideri l'intero saggio per un raffronto complessivo dell'idea di corpo tra Schopenhauer e Fichte.

[103] Gr, p. 84 (100). Anche nel primo libro de *Il Mondo* Schopenhauer ritorna su tale precisazione: «[...] il corpo come oggetto vero e proprio, cioè come rappresentazione intuita nello spazio, viene, come tutti gli altri oggetti, conosciuto solo mediatamente applicando la legge di causalità all'azione di una delle sue parti sull'altra, dunque in quanto l'occhio vede il corpo, la mano lo tocca. Conseguentemente la forma del nostro corpo non ci diviene nota attraverso la sensibilità generale, ma solo attraverso la conoscenza, solo nella rappresentazione, ossia solo nel cervello il nostro corpo si presenta anche come qualcosa di esteso, di articolato, di organico». W I, p. 24 (73).

Ora, quantunque il corpo oggettivamente inteso sia equiparabile agli altri oggetti, resta pur sempre un oggetto peculiare, giacché costituisce il punto di partenza del conoscere, e dunque non è un mero oggetto, ma qualcosa che ha i tratti di un soggetto, di un soggetto conoscente. Tale aspetto è messo in rilievo da Casini, che evidenzia il legame tra il soggetto conoscente e il proprio corpo e l'imprescindibilità del corpo per la conoscenza: «Se da una parte Schopenhauer tende a scindere il soggetto puro del conoscere dal proprio corpo, fenomeno tra i fenomeni, è poi costretto, per spiegare la genesi stessa della rappresentazione, a ritornare su questa interpretazione: il soggetto ha una speciale relazione con il proprio corpo, e senza il proprio corpo, concepito però come 'sensibilità pura', non sarebbe possibile alcuna rappresentazione. Tra il soggetto puro della conoscenza, 'che tutto conosce e da nessuno è conosciuto', e l'oggetto-rappresentazione occorre una mediazione; questa è possibile sacrificando in parte la pura fenomenicità del corpo e recuperando in qualche modo una sua partecipazione alla soggettività: il corpo proprio, tramite le sue modificazioni e la sua sensibilità, permette al soggetto, all'intelletto, alle categorie di strutturare quanto esso percepisce. Quindi *non può essere considerato oggetto mediato al pari degli altri oggetti*. È – in quanto precede ogni categorizzazione – immediato». L. Casini, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, cit., pp. 48-49.

una «certa astrazione arbitraria» dall'altro lato che lo costituisce, quello della volontà, che sarà indagato nel libro seguente.

Tale «separazione violenta» è motivata da una necessità di analisi, che non rispecchia la veridicità del reale, «ciò che essenzialmente fa tutt'uno».

Posta tale precisazione, consegue che ogni oggetto esistente, e «perfino il proprio corpo», dovrà essere considerato «senza riluttanza» solo come rappresentazione[104]. In una primissima e unilaterale accezione, il corpo si configura dunque come un «oggetto tra gli oggetti [*Objekt unter Objekten*]», soggetto alle leggi degli oggetti: «esso si trova, come tutti gli oggetti dell'intuizione, nelle forme di ogni conoscere, il tempo e lo spazio, grazie ai quali esiste la pluralità»[105].

Il corpo è tuttavia un oggetto peculiare, «ossia quella rappresentazione che forma il punto di partenza della conoscenza del soggetto, in quanto essa stessa, con le sue modificazioni conosciute immediatamente, precede l'applicazione della legge di causalità, fornendole i primi dati»[106]. La «coscienza immediata delle modificazioni del corpo [*das unmittelbare Bewußtsein der Veränderungen des Leibes*]» costituisce la sensazione, che apporta il materiale all'intelletto. Nella misura in cui il corpo vive immediatamente le sensazioni, che apportano i dati necessari per l'intuizione del mondo, il corpo è il «punto di partenza della conoscenza [*Ausgangspunkt der Erkenntniß*]», punto ineludibile, ed è così oggetto immediato[107].

---

[104] Tale riluttanza è provocata dalla consapevolezza che il proprio corpo è qualcosa d'altro rispetto all'essere un oggetto, e preannuncia così un aspetto che sarà indagato nel libro successivo: «Certo la coscienza di ognuno, che già si rifiutava di ammettere che gli altri oggetti fossero mere rappresentazioni, si oppone ancor più a che il proprio corpo sia considerato una mera rappresentazione, il che viene da ciò, che la cosa in sé, in quanto si manifesta ad ognuno come il proprio corpo, è nota ad ognuno immediatamente, mentre, in quanto si oggettiva negli altri oggetti dell'intuizione, è nota solo mediatamente». W I, p. 22 (71).

[105] Ivi, p. 6 (45).

[106] Ivi, pp. 22-23 (71).

[107] L'essere oggetto immediato costituisce per Schopenhauer una delle due condizioni di possibilità della conoscenza: «la prima è, *se la esprimiamo oggettivamente*, l'attitudine dei corpi ad agire gli uni sugli altri, a produrre modificazioni gli uni negli altri, senza la quale generale proprietà di tutti i corpi neanche per mezzo della sensibilità di quelli animali sarebbe ancora possibile un'intuizione; ma se invece vogliamo *esprimere* questa stessa prima condizione *soggettivamente*, allora diciamo: è soprattutto l'intelletto che rende possibile l'intuizione; giacché solo da esso scaturisce e solo per esso anche vale la legge di causalità, la possibilità di causa ed effetto, e solo per esso e per mezzo di esso esiste quindi il mondo intuitivo. Ma la seconda condizione è la sensibilità dei corpi animali, ovvero la proprietà di certi corpi di essere immediatamente oggetti del soggetto. Ora le mere modificazioni che gli organi di senso subiscono dal di fuori attraverso l'azione ad essi specificamente adeguata, sono invero già da dire rappresentazioni, in quanto tali azioni non suscitino né dolore né piacere, cioè non abbiano un significato immediato per la volontà, e vangano tuttavia percepite, dunque esistano soltanto per la *conoscenza*; e intanto quindi io dico che il corpo viene *conosciuto* immediatamente, è *oggetto immediato*». Ivi, p. 23 (73).

Il corpo è il punto di partenza della conoscenza non soltanto in relazione alla sensazione, ma, come si proverà a illustrare, è il cominciamento imprescindibile anche per la conoscenza concreta e astratta, dunque per l'intuizione e il pensiero. In altri termini, il corpo è il punto di partenza della conoscenza non semplicemente nella misura in cui le sensazioni costituiscono ciò a partire da cui si fonda, si media e si porta, la conoscenza, ma è *Ausgangspunkt der Erkenntniß* in un significato ben più esteso, che intende la conoscenza come una funzione corporea. Pertanto, sebbene con l'espressione *Ausgangspunkt der Erkenntniß* Schopenhauer intenda essenzialmente un'accezione precisa, non ci sembra tuttavia inappropriato pensarla in un significato più ampio, che comprende la conoscenza *tout court*. Del resto, dalla dissertazione giovanile fino ai *Parerga*, la conoscenza sarà sempre descritta quale *Funktion*, dunque entro una cornice fisiologica - che a sua volta si inserisce entro uno sfondo metafisico.

Nel suggellare il legame tra la corporeità e la conoscenza, la definizione del *Leib* quale *unmittelbares Objekt* racchiude diversi significati e implicazioni, indagati nel presente capitolo, tra cui, la natura mediatrice del corpo, portatore e *medium* della conoscenza; l'interpretazione fisiologica della conoscenza; la cesura inaugurata da Schopenhauer rispetto a quella tradizione filosofica che ha considerato la conoscenza come una facoltà dell'anima.

Il rapporto tra la conoscenza e la corporeità è dunque strettissimo e abbraccia accezioni conoscitive differenti. È un rapporto che attraversa *Il mondo come volontà e rappresentazione*, i cui quattro libri sembrano scandire quattro declinazioni fondamentali del legame conoscenza-corporeità, una prima generalmente gnoseologica, una seconda metafisica, una terza estetica e una quarta etica, in analogia con i quattro punti di vista diversi dell'unico pensiero: nel primo libro, si pongono le fondamenta di tale legame, il *Leib* è infatti presentato come oggetto immediato, dunque come *Ausgangspunk der Erkentniß*; nel secondo, il corpo si rivela quale «passaggio segreto» in grado di oltrepassare, in una certa misura, il lato della rappresentazione, oggettivando esso stesso l'altro lato del mondo, la volontà: la conoscenza del corpo, e qui il genitivo è sia oggettivo che soggettivo, è essenziale per la conoscenza metafisica; nel terzo libro, sebbene non funga da protagonista della trattazione, il corpo umano si presenta come *medium* necessario della conoscenza estetica, in cui il soggetto «si perde» nell'oggetto contemplato, configurandosi inoltre come quello sguardo che percepisce la grandezza

cosmica a partire dalla sua piccolezza, portatore insieme al pensiero del sentimento del sublime; nel quarto, il corpo si configura come quel fenomeno che riflette nel suo agire, affermativo o negativo, la conoscenza che ha esperito.

È forse superfluo precisare che il corpo svolge ruoli di importanza diversa in ciascuno dei quattro libri e quattro punti di vista dell'unico pensiero, rilevanza differente che si proverà a far emergere in questa trattazione. Valga intanto solo come esempio e come anticipazione che il ruolo che il corpo svolge per la conoscenza estetica è certamente secondario e imparagonabile rispetto a quello che svolge sul piano metafisico, nella misura in cui il corpo è punto di partenza della conoscenza estetica, della pura contemplazione, essenzialmente in quanto punto di partenza della conoscenza, e quindi anche della conoscenza estetica, sebbene essa abbia come oggetto le idee, che potremmo definire incorporee. Di tutt'altra portata è il ruolo che il corpo svolge sul piano metafisico, giacché esso riveste un significato nodale non meramente perché è *Ausgangspunkt der Erkenntniß* e quindi cominciamento anche per la conoscenza metafisica – come dunque, a rigori, per qualsiasi altra conoscenza – ma il *Leib* svolge una funzione cruciale per la conoscenza metafisica nella misura in cui costituisce la chiave ermeneutica per sfiorare l'essenza metafisica di tutti i corpi. È quel particolare fenomeno che attraverso la sua struttura organica, i suoi movimenti, il suo sentire, il suo agire, getta luce sul comune sostrato metafisico di tutti i corpi. In verità, come si proverà a far emergere, seppur non attraverso una trattazione sistematica del corpo nella *Welt*, i significati nevralgici che il corpo possiede sono sostanzialmente due e si profilano nel primo e secondo libro del mondo, l'essere oggetto immediato e l'essere oggettivazione della volontà, a cui in ultima istanza ogni altro significato è riconducibile.

Anche al di là de *Il mondo*, le declinazioni semantiche tra il corpo e la conoscenza caratterizzano l'intera interpretazione schopenhaueriana della corporeità. Muoviamo ora dalle caratteristiche generali e fondative, attraverso cui comprendere l'inscindibilità del conoscere dal corpo, verso le implicazioni e le declinazioni più specifiche di tale legame.

2.4 Dipartirsi dal corpo. Sentire, conoscere, pensare

Cerchiamo di esplicare le ragioni per cui il corpo può dirsi punto di partenza della conoscenza, in un significato ampio, che va ben oltre l'essere cominciamento di ogni conoscere in virtù delle sensazioni che vive immediatamente, e che fungono da inizio verso l'intuizione del mondo esterno. Volgiamo dunque dal sensibile verso l'intuitivo e l'astratto.

La sensazione, l'intuizione e il pensiero sono profondamente diversi l'uno dall'altro, nessuno può ridursi all'altro, nondimeno il pensare è ricondotto all'intuire e l'intuire al sentire; l'uno in qualche misura si radica nell'altro, abbisogna dell'altro, pur differendo da esso. Pensare non è intuire per Schopenhauer, meno che mai sentire; nemmeno intuire è sentire, tuttavia il pensiero necessita dell'intuizione per la sua costituzione, e l'intuizione abbisogna dell'esperienza sensibile per la sua formazione. In questi rimandi il comune denominatore è il corpo, di cui i sensi sono una «parte», l'intelletto una «funzione», la ragione l'«accresciuta organizzazione».

Schopenhauer indaga le caratteristiche della sensazione, dell'intelletto e della ragione, chiarendo le loro differenze e relazioni reciproche fin dalla dissertazione giovanile; nel trattato *Sulla vista e i colori* riafferma e argomenta la profonda distinzione tra la sensazione e l'intuizione, illustrando nello specifico che il vedere è ben lungi dall'essere una mera sensazione, presenta i suoi studi sulla fisiologia della visione, si sofferma sull'elemento della mediazione, che connota e condiziona il conoscere; ne *Il mondo* rifinisce il suo pensiero in merito, apportando ulteriori precisazioni, e anziché ripetersi su argomentazioni già riportate altrove, rimanda il lettore agli scritti in cui ha già discusso un determinato aspetto; nei *Supplementi*, arricchisce la sua «teoria del conoscere», attraverso ulteriori considerazioni, di complemento-completamento, ad esempio intorno alla fisiologia del conoscere, e al rapporto tra la conoscenza intuitiva e quella astratta; nei *Parerga* riflette su alcuni aspetti specifici legati alle facoltà conoscitive, come il linguaggio, la scrittura, le fonti del pensiero, ma riporta anche ulteriori considerazioni sull'intelletto, indagato sin dalla dissertazione giovanile. È questo un esempio specifico di quel movimento proprio dell'unico pensiero, che è un ritornare, un integrare, un approfondire, di cui si diceva qualche pagina fa.

Dipartiamoci ora da quanto costituisce la condizione imprescindibile per il conoscere, la sensibilità, verso l'intuizione, per giungere infine presso quella parte del corpo che pensa il corpo.

2.5 *Sentimenti sottocutanei. La sensazione*

Nello scritto *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, Schopenhauer descrive la sensazione, *die Empfindung*, come un «sentimento locale specifico, capace di cambiamento nei limiti del proprio genere, ma che in se stesso è sempre soggettivo, e come tale non può contenere niente di oggettivo, niente dunque che rassomigli ad una intuizione»[108]. La *località* della sensazione riguarda il suo essere un processo limitato all'organismo, confinato alla «regione sottocutanea», che non contiene nulla che sia «al di là della pelle». Nella sensazione non vi è niente di oggettivo, nella misura in cui ad essa mancano le forme, proprie dell'intelletto, in grado di dar vita alla rappresentazione oggettiva. Per questo è definita un sentimento soggettivo, *subjektives Gefühl*[109].

La sensazione apporta il materiale primo, i dati più diversi e minuziosi grazie ai quali l'intelletto può applicare le sue forme, ma tale materiale, da solo, non consente di far

[108] Gr, p. 52 (62).

[109] Essa può essere «piacevole o spiacevole», ma con ciò non apporta alcun dato oggettivo, resta un sentimento soggettivo: «Negli organi dei sensi la sensazione è eccitata dalla confluenza delle estremità dei nervi, è facilmente eccitabile dal di fuori, grazie alla estensione di esse e al sottile involucro che le ricopre, ed inoltre è aperta in particolar modo a qualunque influenza speciale, - luce, suono, odore; ma essa rimane tuttavia semplice sensazione, così come qualunque altra sensazione che si produca nell'interno del nostro corpo, - vale a dire, qualche cosa di essenzialmente soggettivo, i cui mutamenti giungono immediatamente alla coscienza solo nella forma del senso *interno*, dunque del tempo soltanto, e cioè necessariamente». *Ibidem*. Il sentimento si configura per Schopenhauer come il «contrapposto» del sapere, nella misura in cui il sentire è non solo privo di rappresentazioni intuitive, proprie del conoscere, ma è anche privo di concetti, propri del sapere: «Il concetto che è espresso dalla parola *sentimento* ha sempre e solo un contenuto *negativo*, ossia questo, che qualcosa che è presente nella coscienza *non è concetto*, non è conoscenza astratta della ragione; [...]». W I, p. 61 (133). Benché il concetto di sentimento racchiuda le tonalità e le accezioni più diverse, esso nondimeno si connota per l'assenza del concetto, in tutte le sue forme. In esso si trovano «tranquillamente [...] gli elementi più diversi, anzi più ostili, come per esempio il sentimento religioso, il sentimento del piacere, il sentimento morale, il sentimento corporeo [*körperliches Gefühl*] come tatto, come dolore, come senso dei colori, dei suoni e delle loro armonie e disarmonie, il sentimento di odio, di ribrezzo, di contentezza di sé, di onore, di vergogna, della ragione e del torto, il sentimento della verità, il sentimento estetico, il sentimento della forza, della debolezza, della salute, dell'amicizia, dell'amore ecc. ecc.». *Ibidem*, (135). Data dunque la vastità di tale concetto, che si può prestare a malintesi, Schopenhauer ritiene sia «utile» riservare la parola *Empfindung* per i sentimenti corporei, come «sottospecie [*Unterart*]». In effetti, la parola che Schopenhauer adopera per indicare la sensazione, quindi un sentimento corporeo, è *Empfindung*.

sorgere mondo oggettivo alcuno: «Solo quando *l'intelletto* – una funzione non delle singole sottili estremità nervose, ma di quel cervello costruito con tanta arte ed in modo così enigmatico che pesa tre libbre, ma talvolta eccezionalmente fino a cinque, - entra in attività [...], allora soltanto si verifica un profondo mutamento, poiché dalla sensazione soggettiva scaturisce l'intuizione oggettiva»[110].

Nel trattato *Sulla vista e i colori,* Schopenhauer ritorna sul concetto di sensazione, aggiungendo che essa si configura come una «modificazione del tatto, oppure della capacità di sentire [*Fähigkeit zu fühlen*] diffusa su tutto il corpo»[111]. Tale capacità di sentire si esprime massimamente nei sensi, descritti come «la sede di un'accresciuta sensibilità»; quali «punti del corpo che ricevono in misura maggiore l'influenza di altri corpi: e invero ogni senso è aperto a un determinato tipo di influenza, per la quale gli altri hanno una scarsa ricettività o non l'hanno affatto»[112].

Il tipo di influenza, e l'organo conforme ad accoglierlo, determinano la differenza tra le sensazioni. Difatti, nota Schopenhauer, «la sostanza del nervo (eccettuando il sistema del simpatico) è in tutto il corpo la stessa, senza la minima differenza. Se tale sostanza, ora colpita dalla luce attraverso l'occhio, ora dal rumore attraverso l'orecchio, riceve sensazioni così specificamente diverse, ciò non può dipendere da essa stessa, bensì solo dal modo con cui è impressionata. Quest'ultima cosa però dipende in parte dall'agente esterno, da cui è impressionata (luce, rumore, odore), in parte dalla struttura attraverso la quale essa è esposta all'impressione di questo agente, vale a dire dal sensorio»[113].

Oltre alle differenze riconducibili all'organo di senso e al tipo di influenza, Schopenhauer ne individua altre due: nella *Quadruplice,* presenta una generale distinzione tra i sensi che concorrono all'elaborazione di una «costruzione spaziale» e i sensi che non vi concorrono; nel capitolo terzo dei *Supplementi,* distingue e classifica i sensi in relazione ai loro corrispettivi elementi, abbozzando una sorta di gerarchia – di

[110] Gr, pp. 52-53 (62-63).
[111] F, 9 (24).
[112] F, pp. 8-9 (24). Nel capitolo terzo dei *Supplementi*, dedicato ai sensi, Schopenhauer li definisce come «i prolungamenti del cervello, attraverso i quali esso riceve da fuori la materia (sotto forma di sensazione), che rielabora tramutandola in rappresentazione intuitiva». W II, p. 30 (1065).
[113] F, pp. 8-9 (24-25). Schopenhauer prosegue con un esempio: «Il fatto che nell'orecchio il nervo del labirinto e della coclea, immerso nel liquido auricolare, percepisca la vibrazione dell'aria mediante questo liquido, e il nervo visivo percepisca invece l'influenza della luce mediante gli umori e la lente che la rifrangono, è la causa della diversità specifica di queste due sensazioni, e non il nervo. [...] Ma la modificazione che i sensi subiscono per tale influenza non è ancora una intuizione, bensì è soltanto la materia che l'intelletto trasforma in intuizione». Ivi, p. 9 (25).

cui si è visto essere presente uno schizzo già in un'annotazione del '15. Muoviamo da quest'ultima differenza per soffermarci sull'altra, dalla quale emergono aspetti importanti e della sensazione e dell'intuizione: «In quanto il *senso esterno,* cioè la ricettività per le impressioni esterne come dati puri per l'intelletto, si suddivise in *cinque sensi,* questi si conformarono ai quattro elementi, cioè ai quattro stati aggregazionali oltre che a quello dell'imponderabilità», scrive Schopenhauer a mo' di introduzione all'analogia che tratteggia tra i sensi e gli elementi[114].

Il tatto è presentato come il senso della terra, dunque del solido; il gusto è il senso dell'acqua, pertanto del liquido; l'odorato è il senso dell'aeriforme, del volatilizzato; l'udito è il senso dell'aria, del «permanentemente elastico»; la vista è il senso del fuoco e della luce, è così il senso dell'imponderabile. Da tali corrispondenze, emerge quella che Schopenhauer definisce come la diversa «dignità» dei sensi. La vista primeggia, giacché è la sensazione che «giunge più lontano», inoltre la sua ricettività è «la più sottile», nella misura in cui quanto la impressiona è un «imponderabile, cioè qualcosa di appena ancora corporeo, qualcosa di quasi spirituale». Al secondo posto, Schopenhauer colloca l'udito, «che corrisponde all'aria».

Il tatto è il senso meno unilaterale di tutti, poiché fornisce dati all'intelletto «contemporaneamente per la forma, la grandezza, la durezza, il tessuto, la compattezza, la temperatura e la gravità dei corpi, e tutto ciò con la minima possibilità di illusione e di inganno», per questo è definito «dotto preciso e poliedrico». Gli altri sensi forniscono invece un solo elemento, ad esempio il suono o il rapporto con la luce. Se la vista è il senso più elevato, l'odorato e il gusto sono i sensi meno elevati, non solo per la loro unilateralità e limitatezza, ma anche poiché secondo Schopenhauer si riflettono sull'elemento volitivo più immediatamente e direttamente degli altri sensi: «essi vengono sempre modificati piacevolmente o spiacevolmente, e sono quindi più soggettivi che oggettivi»[115]. Ciò non implica affatto che la vista, il tatto e l'udito non influenzino la volontà, o non siano influenzati da essa, tutt'altro; nondimeno, secondo Schopenhauer ciò accade in una misura diversa, giacché un oggetto visto, toccato o udito può sì determinare una sensazione piacevole o spiacevole, può dunque agire, e agisce, sulla volontà, ma non con la stessa immediatezza di un sapore o di un odore. Nel caso del gusto e dell'odorato,

[114] W II, p. 31 (1067).
[115] Ivi, p. 32 (1067).

l'influenza sull'organo è immediatamente influenza sulla volontà, nel caso della vista il collegamento non si darebbe con la stessa immediatezza, motivo per cui è considerata la sensazione più pura.

Non solo tra vista, udito e tatto da un lato e gusto e odorato dall'altro, sussistono delle differenze, ma anche tra la vista e l'udito possono rintracciarsi ulteriori differenze. Schopenhauer definisce la vista un senso *attivo* e l'udito un senso *passivo*, a partire dalla loro conformazione organica, che si riflette nella loro attività e ricezione: «[...] l'udire ha luogo per una vibrazione meccanica del nervo acustico, che si propaga subito fino al cervello, mentre la vista è un'effettiva azione della retina, la quale viene solamente eccitata e provocata dalla luce e dalle sue modificazioni, [...]», ragion per cui i suoni possono disturbare oltre modo il pensiero, ma non analogamente gli oggetti visti: «[...]essi dilacerano tutti i pensieri e scompigliano momentaneamente la facoltà di pensare. Invece non si dà nessun disturbo analogo a causa dell'occhio, nessun influsso immediato di ciò che è visto, *in quanto tale*, sull'attività pensante (giacché qui naturalmente non si parla dell'influsso degli oggetti visti sulla volontà): la più svariata molteplicità di cose, davanti ai nostri occhi, consente di pensare senza alcun impedimento e con tutta tranquillità. Conseguentemente lo spirito pensoso vive in eterna pace con l'occhio e in eterna guerra con l'orecchio»[116].

Considerando altre differenze, Schopenhauer osserva che attraverso l'olfatto, l'udito e il gusto non è possibile fornire materiale all'intelletto per determinare la forma dell'oggetto: non si può raffigurare una rosa dal suo profumo, né si può rappresentare un musicista o uno strumento dalla musica. L'olfatto, l'udito e il gusto «annunciano» una causa esterna, la presenza di oggetti, «ma sulla base dei loro dati non si forma nessuna costruzione spaziale e pertanto nessuna percezione oggettiva »[117]. Attraverso la vista e il tatto si hanno invece numerosi dati importanti, per determinare le relazioni spaziali; tuttavia, questi dati non devono essere confusi con l'intuizione: essi costituiscono soltanto la «materia prima» dell'intuizione. Occorre ben distinguere, puntualizza Schopenhauer, «ciò che appartiene veramente alla sensazione da ciò che l'intelletto vi ha aggiunto nella intuizione. Questo è difficile sul principio; poiché noi siamo tanto abituati a passare immediatamente dalla sensazione alla sua causa, che questa ci si presenta, senza che noi

[116] W II, p. 33 (1069). Circa la natura attiva della vista e la natura passiva dell'udito, da un punto di vista più strettamente organico, cfr. ivi, p. 33 ss. (1069 ss.)
[117] Gr, p. 54 (64).

badiamo alla sensazione, la quale qui quasi fornisce le premesse a quella conclusione che l'intelletto ne trae»[118]. Occorre dunque non confondere l'immediatezza, la rapidità e automaticità del passaggio dal sentire all'intuire con un unico atto, giacché esso, per quanto unitario, si compone dell'*Empfindung* e dell'*Anschauung*.

La vista coglie innumerevoli dati con rapidità e precisione, può scrutare la prossimità e la distanza, non necessitando del contatto, può contemplare l'appena percettibile e l'evidente: «La vista non ha bisogno di nessun contatto, anzi di nessuna vicinanza: il suo campo è smisurato, giunge fino alle stelle. Inoltre essa avverte le sfumature più delicate della luce, dell'ombra, del colore, della trasparenza, fornisce così all'intelletto una quantità di dati determinati con precisione, dai quali esso dopo aver acquistato l'esercizio costituisce e subito rappresenta intuitivamente la forma, la grandezza, la distanza e la condizione dei corpi»[119].

Per la sua capacità di giungere lontano nello spazio e per la non necessità del contatto, la vista potrebbe considerarsi il corrispettivo spaziale e sensibile della ragione, che abbraccia quanto è astratto e distante nel tempo, ma questa somiglianza non deve trarre in inganno, giacché l'effettivo *vedere*, ossia conoscere, è per Schopenhauer il vedere intuitivo: «Ciò che dunque l'occhio è nello spazio e per la conoscenza sensibile, ciò è in certo senso la ragione nel tempo e per la conoscenza interiore», ma, aggiunge Schopenhauer, «come la visibilità degli oggetti ha il suo valore e significato solo per il fatto di proclamarne la tangibilità, così tutto il valore della conoscenza astratta è riposto sempre nella sua relazione con quella intuitiva»[120]. Inoltre, la correlazione occhio-ragione

---

[118] Ivi, pp. 54-55 (65). L'immediatezza dell'attività dell'intelletto è tale che difficilmente se ne è consapevoli, tuttavia, può essere colta con un paragone: «La summenzionata immediatezza e inconsapevolezza con cui noi, nell'intuizione, *passiamo dalla sensazione alla sua causa*, si può illustrare con un analogo procedimento che ha luogo per le rappresentazioni astratte, ossia per il pensiero. Nel leggere e nell'ascoltare cioè noi percepiamo solo parole, ma passiamo tanto immediatamente da queste ai concetti da loro designati, che è come se percepissimo *immediatamente i concetti*, giacché non ci accorgiamo affatto di passare a questi. [...] Si può osservare che nondimeno un tale passaggio ha luogo ogni volta, quando per una volta non si verifica, ossia quando noi, per distrazione, leggiamo senza fare attenzione e poi ci accorgiamo che abbiamo capito bensì tutte le parole, ma non il concetto». W II, p. 27 (1059).

[119] Gr, p. 55 (65).

[120] W I, p. 100 (197). Inoltre, la rilevanza del vedere in relazione alla ragione si comprende ulteriormente se si confrontano gli animali dotati di vista con gli animali che non la possiedono: «L'influenza di questi ultimi [i concetti] su tutta la nostra esistenza è così importante da porci, rispetto agli animali, in certo modo nel rapporto in cui stanno gli animali dotati di vista rispetto a quelli che ne sono sforniti (certe larve, i vermi e gli zoofiti): questi conoscono col tatto soltanto gli oggetti che nello spazio sono loro presenti immediatamente e che toccano; quelli forniti di vista invece conoscono una vasta cerchia di cose vicine e lontane. Così anche, l'assenza della ragione limita poi gli animali alle rappresentazioni intuitive ad essi immediatamente presenti nel tempo, cioè agli oggetti reali; noi invece, in virtù della conoscenza *in abstracto*, abbracciamo, oltre allo stretto presente reale, anche tuto il passato e il futuro, insieme al vasto

concerne soltanto la distanza, spaziale e temporale, ma non il tipo di relazione con il reale – benché, certamente, in senso metaforico lo sguardo contempli l'intangibile, un concetto, un'astrazione, similmente alla ragione. Tuttavia, *stricto sensu*, il vedere è per Schopenhauer riconducibile all'intuire, dunque alla conoscenza concreta e immediata, e non al pensare, dunque alla conoscenza astratta e mediata (e viceversa, l'intuire ha i tratti della visione). Difatti, nei *Supplementi*, Schopenhauer definisce la vista come «il senso dell'*intelletto* che intuisce, l'udito il senso della *ragione* che pensa e intende»[121]; l'odorato è invece concepito come il senso della memoria, «perché più immediatamente di qualsiasi altra cosa ci richiama alla mente, anche dal passato più remoto, l'impressione specifica di un avvenimento o di un ambiente»[122].

La vista è il senso del rischiaramento, inscindibile dall'elemento della luce. «Il primo occhio che si aprì, [...] sia pure appartenuto a un insetto», è il primo occhio che conosce, che pone l'oggetto in relazione al soggetto, che illumina il mondo come rappresentazione, e il «chiaro occhio» sul mondo è quel vedere capace di cogliere l'essenza, è lo sguardo del genio.

Tutto ciò che diventa visibile a se stesso, ed è cosciente di sé e del circostante, è rischiarato dalla luce, quanto è invisibile a se stesso, e non vede l'altro, è l'opposto del luminoso. È l'oscuro. Come l'agitarsi dell'impulso vitale sotteso in ogni dove, che non ha occhi, non vede e non *si* vede.

La «luce immediata» del sole è metafora della conoscenza intuitiva, la «luce riflessa» della luna è immagine della conoscenza astratta, che riflette quella intuitiva e solare, la luce «nuova» è il ritornare su una questione, dopo averne preso le distanze, irradiandola con uno sguardo nuovo.

Le diverse tonalità della luce sono metafora dei gradi della conoscenza e coscienza: la natura inorganica è priva di coscienza, e la volontà che ivi si esprime è infatti un impulso «oscuro», «cieco», «cupo», nelle *plantae* la coscienza traluce come barlume, negli animali è luce nitida, e nell'uomo che riflette sul mondo è massimamente rischiarante, è una «camera obscura in cui si rivela il macrocosmo».

Ma ritorniamo agli organi di senso.

---

campo della possibilità: il nostro sguardo domina la vita liberamente da tutte le parti, molto al di là del presente e della realtà». Ivi, p. 100 (195).

[121] W II, p. 32 (1069).

[122] Ivi, p. 36 (1075).

Diversamente dalla vista che non necessita del contatto, il tatto non può prescinderne, e diversamente dall'occhio che raggiunge l'orizzonte, la mano può sfiorare solo le cose prossime, fornendo tuttavia dati minuziosi e precisi per rappresentare le forme:

> Invece il tatto è legato al contatto di cui non può fare a meno; però fornisce dei dati così infallibili e multiformi, che esso è indubbiamente il più sicuro dei sensi. In ultima analisi le percezioni della vista si riferiscono sempre al tatto; anzi, la vista può essere considerata come un tatto incompleto, ma che si protende lontano, servendosi dei raggi luminosi, come di lunghi tentacoli, ma appunto per esser interamente limitata alle proprietà trasmesse dalla luce, e per esser quindi unilaterale, essa è soggetta a molte illusioni; mentre il tatto fornisce direttamente i dati che ci permettono di riconoscere la grandezza, la mollezza, l'umidità, la levigatezza, la temperatura etc., ed in ciò viene in parte aiutato dalla conformazione e dalla mobilità delle dita, la cui posizione nel toccare procura all'intelletto i dati per la costruzione dei corpi nello spazio; ed in parte dalla forza dei muscoli, che gli permette di riconoscere il peso, la solidità, la resistenza, la fragilità del corpo; tutto ciò con una possibilità d'errore ch'è minima[123].

Il tatto è il senso della presenza, la vista il senso dell'assenza.

Nella loro differenza, vista e tatto «si sostengono l'un l'altro». Entrambi concorrono alla formazione delle relazioni spaziali, ma non contengono intuizione alcuna. L'intuizione è opera dell'intelletto. Schopenhauer spiega ciò estesamente sia nella *Quadruplice radice*, con riferimento al vedere e al toccare, sia nel trattato *Sulla vista e i colori*, in generale e in relazione al vedere.

2.5.1 *Impressione e rappresentazione*

Attraverso la forma a priori della causalità, l'intelletto considera la sensazione corporea come un effetto provocato da una causa, a cui collegarlo; attraverso la forma del senso esterno, lo spazio, l'intelletto trasferisce la causa fuori dall'organismo – quel *fuori* ignoto al sentire; mediante la forma del senso interno, il tempo, l'intelletto concepisce la possibilità del mutamento. Pertanto, «è lo stesso intelletto che deve prima creare il mondo oggettivo; e non è già in alcun modo che il mondo tutto pronto, fin da principio, non abbia che da entrare nella testa attraverso i sensi e le porte dei loro organi»[124]. In altri termini,

[123] Gr, p. 55 (65-66).
[124] Ivi, p. 53 (63).

«[...] la pura intuizione a priori deve fornire la base [*die Grundlage*] dell'intuizione empirica»[125].

L'intelletto dunque, attraverso le sue forme a priori, elabora «immediatamente» la materia prima fornita dai sensi nell'intuizione oggettiva «di un mondo di corpi regolati da leggi»[126]. Per questo, scrive Schopenhauer, «la nostra intuizione quotidiana empirica è un'intuizione intellettuale [*eine intellektuale*] e ad essa conviene questo predicato»[127].

In questo processo, l'intelletto si serve di tutti i dati, «anche i più minuziosi», apportati dalla sensazione; giacché se è vero che l'intuire è essenzialmente opera dell'intelletto, è altrettanto vero che le sole forme dell'intelletto non bastano alla realizzazione dell'intuizione: le forme senza sensazioni sono «vuote». Solo dall'unione delle forme con le sensazioni scaturisce l'intuizione. «Solo per mezzo di essa, cioè nell'intelletto e per l'intelletto, si presenta il mondo dei corpi oggettivo e reale che riempie lo spazio nelle tre dimensioni, il quale poi muta nel tempo, secondo la stessa legge di causalità, e si muove nello spazio»[128].

Quest'attività dell'intelletto è «intuitiva e del tutto immediata», non è dunque mediata dai concetti e dalle parole, non è discorsiva o riflessiva. Non è, in altri termini, un'attività della ragione[129].

---

[125] *Ibidem*.

[126] L'immediatezza dell'attività dell'intelletto è tale, che difficilmente se ne è consapevoli, tuttavia può essere compresa con un paragone: «La summenzionata immediatezza e inconsapevolezza con cui noi, nell'intuizione, *passiamo dalla sensazione alla sua causa*, si può illustrare con un analogo procedimento che ha luogo per le rappresentazioni astratte, ossia per il pensiero. Nel leggere e nell'ascoltare cioè noi percepiamo solo parole, ma passiamo tanto immediatamente da queste ai concetti da loro designati, che è come se percepissimo *immediatamente i concetti*, giacché non ci accorgiamo affatto di passare a questi. [...] Si può osservare che nondimeno un tale passaggio ha luogo ogni volta, quando per una volta non si verifica, ossia quando noi, per distrazione, leggiamo senza fare attenzione e poi ci accorgiamo che abbiamo capito bensì tutte le parole, ma non il concetto». W II, p. 27 (1059).

[127] Gr, p. 53 (64).

[128] *Ibidem*, (63).

[129] Per una brevissima storia dei concetti di intelletto e ragione, rispetto ai quali Schopenhauer attribuisce al primo il carattere dell'intuitività e alla seconda quello della discorsività, in una certa misura subordinando la *Vernunft* al *Verstand*, giacché l'intelletto realmente conosce, mentre la ragione soltanto organizza la conoscenza, si veda F. Volpi, *La distinzione di ragione e intelletto in Schopenhauer e il suo rilievo nella storia dei due concetti*, in A. Marini (a cura di), *Schopenhauer ieri e oggi. Atti del convegno internazionale Palazzo Feltrinelli* – Gargnano del Garda 22-25 settembre 1986, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 277-294. Nel tratteggiare, seppur «cursoriamente», le differenti interpretazioni di *νοῦς* e *διάνοια*, *intellectus* e *ratio*, *Verstand* e *Vernunft*, in alcuni momenti del pensiero filosofico, Volpi sottolinea che l'interpretazione schopenhaueriana si ricollega alla tradizione classica dei due concetti, di matrice greca, per cui l'intelletto è la facoltà eminentemente conoscitiva, a differenza della ragione, facoltà che sistema, collega e separa. Diversamente, evidenzia ancora Volpi, ma Schopenhauer è comunque molto esplicito in merito, il filosofo tedesco non condivide l'interpretazione idealistica di *Verstand* e *Vernunft*, giacché ritiene che in quella visione sia operato un capovolgimento: quanto appartiene all'intelletto viene attribuito alla ragione, e viceversa. *Cfr*. ivi, pp. 282-292.

Schopenhauer illustra con molteplici esempi l'attività dell'intelletto in relazione al tatto e alla vista, che, benché non realizzino propriamente l'intuizione, comunque le forniscono dati importanti, soprattutto legati alle relazioni spaziali[130].

Se si preme la mano su una tavola, si ricevono senz'altro delle informazioni, ma non «la rappresentazione della solida consistenza delle parti della massa»; se si tocca una superficie cubica, per quanto gli spigoli possano premere maggiormente sulla mano, apportando così qualche dato ulteriore, non si desume tuttavia la figura di un cubo: «Se egli [l'intelletto] non avesse già la rappresentazione di una causa e di uno spazio e anche delle sue leggi, giammai l'immagine di un cubo potrebbe prodursi da quelle successive sensazioni che prova la sua mano»[131]. Se si lascia muovere una corda lungo la mano, la sensazione percepisce sì diverse informazioni, ma per Schopenhauer esse sono ben lungi dal poter configurare il movimento:

> Mai potrebbe sorgere in lui da quella semplice sensazione della sua mano la rappresentazione del movimento, cioè il cambiamento di posto nello spazio, per mezzo del tempo: poiché qualcosa di simile non è contenuto nella sensazione, né questa da sé sola può mai produrlo. È invece il suo intelletto che deve portare in sé stesso, prima di qualsiasi esperienza, l'intuizione dello spazio, del tempo e della conseguente possibilità del movimento non meno che la rappresentazione della causalità per poter poi passare dalla semplice sensazione empirica ad una causa di essa e di costruirsela come un corpo che si muove e che possiede una determinata forma[132].

---

[130] *Cfr*. Gr, p. 55 ss. (66 ss.).

[131] Ivi, p. 56 (67).

[132] Continua e compendia così Schopenhauer: «Poiché quanto è grande davvero la distanza fra la semplice sensazione nella mano e fra le rappresentazioni della causalità, della materialità e del movimento che per mezzo del tempo si effettua nello spazio! La sensazione nella mano, anche con diversi contatti ed in posizioni varie, è una cosa assolutamente troppo uniforme e troppo povera di dati, perché sia possibile di costruire da essa la rappresentazione dello spazio con le sue tre dimensioni e della reciproca influenza dei corpi e insieme delle proprietà dell'estensione, dell'impenetrabilità, della coesione, della figura, della durezza, della mollezza, in breve, le fondamenta del mondo oggettivo; tutto ciò è possibile solo a condizione che lo spazio come forma del cambiamento e la legge di causalità [...] esistano già preformati nell'intelletto stesso». Ivi, pp. 56-57 (67-68).
Rispetto alla concezione schopenhaueriana dell'intuizione, nei suoi *Commenti a Schopenhauer*, Piana evidenzia che l'*Anschauung* non solo si diversifica dalla sensazione, ma si differenzia anche dalla ragione, costituendosi come un'attività propria dell'intelletto – e del resto, per Schopenhauer intellettuale è l'unico «*Prädikat*» dell'intuizione: «Ci troviamo di fronte ad un'impostazione di cui è ancora nettamente avvertibile l'origine kantiana e che tuttavia si mostra particolarmente distante da Kant nel suo spirito ed anche nella problematica che da essa viene aperta. La distanza può essere messa soprattutto in rilievo facendo notare che nel contesto del problema così come è posto da Schopenhauer possiamo parlare dell'intellettualità dell'intuizione; ma possiamo anche sottolineare che l'attività intellettuale non è affatto un'attività razionale, cioè un'attività che procede per concetti e dunque attraverso argomentazioni. Infatti l'espressione ragione ritorna ad avere in Schopenhauer quel significato che aveva sempre avuto nelle filosofie prekantiane, rimandando alla produzione dei concetti ed alla loro connessione argomentativa. L'attività razionale è allora un'attività argomentativa, è un pensiero mediato: invece, dice letteralmente Schopenhauer: "l'intelletto, facoltà essenzialmente distinta dalla ragione... conserva in sé, anche nell'uomo un carattere non– razionale (Unvernunftig)" (M., § 6). Alcune traduzioni italiane rendono quest'ultimo termine con "irrazionale" – ma "irrazionale" indica una sorta di opposizione attiva alla ragione, mentre qui

Quanto riguarda la sensazione del tatto e l'intuizione dell'oggetto toccato, concerne anche la sensazione del vedere e l'intuizione dell'oggetto visto: la sensazione del vedere consiste nel percepire un'«impressione», del chiaro, dello scuro, dei colori in senso proprio, dalle innumerevoli gradazioni, ma niente al di là dell'impressione, soggettiva, che non si pone al di fuori dell'organismo e che non pone al di fuori di esso rappresentazione alcuna.

- Qualsiasi sensazione può dirsi un'impressione, un essere impressi da, e questo carattere sottintende la necessità che la causa determinante l'impressione sia presente. Non vi è sensazione se quanto impressiona è assente. Questo tratto costituisce uno degli elementi che differenzia la sensazione dal concetto, giacché questo è indipendente e non condizionato dalla presenza: «L'impressione esterna sui sensi, insieme allo stato d'animo che essa soltanto e di per sé provoca in noi, svanisce con lo svanire della presenza delle cose. [...] L'immagine di quell'impressione che la fantasia conserva è già subito più debole dell'impressione stessa, si indebolisce ogni giorno di più e si cancella completamente col tempo. Non soggetta allo svanire istantaneo dell'impressione, né a quello graduale della sua immagine, quindi libera dal potere del tempo, è una cosa sola: *il concetto*»[133]. -

La sensazione del vedere è «un'affezione [*Affektion*] multiforme della retina, in tutto simile all'aspetto di una tavolozza con variopinte macchie di colore». Se non vi fosse l'intelletto, il *vedere* non sarebbe altro che il percepire macchie e affezioni, «che non avrebbero in sé nulla di somigliante alla figura, alla posizione, alla vicinanza e alla lontananza delle cose»[134]. Schopenhauer chiarisce ciò con un esempio, riportato sia nella *Quadruplice* che nel trattato *Sulla vista e i colori*: se un uomo che contempla un panorama fosse d'un tratto privato dell'intelletto, egli percepirebbe soltanto una «variopinta impressione» sulla retina e nulla delle figure componenti il panorama[135].

---

si allude semplicemente ad un'attività che si svolge interamente al di fuori del campo di azione del pensiero mediato. Prestando attenzione al lato epistemologico della questione, l'idea della non-razionalità dell'attività intellettuale si traduce fondamentalmente nell'idea di una capacità di cogliere direttamente, ovvero senza mediazione riflessiva, un nesso causale e più in generale un nesso relazionale». G. Piana, *Commenti a Schopenhauer II. Intuizione, intelletto, ragione* (testo tratto dalle lezioni del corso di Filosofia Teoretica sul tema "Epistemologia e metafisica della natura in Schopenhauer" tenuto all'Università degli Studi di Milano nel 1990, disponibile presso l'Archivio Piana), p. 43.

[133] W II, p. 67 (1133).

[134] Gr, p. 58 (69).

[135] *Cfr. Ibidem*; F, p. 9 (25).

La retina, essendo una superficie, non riceve semplicemente le impressioni, ma rende possibile il loro «coesistere, l'una accanto all'altra». Inoltre, avverte la direzione nella quale è colpita dalla luce, poiché il raggio luminoso giunge nello spessore della retina; nondimeno, la visione non consiste nella mera ricezione della retina: «l'impressione basta da sola a indicare la direzione della sua causa; indica cioè direttamente il luogo dell'oggetto che manda o riflette la luce. Tuttavia il passaggio a questo oggetto, come ad una causa, già presuppone la conoscenza della relazione causale, come pure delle leggi dello spazio: queste due nozioni sono per l'appunto il patrimonio dell'intelletto, che anche qui da una semplice sensazione deve creare l'intuizione»[136].

Se la visione si limitasse alla sensazione del vedere, consisterebbe nel percepire mere impressioni, nel vedere in modo rovesciato e doppio. Invece, attraverso l'intelletto, la visione assume contorni precisi, è unica e non capovolta. La sensazione riceve l'oggetto rovesciato, inoltre percepisce l'oggetto come se fosse interno all'occhio; l'intelletto raddrizza tale impressione e la pone al di fuori. Mediante la causalità, l'intelletto collega l'effetto alla causa, «riceve dalla sensazione il dato della direzione, con la quale è giunto il raggio luminoso e ripercorre in senso inverso ambedue le linee fino alla causa: perciò l'incrocio si produce questa volta alla rovescia e grazie a ciò, la causa si presenta raddrizzata al di fuori come oggetto nello spazio, […]»[137].

La seconda operazione dell'intelletto consiste nel trasformare in un'unica percezione quanto è stato sentito come doppio. Ogni occhio «riceve isolatamente ed anzi in una direzione un po'diversa» l'impressione dell'oggetto, ma l'intervento dell'intelletto unifica tale ricezione, in una percezione unitaria. L'intelletto riconosce che l'impressione, benché doppia, è riconducibile a «*un solo* punto esterno», a «*una sola causa*», «perciò questa causa si presenta come un oggetto, e come un oggetto solo»[138]. L'impressione

[136] Gr, p. 58 (69-70).
[137] Ivi, p. 59 (70).
[138] Ivi, p. 60 (72). Schopenhauer spiega il processo secondo cui la sensazione doppia diventa intuizione unica in questi termini: «I nostri occhi sono paralleli solo quando noi guardiamo lontano, cioè al di là di 200 piedi: in caso diverso, noi li dirigiamo entrambi sull'oggetto che consideriamo, per cui essi convergono e le due linee, che vanno da ciascun occhio fino al punto dell'oggetto che viene fissato, formano un *angolo*, che è chiamato angolo *ottico*; mentre le linee stesse si chiamano *assi ottici*. Queste linee, se l'oggetto si trova davanti a noi, giungono sul centro di ogni retina, cioè in due punti esattamente corrispondenti di ciascun occhio. L'intelletto, come quello che in ogni cosa cerca solo *la causa*, riconosce subito, che l'impressione, sebbene doppia, parte tuttavia da *un solo* punto esterno e ha dunque *una sola causa*: perciò questa causa si presenta come un oggetto, e come un oggetto solo». Ivi, p. 60 (71-72). - Anche rispetto all'udito Schopenhauer spiega che ciò che è sentito come doppio, è intuito come uno. -

doppia si compone in realtà di un numero ben maggiore di impressioni, se si considerano i numerosi movimenti degli occhi, nell'osservare un oggetto:

> Quando noi esaminiamo (perlustrare) un oggetto, noi facciamo scivolare lo sguardo qua e là, all'in su ed all'in giù, per mettere in contatto ogni punto di esso successivamente col centro della retina, […] dunque tastiamo l'oggetto cogli occhi. Indi è chiaro che il semplice vedere con due occhi in fondo è uguale al tastare di un corpo con dieci dita, di cui ognuno riceve un'altra impressione ed anche in un'altra direzione, però l'intelletto riconosce tutte queste impressioni come provenienti da un solo corpo, di cui la forma e la grandezza esso apprende e costruisce dopo nello spazio[139].

La terza attività intellettuale consiste nell'apportare la dimensione stereometrica, estranea alla sensazione del vedere, che possiede soltanto la dimensione planimetrica. La prospettiva è emblema del vedere nella dimensione planimetrica. Un quadro è iconico rispetto alla visione poiché racchiude la prospettiva, i luoghi chiari e scuri, e le macchie di colore: il pittore è in grado di «ritenere con riflessione» i dati che precedono la realizzazione del quadro, dunque i dati della sensazione del vedere, prima dell'attività intellettuale; tutti gli altri uomini non sono in grado di conservare tali dati, passando immediatamente dall'effetto alla causa.

La quarta operazione dell'intelletto risiede nel riconoscere la distanza tra noi e gli oggetti. Tale distanza risulta da definizioni causali, pertanto necessariamente mediate dall'intelletto, di cui la «più importante» è l'angolo visuale, che Schopenhauer definisce «assolutamente ambiguo», poiché è simile a una parola dal duplice significato, «solo dalla connessione ne risulta il senso»: «Perché, con lo stesso angolo visuale, un oggetto può essere piccolo e vicino, o grande e lontano. Solo quando già conosciamo per mezzo di un'altra via la sua grandezza, possiamo riconoscere la sua distanza dall'angolo visuale, come pure per contro la sua grandezza, se la distanza è già data in un altro modo»[140].

Da tali attività, quantunque non esaustive, si comprende che il passaggio dalla semplice sensazione all'intuizione è possibile grazie alla causalità, allo spazio e al tempo, costituenti l'intelletto, la sua parte formale, e la parte formale del conoscere, che si unisce a quella materiale, le sensazioni[141].

---

[139] Ivi, p. 61 (72-73).
[140] Ivi, p. 65 (78).
[141] Che la sensazione svolga un ruolo *minore* per l'intuizione, rispetto all'intelletto, è constatabile, per Schopenhauer, anche comparando la differenza tra la massa dei nervi sensoriali e la massa del cervello: «Ciò che dunque i meri *sensi* forniscono per l'intuizione, in cui consiste il mondo oggettivo, sta a ciò che ad essa fornisce la *funzione cerebrale* (spazio, tempo, causalità) come la massa dei nervi sensoriali sta alla

Proseguiamo dunque con l'indagine, dalle impressioni alle rappresentazioni, dal sentire all'intuire, intorno all'intelletto.

2.6 *Una «funzione cerebrale». L'intelletto*

L'intelletto [*der Intellekt*], e la sua oggettivazione, il cervello, scrive Schopenhauer in uno dei *Pensieri riguardanti l'intelletto in generale e sotto ogni rapporto*, «non è altro che una ricettività [*Empfänglichkeit*] molto intensificata degli oggetti esterni», tale che «tutto il mondo oggettivo, il mondo come rappresentazione, si presenta grazie ad essa [...]»[142], e l'impossibilità di (rap)presentare senza lo spazio, il tempo e la causalità, è dimostrativa della natura aprioristica di tali forme: «[...] non possiamo pensare senza di esso alcun esistere: esso è per noi il presupposto permanente di ogni esistenza [*die bleibende Voraussetzung aller Existenz*]. Proprio ciò dimostra che il tempo è una mera forma del nostro intelletto, cioè del nostro apparato conoscitivo, nella quale tutto deve rappresentarsi, come nello spazio: [...]. [...] io posso lasciare dietro di me quanti mondi voglio, eppure non posso uscire dallo spazio ma me lo porto dovunque; giacché esso inerisce al mio intelletto, [...]»[143].

Il tempo, presentato sulle orme kantiane quale forma del senso interno, ha come tratto distintivo la successione e con essa la possibilità del mutamento; lo spazio, descritto sempre sulle tracce del «meraviglioso Kant» quale forma del senso esterno, ha come prerogativa la posizione. Il tempo non è soltanto una forma a priori del nostro conoscere, ma ne è più propriamente «la base, ossia il basso fondamentale», infatti ogni conoscere è

massa del cervello, [...] detrazion fatta di quella parte di essa che viene inoltre adoperata per il *pensiero* vero e proprio, cioè per le rappresentazioni astratte, e che quindi manca agli animali. Giacché, se i nervi degli organi di senso conferiscono agli oggetti apparenti colore, suono, gusto, odore, temperatura ecc., il cervello conferisce loro estensione, forma, impenetrabilità, mobilità ecc., insomma tutto quello che è rappresentabile solo mediante tempo, spazio e causalità. Quanto piccola sia nell'intuizione la parte dei sensi rispetto a quella dell'intelletto, è testimoniato cioè anche dal paragone tra l'apparato nervoso destinato a ricevere le impressioni e quello destinato a elaborarle; poiché la massa dei nervi sensibili di tutti quanti gli organi di senso è piccolissima in confronto a quella del cervello, finanche negli animali, il cui cervello, non pensando essi in senso proprio, cioè astrattamente, serve solo a produrre l'intuizione e tuttavia, dove questa è completa, cioè nei mammiferi, ha una massa *notevole,* anche se se ne toglie il cervelletto, che ha la funzione di coordinare i movimenti». W II, pp. 23-24 (1055).

[142] P II, p. 50 (67).

[143] Ivi, p. 45 (60).

da esso «inseparabile». Il tempo è «la prima battuta del telaio che tesse l'intero universo quale ci si presenta, ed è il supporto di tutte le nostre concezioni intuitive»[144].

Analogamente, qualsiasi conoscere è inseparabile dallo spazio: è possibile «svuotarlo» di ogni cosa, ma non è possibile eliminare lo spazio stesso: «Soltanto *dello spazio medesimo* non possiamo in alcun modo liberarci: per quanto facciamo, dovunque ci poniamo, esso è qui e non ha mai fine; [...] Ciò dimostra con assoluta certezza che esso appartiene al nostro intelletto, ne è parte integrante, [...]»[145]. Se il tempo è la *prima battuta del telaio*, lo spazio è il «primo filo conduttore del tessuto su cui poi si riporta il variopinto mondo degli oggetti». Infatti, prosegue Schopenhauer, «lo spazio si presenta non appena dev'essere rappresentato un oggetto, e accompagna poi tutti i movimenti, le giravolte e i tentativi dell'intelletto intuitivo, come gli occhiali che ho sul naso accompagnano tutti i movimenti della mia persona, o come l'ombra accompagna il suo corpo»[146].

Lo spazio e il tempo sono le condizioni ineludibili del conoscere, congiuntamente, giacché il solo tempo o il solo spazio non renderebbero possibile il rappresentare. Se il tempo fosse l'unica forma, considerato il suo carattere di successione, «non vi sarebbe nessuna *coesistenza* e perciò niente di *stabile* e niente di *durevole*»; se vi fosse soltanto lo spazio, considerato il suo carattere di giustapposizione, «non vi sarebbe nessun mutamento perché il mutamento o trasformazione è la *successione* di stati e la *successione* è possibile solo nel tempo». La possibilità della coesistenza e del mutamento sorge solo dall'unione dell'uno e dell'altro, unione che soggettivamente opera l'intelletto e che oggettivamente, come si è visto nel primo capitolo, è racchiusa dalla materia[147]. L'unione dello spazio e del tempo rende possibile la causalità, e così la collocazione di una causa

---

[144] *Ibidem*.
[145] Ivi, p. 47 (pp. 62-63).
[146] *Ibidem*, (63).
[147] *Cfr*. Gr, pp. 29-30 (37) per un passo esplicativo in merito: «[...] le due forme delle rappresentazioni empiriche, sebbene abbiano in comune l'infinita divisibilità e l'infinita estensione, sono fondamentalmente distinte fra di loro, perché ciò che è la qualità essenziale di una, non ha nessun significato nell'altra, cioè la coesistenza non ha significato per il tempo, la successione non ha significato nello spazio. Nondimeno le rappresentazioni appartenenti al complesso regolare della realtà appariscono nelle due forme insieme ed una unione stretta delle due forme è anzi la condizione della realtà, la quale ne vien su, in un certo senso, come un prodotto dai suoi fattori. Ciò che crea questa unione è l'intelletto, il quale, per mezzo della funzione che gli è specifica, unisce quelle forme eterogenee della sensibilità cosicché dalla loro penetrazione reciproca, però solo per l'intelletto stesso, proviene la realtà empirica come una rappresentazione generale, la quale presenta un complesso tenuto insieme grazie alle forme del principio di ragion sufficiente, [...]; in questo complesso dunque esistono nel medesimo tempo innumerevoli oggetti: perché, nonostante il perpetuo fluire del tempo, la sostanza, cioè la materia, vi rimane costante, e perché gli stati del complesso mutano, nonostante l'immobilità rigida dello spazio: in una parola, dunque in questo complesso tutto il mondo oggettivo esiste per noi».

all'esterno dell'organismo, in uno spazio diverso dall'organismo, e la percezione del mutamento in un tempo.

L'intuizione immediata delle relazioni causali è per Schopenhauer l'«opera principale» dell'intelletto, siano esse cause in senso stretto, stimoli o motivi, in primo luogo tra il proprio corpo e gli altri corpi, in secondo luogo tra i corpi stessi. Inoltre, in base al tipo di causa che ricerca, l'intelletto dà vita a saperi differenti. Crea la meccanica, la fisica, la chimica, l'astronomia, se indaga le cause in senso stretto; istituisce la fisiologia delle piante e degli animali, se studia gli stimoli; dà origine alla morale, al diritto, alla storia, alla politica, alla poesia, etc., se indaga il motivo, la causa illuminata dal conoscere[148].

Ora, se dal punto di vista formale l'intelletto corrisponde alle sue forme a priori, dal punto di vista fisiologico, l'intelletto è una «funzione del cervello; funzione che questo ha imparato così poco dall'esperienza, come lo stomaco ha imparato a digerire o il fegato a segregare la bile»[149]. È una funzione necessaria alla vita, al pari di altre funzioni corporee, espressione di un bisogno, quello di conoscere per sopravvivere.

Più in generale, l'intero sistema nervoso si origina e si sviluppa a partire da molteplici bisogni funzionali al vivente, tra cui la necessità di coordinare le funzioni interne dell'organismo, la necessità di orientare il movimento verso l'esterno, la necessità di conoscere l'esterno - ma di tutto questo si dirà in un momento successivo, in cui l'intelletto sarà indagato in relazione alla volontà. Si consideri dunque la trattazione dell'intelletto di questo paragrafo come unilaterale, relata al *Leib als Vorstellung*, da congiungere con l'altro lato del mondo e del corpo, il *Wille*, per comprendere che cosa sia l'intelletto nella sua complessità di significati (*cfr*. infra, *Luce e strumento. Il sistema nervoso*).

La definizione dell'intelletto quale «*Gehirnfunktion*» è foriera di un'interpretazione della conoscenza che ripone nel corporeo l'origine e la possibilità della conoscenza, motivo per cui il corpo può definirsi punto di partenza della conoscenza in un'accezione forte, non riducibile soltanto alla valenza propria attribuita da Schopenhauer, per cui esso

[148] Nella sua «applicazione pratica», l'intelletto è definito intelligenza, ma, se tende a ingannare gli altri, precisa Schopenhauer, è detto «astuzia» o «scaltrezza». Viceversa, «si chiama semplicemente intelletto, solo nell'uso teoretico, poi, nei suoi gradi superiori, acutezza, avvedutezza, sagacità, penetrazione; invece la mancanza d'intelletto – stupidità, ottusità, goffaggine etc.». Gr, p. 78 (93). Nel § 6 de *Il mondo*, Schopenhauer ritorna sulle sfumature di tale capacità intellettuale, precisando che l'acutezza nell'afferrare complesse catene causali in relazione al conoscere si definisce «acume» e «sagacia»; se invece è legata alla vita pratica si definisce «avvedutezza».

[149] Gr, p. 57 (68).

è *Ausgangspunkt der Erkenntniß* in virtù delle sensazioni da cui si diparte ogni intuizione possibile. Del resto, il ricondurre la conoscenza a una funzione corporea, dalla *Quadruplice* sino ai *Parerga*, e dunque l'individuare un legame inscindibile tra il corpo e la conoscenza, ci fa ipotizzare che non sia improprio intendere l'espressione «punto di partenza della conoscenza», o «oggetto immediato», anche in un'accezione più vasta rispetto al suo significato proprio.

Con la presenza del cervello, e delle sue forme, sorge anche la coscienza, rispetto alla quale, scrive Schopenhauer nei *Supplementi*, «[...] a ognuno la propria esperienza dimostra a sazietà la dipendenza costante e assoluta della coscienza conoscente dal cervello, e non si può credere a una digestione senza stomaco più facilmente che a una coscienza conoscente senza cervello»[150]. Ecco ribadita la natura fisiologica della conoscenza attraverso un parallelismo con un'altra funzione organica, la digestione: il cervello sta allo stomaco come la conoscenza alla digestione. E tuttavia, l'analogia non si arresta lungo un piano unicamente fisico, ma sottintende anche il metafisico: il cervello sta allo stomaco come la volontà di conoscere alla volontà di nutrirsi, ambedue espressione di quell'unica volontà di vita soggiacente in ciascun corpo. La citazione appena riportata è peraltro immediatamente seguita da una precisazione significativa - su cui ci si soffermerà nel paragrafo *Cuore e testa*: «[...] Giacché l'intelletto [*Intellekt*] è altrettanto caduco del cervello, di cui è il prodotto o piuttosto l'attività. Ma il cervello è a sua volta, come l'intero organismo, prodotto o fenomeno, insomma ciò che è secondario, della volontà, la quale è essa sola imperitura»[151]. Oltre ad essere perituro, l'intelletto si stanca, necessita di riposo, si indebolisce nel tempo, a riprova della sua natura fisica: l'intelletto «[...] col cervello invecchia, cioè come tutte le funzioni fisiologiche perde, negli anni più tardi, la sua energia, per la qual cosa allora tutte le sue imperfezioni crescono di molto»[152].

Naturalmente, anche spazio, tempo e causalità sono «funzioni cerebrali [*Gehirnfunktionen*]», sono le «modalità in cui si compie nel cervello il processo dell'appercezione oggettiva»[153]. L'inscindibilità delle forme dall'organo cerebrale è tale che, se da un lato senza le forme non è possibile conoscenza alcuna, dall'altro, nel

[150] W II, p. 223 (1381).
[151] Ivi, p. 224 (1381).
[152] W II, p. 155 (1279).
[153] Ivi, p. 38 (1079).

contempo, senza la condizione fisiologica delle forme, il cervello, mancherebbero le forme stesse e sparirebbero con esse il tempo e lo spazio: «[...] se viene a mancare il cervello, cade anche il tempo con tutta l'ontologia degli esseri che sul tempo è fondata»; lo stesso vale per lo spazio, che anche «appartiene alla macchina rappresentativa posta dentro la mia scatola cranica»[154].

2.6.1 *Critica dell'intelletto impuro*

Senza l'elemento cerebrale, non soltanto sparirebbero lo spazio e il tempo, ma l'intera esistenza del mondo, in quanto «fenomeno cerebrale», svanirebbe con «la morte del cervello»[155]: è questa una considerazione che, nell'evidenziare il nesso tra l'elemento cerebrale e l'elemento rappresentativo-conoscitivo, contiene implicito il problema della mediazione: nella misura in cui la rappresentazione è portata e mediata dal cervello (oltre che dagli organi sensoriali e dalla struttura corporea tutta), tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto si interpone l'«immagine» della cosa conosciuta, quale risultato di un complicato processo fisiologico, e non la cosa stessa.

«*Die Welt ist meine Vorstellung*» è l'*incipit* de *Il mondo,* che racchiude la problematicità della questione. Nel concetto di «mia rappresentazione» è già annunciato, seppur ancora implicitamente, che la conoscenza è rappresentazione, non solo nella misura in cui è uno scindersi tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, ma anche, soprattutto, nella misura in cui è un processo rappresentativo, scaturente e mediato dagli organi di senso e dall'attività del cervello; e del resto, scrive Schopenhauer qualche

[154] P II, p. 45 (60). La natura fisiologica della conoscenza, e dunque l'imprescindibilità dell'elemento organico, affinché la conoscenza possa sussistere, è messa in luce da Cassirer: «Come senza l'occhio non vi è alcun mondo dei colori, così senza il cervello non vi è alcun mondo dei corpi nello spazio, dei cambiamenti e delle dipendenze causali nel tempo. Infatti l'intelletto, il cui originario patrimonio *a priori* è formato da tutte queste forme e relazioni, è del tutto condizionato fisicamente: è la funzione di un organo materiale, quindi condizionato da questo e impossibile senza di esso, come lo è l'afferrare senza la mano. Solo in colui che ha davvero fatto proprio questo pensiero si è destata la riflessione filosofica. Egli ha colto non solo la verità universale della correlazione necessaria di soggetto e oggetto, ma anche la sua determinata interpretazione fisico-concreta». E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, p. 522, in G. Brianese, *La parola dell'enigma e il demone dell'uomo: la cognizione del dolore secondo Schopenhauer*, in A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, p. XXXVI.

[155] P II, p. 48 (64).

riga dopo, «egli [l'uomo] non conosce né il sole né la terra, ma sempre e solo un occhio che vede un sole e una mano che sente una terra; [...]»[156].

Non conosciamo le cose stesse, ma mediazioni tra le cose, immagini, rappresentazioni, che scaturiscono da un processo organico:

> Che cos'è la conoscenza? Essa è innanzi tutto ed essenzialmente rappresentazione. Che cos'è la rappresentazione? Un complicatissimo processo fisiologico nel cervello di un animale, il cui risultato è la coscienza di un'immagine nel cervello stesso. È evidente che il rapporto di una tale immagine con qualcosa di completamente diverso dall'animale, nel cui cervello sussiste, può essere solo un rapporto molto mediato. È questo forse il modo più semplice e comprensibile di svelare il profondo abisso che separa il mondo ideale da quello reale. Questo abisso cioè è una delle cose di cui, come del movimento della terra, non ci si accorge immediatamente; perciò gli antichi non lo avevano notato, come appunto neanche quest'ultimo. […] In verità a noi sono date immediatamente un'esistenza soggettiva e una oggettiva, un essere per sé e un essere per gli altri, una coscienza di noi stessi e una coscienza della altre cose, ed entrambe sono date in maniera così radicalmente diversa, che nessun'altra diversità è pari a questa. Di sé ognuno sa immediatamente, di ogni altra cosa solo mediatissimamente. Questo è il fatto e questo il problema[157].

Il radicarsi della conoscenza nella corporeità implica inoltre che il corpo è non solo condizione della conoscenza, ma è anche condizionamento: il corpo è portatore di una determinata relazione conoscitiva, e non di un'altra, a partire dalla sua costituzione organica, e conseguentemente dal suo modo di sentire, da cui l'intuire e il pensare. L'occhio dell'insetto, per riprendere la citazione di apertura, è sì portatore del mondo come rappresentazione, ma in un modo differente dall'occhio umano, dal corpo umano, che costituisce un diverso oggetto immediato a partire da cui si forma l'intuizione.

Il corpo è condizionamento della conoscenza anche in un'accezione più ristretta, legata all'influenza della volontà, nell'accezione di sentimento, emozione, passione, che nel corpo si oggettiva e di cui l'intelletto è strumento e prodotto. Secondo Schopenhauer, quanto più il conoscere si libera dal volere, tanto più è puro, vero, «oggettivo»; quanto più il conoscere è condizionato dal volere, tanto più è *impuro*, fallibile, «soggettivo». Questo anche, in una certa misura, l'elemento del *peccato* che si è visto trasparire in alcune annotazioni giovanili, elemento che talvolta si attenua, trasformandosi nei termini di una maggiore e minore purezza, legata alla presenza e all'interferenza della volontà o alla sua *assenza*; questo anche, l'elemento della luce, della maggiore o minore luminosità della conoscenza in base alla presenza o all'assenza di elementi volitivi perturbatori.

---

[156] W I, p. 3 (41).
[157] W II, p. 214 (1367).

Emblematico circa la purezza e la luminosità del conoscere è un pensiero dei *Parerga*, dei *Pensieri riguardanti l'intelletto in generale e sotto ogni rapporto*, che utilizza la metafora della luce per tratteggiare il rapporto volontà-conoscenza:

> L'intelletto è per il mondo interiore della coscienza quel che è la luce per il mondo esteriore dei corpi. Infatti l'intelletto sta alla volontà, dunque anche all'organismo, che non è altro che la volontà intuita oggettivamente, all'incirca come la luce sta al corpo infiammabile e all'ossigeno, dalla cui unione essa erompe. E, come la luce è tanto più pura quanto meno si mescola al fumo del corpo in combustione, così anche l'intelletto è tanto più puro quanto più perfettamente è separato dalla volontà dalla quale è scaturito. Con metafora più ardita, si potrebbe addirittura dire: la vita è, notoriamente, un processo di combustione: la luce che se ne sviluppa è l'intelletto[158].

La volontà influisce sul conoscere in diversi modi e tonalità, presentandosi come interesse personale, come passione, come affetto, emozione, influenzando così la conoscenza e rendendola più soggettiva che oggettiva. Ad esempio, in una situazione di interessamento, l'interesse può falsificare la conoscenza, conferendo tonalità di speranza e timore che alterano l'oggetto conosciuto; l'equità di un giudizio è improbabile se è presente un elemento affettivo; la distinzione tra quanto appartiene alla volontà e quanto alla sfera del conoscere è difficile nelle situazioni in cui si è emotivamente coinvolti, e numerosi altri sono i casi riportati dal filosofo, che sottolineano la difficoltà o impossibilità che una conoscenza sia assolutamente pura, non mescolata a condizionamenti volitivi o organici[159].

Tale impossibilità si radica in ultima istanza nel rapporto originario tra il *Wille* e il cervello, e dunque l'intelletto, giacché esso è opera e prodotto della volontà, che lì si oggettiva come volontà di conoscere per vivere. Pertanto, in una qualche misura, l'intelletto è *impuro* sin dalla sua nascita, intessuto di *Wille zum Leben* sin dal suo originarsi, e dunque la sua tessitura non potrà mai essere del tutto priva di trame volenti. «Un intelletto assolutamente oggettivo, quindi perfettamente puro, è altrettanto impossibile quanto un suono assolutamente puro», scrive Schopenhauer, «quest'ultimo, perché l'aria non può vibrare da se stessa bensì deve ricevere un qualche impulso; il primo, perché un intelletto non può sussistere di per sé ma presentarsi soltanto come

[158] P II, p. 48 (64-65).
[159] *Cfr*. ivi, pp. 68-69 (91-92).

strumento di una volontà, o (per parlare in modo concreto), un cervello è possibile solo come parte di un organismo»[160].

«Sarebbe una cosa magnifica», scrive Schopenhauer, «se il nostro intelletto sussistesse *di per sé*, dunque fosse intelligenza originaria e pura e non una facoltà puramente secondaria, la quale è radicata necessariamente su di una volontà, ma, a causa di questa base, deve subire la contaminazione di quasi tutte le sue conoscenze e i suoi giudizi. Se infatti non fosse così, l'intelletto potrebbe essere un puro organo della conoscenza e della verità»[161].

L'intelletto non è un *puro organo* anche perché è un organo interrelato agli altri, componente di quel tutto unitario che è il corpo, le cui parti si sostengono e influenzano vicendevolmente. Dunque il suo funzionamento non è slegato e indipendente dagli altri funzionamenti corporei. Anzi, li influenza e ne è a sua volta influenzato. L'intelletto non è un *puro organo del conoscere* anche perché le sue stesse forme condizionano la conoscenza, la mediano, le conferiscono relatività e idealità.

Solo la conoscenza disinteressata, slegata dalla volontà individuale ma rivolta alla sola comprensione delle cose, è in grado di costituire una conoscenza più autentica, più pura, oggettiva. Nel momento in cui l'intelletto abbandona la sua «naturale destinazione», dunque il «servizio della volontà», e si rivolge all'apprensione delle cose in modo *oggettivo*, possono originarsi l'arte, la poesia, la filosofia, le scienze, «prodotte da un organo originariamente non destinato ad esse»[162]. La conoscenza massimamente

[160] Ivi, p. 68 (90) per l'analogia tra uno strumento e la conoscenza nella sua interezza: «Non può esservi strumento musicale che non mescoli al suono puro, il quale consiste solo delle vibrazioni dell'aria, anche un'aggiunta estranea, a causa delle vibrazioni del materiale di cui è fatto, vibrazioni che per il loro impulso causano quelle dell'aria e producono un minimo suono accessorio, di modo che, appunto, ogni suono riceve il suo carattere specifico: dunque ciò che, per esempio, distingue il suono del violino da quello del flauto. Ma quanto minore è questa mescolanza accessoria tanto più puro il suono: [...]. Parimenti, non può esservi *intelletto* che non mescoli a ciò che è essenziale e puramente oggettivo nella conoscenza un elemento soggettivo estraneo, derivante dalla personalità che possiede e condiziona l'intelletto, dunque qualcosa di individuale; e ciò determina ogni volta un offuscamento di quell'elemento oggettivo. L'intelletto nel quale questo influsso è minimo sarà dunque il più puramente *oggettivo*, quindi il più perfetto. [...] Tuttavia, un intelletto assolutamente oggettivo, quindi perfettamente puro, è altrettanto impossibile quanto un suono assolutamente puro: quest'ultimo, perché l'aria non può vibrare da se stessa bensì deve ricevere un qualche impulso; il primo, perché un intelletto non può sussistere di per sé ma presentarsi soltanto come strumento di una volontà, o (per parlare in modo concreto), un cervello è possibile solo come parte di un organismo».

[161] Ivi, p. 69 (91).

[162] Infatti, prosegue Schopenhauer, «l'intelletto è, per sua natura, un salariato di manifattura che ha da fare un lavoro difficile, e che il suo esigente padrone, la volontà, tiene occupato da mane a sera. Ma se, tuttavia, questo schiavo giunge in un'ora di riposo a compiere da sé una parte del suo lavoro, per proprio impulso e senza mire secondarie, solo per proprio divertimento e soddisfazione: allora si ha un'autentica opera d'arte, anzi nel caso più nobile un'opera del genio». Ivi, p. 72 (95).

oggettiva è la conoscenza del genio, giacché è protesa al coglimento del vero, indipendentemente dalla volontà personale. L'intelletto delle «persone comuni» vede nelle cose quanto è per loro vantaggioso o svantaggioso; l'intelletto «geniale» vede di contro «*le cose stesse*». Per Schopenhauer la differenza tra la conoscenza soggettiva e quella oggettiva, dunque tra la conoscenza condizionata dalla volontà e quella libera da essa, costituisce una separazione profonda, l'abisso tra la *nobiltà* e la *servitù*:

> Non vi è differenza di classe, di rango, di nascita così grande come l'abisso tra gli innumerevoli milioni i quali considerano la loro *testa solo come un servitore del ventre*, cioè uno strumento per gli scopi della volontà, - e i pochissimi e rarissimi che hanno il coraggio di dire: 'No, il cervello è troppo nobile per far ciò, dev'essere attivo solo per i suoi scopi peculiari, dunque per concepire lo spettacolo singolare e variopinto di questo mondo, e poi riprodurlo in questo o quel modo come immagine o come spiegazione, [...]. Questi sono i veri *nobili*, la vera aristocrazia del mondo. Gli altri sono servi della gleba, *glebae adscripti*[163].

Se il tipo di conoscenza, più e meno oggettiva, più e meno pura, costituisce una profonda differenza tra uomo e uomo, la facoltà dell'intelletto in generale costituisce quanto accomuna uomo e uomo, animale e animale. La conoscenza ad essa correlata, l'intuizione, è caratteristica propria dell'animalità.

2.7 *Un'«accresciuta organizzazione del corpo». La ragione*

2.7.1 *Intuizione e astrazione*

L'intelletto per Schopenhauer accomuna tutti gli animali; infatti, non solo il corpo umano, ma tutti i corpi animali sono «punti di partenza dell'intuizione del mondo [*Ausgangspunkte der Anschauung der Welt*]», quindi oggetti immediati, giacché tutti gli animali possiedono un grado di intelletto tale da intuire il mondo, a partire dalle sensazioni. La conoscenza è il tratto distintivo dell'animalità; il pensiero il carattere proprio dell'uomo.

[163] *Ibidem*.

Che tutti gli animali abbiano l'intelletto è prerogativa così innegabile e lampante, che «l'intelligenza degli animali superiori non sarà messa in dubbio da nessuno, che da colui a cui essa manca»[164]. Inoltre, aggiunge Schopenhauer, «è perfino impossibile di smentire che la loro conoscenza della causalità derivi indubbiamente da una ragione a priori e non solo dall'abitudine di vedere un fatto seguire da un altro»[165], nella misura in cui sia nell'uomo che negli altri animali la conoscenza della causalità è la «condizione prima» dell'intuizione, senza la quale l'intuizione non si renderebbe possibile. Parimenti, che anche lo spazio e il tempo appartengano al soggetto animale, è evidente dall'impossibilità di pensare tempo e spazio come non esistenti.

L'intelletto si presenta nelle sfumature più diverse, in alcuni animali si limita a riconoscere le relazioni causali più evidenti, in altri è in grado di seguire le catene causali più complesse, in altri ancora è capace di individuare le cause più nascoste; nondimeno, la sua funzione principale, nella sua essenza, è la stessa in tutti: «L'intelletto è lo stesso in tutti gli animali e in tutti gli uomini, ha in tutti la stessa forma semplice: conoscenza della causalità, passaggio dall'effetto alla causa e dalla causa all'effetto, e niente al di fuori di ciò. Ma i gradi della sua acutezza e l'estensione della sua sfera di conoscenza sono diversissimi, svariatissimi e molteplicemente sfumati, dal grado più basso, [...] fino ai gradi superiori di conoscenza della connessione causale dei soli oggetti mediati fra loro, che va fino alla comprensione delle più composite concatenazioni di cause ed effetti nella natura»[166].

Questo il fulcro dell'attività dell'intelletto, e della forma conoscitiva ad esso correlata, l'intuizione, *die Anschauung*, la conoscenza immediata di un oggetto, il coglimento delle

---

[164] Gr, p. 76 (91).

[165] *Ibidem.* Con due esempi, di cui uno attinto dalla propria esperienza diretta, Schopenhauer chiarisce che l'apriorità della causalità appartiene a tutti gli animali, più e meno complessi: «Poco tempo fa ho fatto mettere nella mia camera da letto davanti le finestre delle tende lunghe fino a terra che si dividono in mezzo, quando si tira un cordone; quando lo feci per la prima volta una mattina, alzandomi, osservai con sorpresa che il mio intelligente 'pudel' rimase tutto sorpreso e guardava in su e a lato, cercando la causa del fenomeno, cioè del mutamento, perché sapeva a priori che una causa lo doveva precedere: lo stesso si ripeté pure la mattina seguente. Ma anche gli animali infimi, perfino il polpo [...] ha l'intuizione, dunque l'intelletto, quando, per giungere nella luce più chiara, egli cammina da una foglia all'altra della pianta acquatica, aggrappandosi col suo tentacolo». *Ibidem.*

[166] W I, pp. 24-25 (75). L'«opera» principale dell'intelletto consiste nell'intuizione immediata delle relazioni causali, siano esse cause in senso stretto, stimoli o motivi, in primo luogo tra il proprio corpo e gli altri corpi, in secondo luogo tra i corpi stessi. Inoltre, in base al tipo di causa che ricerca, l'intelletto dà vita a saperi differenti. Crea la meccanica, la fisica, la chimica, l'astronomia, se indaga le cause in senso stretto; istituisce la fisiologia delle piante e degli animali se studia gli stimoli; dà origine alla morale, al diritto, alla storia, alla politica, alla poesia, etc., se indaga il motivo, la causa illuminata dal conoscere.

catene causali, semplici e complesse, senza la mediazione del concetto, forma propria della ragione. Questa anche, l'intuizione, la vera conoscenza secondo Schopenhauer, perché diretta, non filtrata dalle astrazioni concettuali. E del resto, si vedrà, come il corpo *stricto sensu* è il punto di partenza della conoscenza, così il mondo corporeo è il punto di partenza della vera conoscenza.

L'intelletto accomuna tutti gli animali; la sensazione congiunge animali e piante; propria dell'*animal metaphysicum* soltanto è la ragione.

> L'animale sente e intuisce [*empfindet* und *schaut an*]; l'uomo oltre a ciò *pensa* e *sa* [*denkt* und *weiß*]; entrambi *vogliono* [*wollen*]. L'animale comunica la sua sensazione e il suo stato d'animo, con atteggiamenti e suoni; l'uomo comunica all'altro pensieri, con il linguaggio, o nasconde pensieri, con il linguaggio. Il linguaggio è il primo prodotto e il necessario strumento della sua ragione; perciò in greco e in italiano linguaggio e ragione vengono indicati con la stessa parola: ὁ λόγος, *il discorso*. *Vernunft* viene da *Vernehmen*, che non è sinonimo di *Hören*, ma significa la comprensione dei pensieri comunicati con le parole. Solo con l'aiuto del linguaggio la ragione produce i suoi importantissimi effetti, cioè il concorde agire di più individui, la metodica collaborazione di molte migliaia di uomini, la civiltà, lo Stato; e inoltre la scienza, la conservazione dell'esperienza precedente, il compendio di ciò che è comune in un concetto, la comunicazione della verità, la diffusione dell'errore, il pensare e il poetare, i dogmi e le superstizioni[167].

Questo passo schopenhaueriano enuclea diversi tratti fondamentali della ragione, riconducibili a tre termini chiave che si coimplicano l'un l'altro: il pensiero, il linguaggio e il concetto, e presenta anche quanto congiunge e disgiunge l'uomo e gli altri animali, nei suoi elementi essenziali.

Il volere accomuna tutti i viventi, organico e inorganico, differendo nel grado; l'intelletto unisce, ma anche disunisce, uomo e uomo, uomo e animale, animale e animale. La volontà è elemento «unificante», l'intelletto «separante». La ragione separa l'animale metafisico dagli altri animali. La ragione è la facoltà del pensare, delle rappresentazioni astratte; l'intelletto è la facoltà dell'intuire, delle rappresentazioni intuitive. «La ragione può sempre e solo sapere [*wissen*]: l'intuire [*das Anschauen*] è riservato al solo intelletto ed è libero dall'influsso di quella»[168]. La ragione può sempre e solo riflettere, l'intelletto sempre e solo conoscere.

Il carattere principale della ragione «o della facoltà di pensare [*Denkvermögen*]» risiede nella «facoltà dell'astrazione o nella facoltà di formare concetti [*Abstraktionsvermögen*,

[167] Ivi, p. 44 (105).
[168] W I, p. 30 (83).

oder die Fähigkeit, Begriffe zu bilden]», e la congiunzione «*oder*», sottolinea l'equivalenza tra la ragione e il pensiero e l'astrazione e il concetto[169]. Il carattere principale dell'intelletto, «o della facoltà del conoscere», si può comparare, risiede invece nella «facoltà dell'intuizione o nella facoltà di riconoscere catene causali». Al di là delle loro differenze, entrambe le facoltà sono interpretate quali funzioni cerebrali: come lo stomaco digerisce, il fegato secerne la bile, così il cervello conosce e pensa. L'intelletto è descritto nei termini della *Funktion*, la ragione in quelli di «*die höchste Funktion*», dunque di funzione più alta, suprema.

La ragione rende possibile in primo luogo il pensare, con le innumerevoli implicazioni che tale facoltà racchiude, ma connota anche la temporalità e la memoria. Non avendo la ragione, l'animale non pensa né ha memoria in senso proprio, non ha un linguaggio *stricto sensu*, non ride, vive una temporalità limitata. Di contro, l'uomo pensa, ride, è animale linguistico, ha memoria, *vive* un tempo sconfinato. Nel contempo, se da un lato la ragione dona all'uomo innumerevoli vantaggi preclusi all'animale, dall'altro risparmia all'animale gli svantaggi di cui essa stessa è portatrice: l'animale ad esempio non conosce le scienze, il concetto di stato, né gli *studia humanitatis*, ma non conosce nemmeno l'errore insito nel pensiero, e con esso la possibilità dell'inganno: «L'animale non può mai allontanarsi molto dalla via della natura, perché i suoi motivi si trovano soltanto nel mondo intuitivo, dove trova posto solo il possibile, anzi, solo il reale; invece nei concetti astratti, nei pensieri e nelle parole, entra tutto ciò che sia anche solo immaginabile, quindi anche il falso, l'impossibile, l'assurdo e l'insensato»[170]. Per questo, scrive Schopenhauer, l'uomo supera di molto gli animali, i suoi «fratelli irrazionali» sia in «potenza» che in «sofferenza»[171].

Per quanto concerne il linguaggio, comune all'uomo e all'animale è senz'altro la voce, tuttavia, la voce animale esprime essenzialmente la volontà, la voce umana esprime anche la conoscenza, intuitiva e astratta. All'origine del linguaggio, Schopenhauer individua un elemento sonoro simile ai suoni emessi dagli animali, le interiezioni, le quali si sono sviluppate e articolate nel tempo, dal vocalico al concetto. L'animale continua a esprimersi attraverso i suoni, l'uomo invece *comunica* e *nasconde* pensieri attraverso

[169] *Cfr*. Gr, p. 100 (118).
[170] W II, p.74 (1143).
[171] *Cfr*. W I, p. 43 (103).

suoni divenuti concetti, attraverso il linguaggio, «strumento» e «organo indispensabile» della ragione.

Che l'animale non abbia la ragione si riflette anche nell'assenza del ridere che caratterizza la sua vita. Il riso nasce da un'«incongruenza» tra il concetto di una cosa e la cosa stessa nella realtà. Non possedendo i concetti, perché privi di ragione, gli animali dunque non ridono: «Per la mancanza di ragione, cioè di concetti generali, l'animale è incapace, come del linguaggio, così anche del riso. Questo è dunque una prerogativa e un segno caratteristico dell'uomo»[172]. Eppure, si può scorgere un «atto analogo» al ridere nello scodinzolare del cane[173].

La conoscenza animale comprende dunque soltanto l'intuitivo, relato all'intelletto, ma non l'astratto, legato alla ragione: «Gli animali hanno intelletto senza avere ragione, quindi conoscenza *intuitiva*, ma non conoscenza astratta: apprendono rettamente, colgono anche l'immediato nesso causale, gli animali superiori anche per più anelli della sua catena; tuttavia propriamente non *ragionano*. Perché mancano loro i *concetti*, cioè le rappresentazioni astratte»[174].

Quella che per Schopenhauer è la «conseguenza più immediata di ciò» è «la mancanza di una memoria vera e propria», che determina anche la profonda differenza tra la coscienza umana e quella animale: «La perfetta consapevolezza cioè è basata sulla chiara coscienza del passato e dell'eventuale futuro come tali e in rapporto al presente. La vera memoria che a ciò si richiede è quindi un ricordare ordinato, coerente, pensante; ma un tal ricordare è possibile solo per mezzo di concetti generali, [...]»[175]. L'animale ricorda a partire da quanto si dà nel presente, ma non ricorda in assenza; la memoria dell'animale è dunque legata al tempo che egli vive e all'unica conoscenza per lui possibile, quella intuitiva: «La facoltà mnemonica degli animali è invece, come tutto quanto il loro

[172] W II, p. 108 (1197).
[173] Circa alcune prerogative del riso, si rinvia al capitolo ottavo dei *Supplementi*, in cui Schopenhauer collega l'elemento rallegrante del riso alla «vittoria» della conoscenza intuitiva su quella astratta: «Giacché l'intuire è il modo di conoscere originario, inseparabile dalla natura animale, in cui si presenta tutto ciò che fa immediatamente piacere alla volontà: esso è il medium del presente, del godimento e dell'allegria; in più, non è collegato con nessuno sforzo. Del pensiero vale il contrario: esso è la seconda potenza del conoscere, esercitare la quale richiede sempre un certo sforzo, spesso uno sforzo particolare, e i cui concetti sono quello che tanto spesso si contrappone all'appagamento dei nostri desideri immediati, in quanto, come tramite del passato, del futuro e delle cose serie, fanno da veicolo ai nostri timori, ai nostri pentimenti e a tutte le nostre preoccupazioni. Vedere una buona volta questa severa, instancabile, opprimente istitutrice che è la ragione, convinta d'insufficienza, è cosa che deve essere quindi per noi deliziosa. Perciò dunque l'aspetto del riso è molto strettamente apparentato con quello della gioia». Ivi, pp. 107-108 (1195-1197).
[174] Ivi, p. 62 (1125).
[175] Ivi, p. 63 (1125).

intelletto, limitata all'*intuitivo* e consiste prima di ogni altra cosa meramente in ciò, che un'impressione che ritorna si annuncia come già esistita, in quanto la presente intuizione ravviva la traccia di una precedente; il loro ricordo è perciò sempre mediato da ciò che è attualmente presente»[176]. Gli animali vivono solo nel presente; l'uomo vive anche nel passato e nel futuro. Gli animali non hanno del passato, né del futuro, esattamente un'astrazione; conservano immagini, proiettano immagini, a partire dal tempo dell'ora. L'uomo trascina con sé le catene del passato, avrebbe detto Nietzsche nell'inattuale sulla storia, e anche da ciò deriva quella maggiore potenza, *Macht*, ma anche sofferenza, *Leiden*, a cui si accennava[177].

Nondimeno, sebbene gli animali «propriamente [*eigentlich*]» non ragionino, questo non implica che non ci siano tracce di ragione anche negli animali non umani. L'assenza di salti e il procedere gradualmente riguarda ogni fenomeno e aspetto della natura, dunque anche l'intelletto: «Comunque la legge *natura non facit saltus* non viene meno del tutto neanche riguardo all'intelletto degli animali, benché il passo dall'intelletto animale a quello umano sia certamente il più grande che la natura abbia fatto nel creare i suoi esseri. Una debole traccia [*eine schwache Spur*] di riflessione, di ragione, di comprensione delle parole, di pensiero, di proposito, di riflessione, si palesa talvolta negli individui più eccellenti delle specie animali superiori, [...]»[178].

---

[176] *Ibidem*, (1127).

[177] Circa la diversa temporalità che contrassegna la vita dell'uomo e degli altri animali, Schopenhauer delinea le seguenti differenze: «Essi [gli animali] soddisfano il bisogno del momento; egli provvede con le disposizioni più indirette per il suo futuro, anzi per tempi che non potrà vedere. Essi sono totalmente commessi all'impressione del momento, all'azione del motivo intuitivo; egli viene determinato da idee astratte indipendentemente dal presente. Attua quindi piani prestabiliti o agisce secondo massime senza riguardo all'ambiente o alle impressioni fortuite del momento: può quindi fare per esempio con calma i preparativi pratici per la propria morte, può dissimularsi fino all'imperscrutabilità, portando con sé il segreto nella tomba, e ha infine una reale scelta fra più motivi: giacché solo in abstracto essi, presenti l'uno accanto all'altro nella coscienza, possono comportare la conoscenza che l'uno esclude l'altro, e misurare così l'uno contro l'altro il loro potere sulla volontà; dopodiché quello preponderante, determinando il tracollo, è la meditata decisione della volontà e palesa come un sicuro segno il suo carattere. L'animale invece è determinato dall'impressione del presente: solo la paura della costrizione presente può domare la sua brama, finché quella paura non sia da ultimo diventata abitudine, determinandolo ormai come tale: questo è l'ammaestramento. [...] L'animale conosce la morte solo nella morte; l'uomo si avvicina con consapevolezza ogni ora alla propria morte, e ciò rende talvolta la vita problematica anche per colui che non abbia già riconosciuto in tutta quanta la vita questo carattere di costante annientamento». W I, pp. 43-44 (103-105).

[178] W II, p. 66 (1131).

2.7.2 «*Non si possono conservare fiori, ma sì il loro olio etereo*». *Il concetto*

Riflessione, *Reflexion*, è un altro termine per indicare l'attività del pensare, che come un «tropo ottico» esprime l'elemento «dedotto e secondario» della conoscenza razionale. La riflessione è un «riflesso [*Wiederschein*]», un «derivato [*Abgeleitetes*]», della conoscenza intuitiva, in una forma completamente diversa: è «imitazione, ripetizione del mondo intuitivo originale, per quanto imitazione di particolarissima specie, in una materia completamente eterogenea»[179]. Il concetto, d*er Begriff*.

I concetti compongono l'elemento *dedotto e secondario* della ragione, rispetto all'intuizione, primaria, da cui si originano e di cui sono un'astrazione. I concetti hanno un «rapporto necessario» con le rappresentazioni intuitive, le quali costituiscono la loro «essenza» ed «esistenza», «senza di cui non sarebbero nulla»[180]. Tale rapporto è necessario nella misura in cui il concetto, per non essere vuota astrazione, deve originarsi dall'intuito, dal reale, e deve poter rimandare a esso in una certa misura: «Concetti e astrazioni che non conducano da ultimo a intuizioni, sono come sentieri di bosco che non sboccano da nessuna parte»[181]. Considerata dunque la loro formazione, i concetti sono definiti anche come «rappresentazioni di rappresentazioni», oltre che rappresentazioni astratte. Precisamente, pur muovendo dall'intuito, il concetto ritiene soltanto quanto è essenziale e necessario al pensiero: «il concetto non conserva le cose intuite [*das Angeschaute*], né quelle allora sentite [*das Empfundene*], bensì ciò che in esse è

[179] W I, p. 48 (111).
[180] *Cfr. Ibidem.* La conoscenza intuitiva costituisce dunque la «ragione di conoscenza» della conoscenza astratta. Del concetto. Il rapporto, più e meno immediato, tra i concetti e la rappresentazione intuitiva, determina la distinzione in due tipologie di concetti: gli *abstracta* e i *concreta*. I primi sono i concetti che si riferiscono alla conoscenza intuitiva attraverso la mediazione di più concetti; tra questi, possono considerarsi abstracta concetti come inizio, indagine, relazione. I secondi sono invece concetti che si riferiscono alla conoscenza intuitiva in modo immediato. Chiaramente, puntualizza Schopenhauer, tale denominazione è in qualche misura impropria, giacché tali concetti restano pur sempre astrazioni. A questa tipologia appartengono ad esempio i concetti di uomo, pietra e cavallo. «Se non fosse una similitudine un po'troppo immaginosa e pertanto sfociante nello scherzo, si potrebbero in modo molto calzante chiamare i secondi il pianterreno e i primi i piani superiori dell'edificio della riflessione». Ivi, p. 49 (113). La loro natura astratta non consente di avere una conoscenza «propriamente evidente del loro essere», ma permette di pensarli soltanto. Sarebbe finanche «assurdo», scrive Schopenhauer, «pretendere che essi fossero dimostrati dall'esperienza, [...], o che fossero messi sotto i nostri occhi, o davanti alla nostra fantasia, come oggetti intuitivi. I concetti si possono solo pensare, non intuire, e solo gli effetti che l'uomo produce con essi sono oggetti della vera e propria esperienza. Tali sono il linguaggio, l'agire premeditato secondo un piano e la scienza, e poi ciò che risulta da queste cose». Ivi, p. 47 (109).
[181] W II, p. 89 (1167).

sostanziale, essenziale, in forma completamente mutata e tuttavia sufficiente a rappresentarle. Così non si possono conservare fiori, ma sì il loro olio etereo, la loro essenza, con lo stesso odore e la stessa forza»[182].

Nel ritenere e astrarre quanto è essenziale e comune alle rappresentazioni intuitive, i concetti lasciano cadere il diverso, che in una certa misura è l'*inessenziale*. Per cui, riprendendo l'esempio dei fiori, un loro concetto ritiene la struttura identica ed essenziale, che rende un fiore tale, a prescindere dal colore, dall'odore, dalla forma, dunque dal diverso e inessenziale: «Se, contemplando diversi oggetti intuitivi, si omette in ognuno qualche cosa e nondimeno si ritiene lo stesso in tutti; questo è il *genus* di ogni *species*. Per conseguenza il concetto di ogni *genus* è il concetto di ogni *species* che vi è contenuta, dopo aver levato tutto ciò che non appartiene a *tutte* le specie. Ma ogni possibile concetto può essere pensato come un *genus*: perciò esso è sempre qualche cosa di generale e come tale non può essere intuitivo. Perciò esso ha pure una sfera, che è la somma di tutto ciò che si può pensare attraverso di esso»[183]. I concetti compendiano in tal modo soltanto ciò di cui si ha «giusto bisogno» per il pensiero. Se invece si volessero adoperare le rappresentazioni intuitive, «si sarebbe costretti a trascinarsi appresso un carico di cose inessenziali, ciò che dovrebbe generare confusione: ma adesso, applicando i concetti, si pensano solo le parti e le relazioni di tutte quelle rappresentazioni, che lo scopo richiede volta per volta». L'uso dei concetti si può dunque paragonare al «buttar via del bagaglio superfluo oppure all'operare colle quintessenze, invece che con le specie stesse delle piante, col chinino invece che colla china»[184].

Chiarita dunque la natura dei concetti e posta la loro imprescindibilità per il pensiero, occorre precisare che i soli concetti non determinano il pensare, ma è il modo in cui sono posti in relazione, modo espresso dal giudizio, che costituisce propriamente l'attività del pensiero: «[...] il pensare nel senso più stretto della parola non consiste nella semplice presenza nella coscienza di concetti astratti, ma nel collegare o nel separare due o parecchi di essi, sotto diverse restrizioni, modificazioni, che sono date dalla logica, nella dottrina dei giudizi: una tale relazione concettuale, pensata chiaramente e pronunziata, si chiama un *giudizio*»[185]. La relazione tra il giudizio e ciò che costituisce il suo fondamento, o, in

[182] Ivi, p. 68 (1133-1135).
[183] Gr, p. 98-99 (115-116).
[184] Ivi, p. 101 (118-119).
[185] Ivi, p. 105 (123).

altri termini, la sua *causa di conoscenza*, determina la verità, che Schopenhauer scompone in quattro tipologie principali: logica, empirica, trascendentale e metalogica[186]. Questo è il giudizio da un punto di vista strettamente logico; invece, la sua attività «in senso stretto» consiste nel trasferire la conoscenza intuita nella forma della conoscenza astratta, il concetto, per questo il giudizio è considerato come l'«intermediario», l'anello di congiunzione fra l'intelletto e la ragione:

> [...] quest'attività del giudizio [quella logica], dove si limita a raffrontare concetti tra loro, è minore e più leggera che non là dove effettua il passaggio da ciò che è affatto particolare, da ciò che è intuitivo, a ciò che è essenzialmente generale, al concetto. [...] Ma la sua attività in senso stretto comincia invero solo là dove ciò che è stato conosciuto intuitivamente, cioè il reale, l'esperienza, devono essere trasposti nel conoscere chiaro, astratto, sussunti sotto concetti esattamente corrispondenti e così deposti nel sapere riflesso. Quindi è questa facoltà che deve gettare le solide *fondamenta* di tutte le scienze, [...][187].

Dalle caratteristiche del concetto e dal suo rapporto con la conoscenza intuitiva, di dipendenza, di compendio e di ritenzione del simile nel dissimile, emerge che per Schopenhauer il concetto non è propriamente una conoscenza, giacché la sua natura conoscitiva non deriva da se stesso, ma pertiene all'intuizione da cui sorge, e difatti il concetto che non nasce da un'intuizione è pensato come vuoto. Pertanto, i concetti sono di grande utilità per la comunicazione e l'organizzazione della conoscenza, ma non racchiudono in se stessi un'effettiva conoscenza (al di là di quella intuitiva). Con parole schopenhaueriane: «I concetti hanno la loro grande utilità per ciò, che per loro mezzo l'originaria materia della conoscenza è più agevole da adoperare, da abbracciare e da ordinare; ma per quanto siano con essi possibili operazioni svariate, logiche e dialettiche, da queste non risulterà mai una conoscenza del tutto originale e nuova, cioè una conoscenza, la cui materia non sia già nell'intuizione, o anche che non sia attinta dall'autocoscienza»[188].

È questa una precisazione cruciale della filosofia schopenhaueriana, che ricorre dalla dissertazione giovanile sino ai *Parerga*, che, se da un lato riconosce l'importanza e l'indispensabilità dei concetti per il pensiero, dall'altro ritiene che il vero conoscere non appartiene al concetto, al pensiero, alla ragione, bensì al concreto, all'intuizione,

[186] *Cfr*. ivi, p. 105 ss. 1(23 ss.).
[187] W II, pp. 96-97 (1179).
[188] Ivi, p. 89 (1167).

all'intelletto. È dunque l'intelletto l'effettivo portatore della conoscenza, insieme al suo oggetto, la *Körperwelt*, questa per il filosofo l'*originaria materia della conoscenza* e di ogni astrazione possibile.

2.7.3 Lo scheletro e la carne. La parola

Il concetto comunica tale materia divenuta rappresentazione astratta, mediante la parola, da cui tuttavia differisce: esso è «completamente diverso tanto dalla parola, a cui è legato, quanto anche dalle intuizioni, da cui è sorto»[189].

Della relazione tra il concetto e l'intuizione si è detto poc'anzi, illustrando che il concetto compendia l'essenziale e il simile delle rappresentazioni intuitive in un processo di astrazione; pertanto, pur muovendo dall'intuizione, si diversifica da questa. Circa il rapporto tra il concetto e la parola, poiché il concetto è pensato come una rappresentazione al di là del tempo, per Schopenhauer non può coincidere con la parola (orale), che ha invece natura temporale: è «mero suono che, come impressione dei sensi, svanirebbe col presente o, come fantasma auditivo, si estinguerebbe col tempo»[190]. La parola pronunciata è legata al tempo e alla sua finitudine, ma la parola scritta si pone al di là di esso, è difatti «il materiale più durevole» dell'uomo[191]. Nello specifico, le consonanti sono paragonabili allo scheletro e le vocali alla carne; l'uno è pressoché immutabile, l'altra è invece mutevole, difatti, «le parole, pur passando attraverso i secoli o addirittura da una lingua in un'altra, conservano molto bene nel complesso le loro consonanti, ma facilmente cambiano le vocali. Per questo nell'etimologia bisogna tener conto più delle consonanti che delle vocali»[192].

Posta la diversa temporalità dell'uno e dell'altra, il concetto necessita della parola, per avere «chiara coscienza» di sé e per essere comunicato: la lingua e la scrittura sono i «segni» attraverso i quali si esprime. Il legame tra la parola e il concetto si comprende inoltre considerando la natura della coscienza, che è temporalità, il concetto è invece al

[189] W II, p. 67 (1133).
[190] *Ibidem*.
[191] P II, p. 599 (763).
[192] Ivi, p. 610 (778).

di là del tempo, pertanto, affinché possa dirsi alla coscienza, deve temporalizzarsi. Tale ingresso nel tempo è reso possibile dalla parola:

> Tutta la nostra coscienza, con la sua percezione interna ed esterna, ha sempre come forma *il tempo*. I concetti invece, come rappresentazioni sorte per astrazione, assolutamente generali e diverse da tutte le cose particolari, hanno, in questa qualità, un'esistenza invero in certo senso oggettiva, che tuttavia non appartiene a nessuna serie temporale. Perciò, per entrare nel presente immediato di una coscienza individuale, e quindi per poter essere inseriti in una serie temporale, essi devono in certo senso essere di nuovo tratti giù alla natura delle cose particolari, venire individualizzati e quindi congiunti a una rappresentazione sensibile: questa è la *parola*. Essa è dunque il segno sensibile del concetto [*das sinnliche Zeichen*] e come tale il mezzo necessario per *fissarlo*, ossia per rappresentarlo alla coscienza legata alla forma temporale e stabilire così un legame tra la ragione, i cui oggetti sono *universalia* meramente generici, che non conoscono né luogo né tempo, e la coscienza legata al tempo, sensibile e in tanto anche meramente animale[193].

Corporea è la coscienza e corporei sono i simboli attraverso i quali essa si parla, di carne e scheletro.

Che le parole siano il *segno sensibile del concetto*, dunque uno strumento indispensabile per il concetto e per il pensiero, da un lato consente al pensiero di esprimersi, dall'altro, a un tempo, limita l'espressione del pensiero, costretta entro un limite di concetti e di parole[194].

A tale limitazione, secondo Schopenhauer, può in qualche misura rimediare l'apprendimento di più lingue, attraverso cui si imparano non semplicemente nuove parole, ma con esse nuovi concetti e nuove relazioni tra le cose, dunque nuovi pensieri:

> Parola e linguaggio sono dunque il mezzo indispensabile [*das unentbehrliche Mittel*] per pensare distintamente. Ma come ogni mezzo, ogni macchina, insieme impaccia e ostacola, così anche il linguaggio, perché costringe il pensiero infinitamente sfumato, mobile e modificabile, in certe forme fisse e ferme, e fissandolo insieme lo incatena. Questo ostacolo viene in parte eliminato dall'apprendere più lingue. Perché venendo, in ciò fare, il pensiero versato da una forma nell'altra, e mutando però alquanto in ciascuna la sua figura, esso si scioglie sempre più da qualsiasi forma e veste, per cui la sua più vera essenza entra più chiaramente nella coscienza ed esso anche riacquista la sua originaria modificabilità[195].

---

[193] W II, p. 70 (1137-1139).

[194] Che la parola sia insieme possibilità, imperitura, ma anche limite del pensiero, è riaffermato da Schopenhauer in un pensiero dei *Parerga*, del capitolo *Sul mestiere dello scrittore e sullo stile*: «275. Un pensiero vive veramente soltanto finché non è giunto al punto limite delle parole: ivi si pietrifica, è quindi morto, ma indistruttibile, simile agli animali e alle piante fossili dei tempi preistorici. La sua vera vita momentanea si può anche paragonare a quella del cristallo nell'attimo della cristallizzazione. Appena, cioè, ha trovato parole, il nostro pensiero non è più intimo, né serio nel più profondo della sua essenza. Quando il pensiero comincia a esistere per gli altro, cessa di vivere in noi; come il bambino si stacca dalla madre quando inizia la propria esistenza. Anche il poeta, del resto, dice: Non confondetemi col contraddire! *Basta parlare, e si comincia a sbagliare*». P II, p. 539 (672-673).

[195] W II, p. 71 (1139).

Attraverso l'apprendimento di più lingue, il pensiero si amplia, il concetto accoglie nuove relazioni, la parola riceve sfumature differenti; si comprende che il significato di molte parole non è completamente sovrapponibile a quello delle parole della lingua madre, denotando a un tempo la problematicità della traduzione e la ricchezza lessicale, e così concettuale, insita nella non specularità di molti termini. «Non per ogni parola di una lingua», si legge nel capitolo dei *Parerga*, *Della lingua e delle parole*, «si trova in ogni altra la parola precisamente equivalente [*das genaue Aequivalent*]. Dunque, non tutti i concetti che vengono designati mediante le parole di una lingua sono precisamente i medesimi che vengono espressi dalle parole di un'altra lingua; [...]; ma spesso abbiamo soltanto concetti puramente somiglianti e affini, diversi tuttavia per una qualche modificazione»[196]. Tali somiglianze, ma non identità, tra le parole, e conseguentemente tra i concetti, hanno per Schopenhauer un valore formativo notevole, giacché consentono al pensiero di librarsi tra più sfumature. Tale «quasi identità» è raffigurabile con cerchi, «che si coprono all'incirca l'un l'altro, ma non sono del tutto concentrici».

Talora, una parola presente quasi in tutte le lingue può mancare in una lingua soltanto, o in poche; talaltra, una parola pregnante nel suo significato può esistere soltanto in una lingua con quelle precise connotazioni; altre volte ancora, una parola della propria lingua madre può avere sfumature non conferite alla parole affine in altre lingue. Spesso dunque un concetto non viene pensato «esattamente» nello stesso modo, ragion per cui il lessico che lo designa coglie affinità, somiglianze, non «in un modo concentrico, ma in diverse direzioni»[197]. Pertanto, nell'apprendimento di una nuova lingua, non si imparano meramente parole, ma si imparano nuovi concetti, nuovi pensieri[198]:

---

[196] P II, p. 601 (765-766).

[197] P II, p. 602 (767).

[198] Secondo Schopenhauer, questo accade soprattutto nello studio delle lingue antiche: «Nell'apprendimento di una lingua straniera si devono dunque tracciare nella propria mente alcune sfere di concetti del tutto nuove; sicché nascono sfere concettuali dove ancora non ve n'erano. Non si imparano, dunque, solamente parole, ma si acquistano altresì nuovi concetti. Ciò avviene soprattutto con l'apprendimento delle lingue antiche; il modo di esprimersi degli antichi è, infatti, assai più diverso dal nostro di quanto non lo sia quello delle lingue moderne fra loro; ciò risulta quando, traducendo in latino, si deve ricorrere a locuzioni ben diverse da quelle dell'originale. [Anzi, siamo costretti, nella maggior parte dei casi, a rifondere e travasare completamente il pensiero di cui si deve dare la versione in lingua latina, scomponendolo nelle sue parti ultime e poi ricomponendolo. Appunto su ciò è basato il grande stimolo che lo spirito trae dallo studio delle lingue antiche]. – Soltanto dopo aver afferrato nel modo giusto tutti i concetti designati dalle singole parole della lingua che si sta studiando, soltanto quando si riesce a pensare per ogni sua parola direttamente e con precisione il concetto corrispondente, e non già la parola tradotta nella lingua materna e quindi il concetto da essa designato [...] – soltanto allora saremo riusciti ad afferrare lo spirito della lingua che si deve imparare, e avremo compiuto un grande passo in avanti verso la conoscenza della nazione che la parla: giacché la lingua sta allo spirito di una nazione come lo stile allo

Da tutto ciò risulta, dunque, che nell'apprendimento di ogni lingua straniera si formano nuovi concetti per dare significato a nuovi segni; che certi concetti si staccano l'uno dall'altro, mentre prima costituivano, uniti, un concetto più ampio, dunque meno definito, proprio perché esisteva per esso una sola parola; che vengono scoperti rapporti prima sconosciuti, perché la lingua straniera definisce il concetto mediante un tropo suo peculiare oppure una metafora; che, perciò, grazie all'apprendimento di una nuova lingua straniera entrano nella coscienza un'infinità di sfumature, somiglianze, differenze, rapporti fra le cose; che insomma riceviamo una visione meno unilaterale delle cose. Da ciò, poi, consegue che in ogni lingua si pensa diversamente, sicché il nostro pensiero, ogni volta che ne impara una, riceve una nuova modifica e un nuovo colorito; che, perciò, il poliglottismo, oltre ad avere una grande utilità indiretta, è anche un mezzo diretto di formazione intellettuale [*auch ein direktes Bildungsmittel des Geistes*], perché corregge e perfeziona le nostre opinioni, come anche aumenta l'agilità del pensiero, grazie alla molteplicità e alle sfumature dei concetti che esso fa spiccare; [dato che con lo studio di molte lingue il concetto si libera sempre più dalla parola][199].

L'apprendimento di più lingue è sì un valido strumento per esprimere il pensiero nella sua iridescenza, ma è ancor prima uno strumento conoscitivo, che consente di osservare da prospettive plurali ciò che si comunica in un modo linguistico e non in un altro, mettendo in luce un aspetto anziché un altro, una sfumatura semantica e non un'altra. Nel conoscere più lingue, si scorgono *rapporti prima sconosciuti*, si contempla il mondo corporeo individuando antichi e nuovi legami, si rimira con occhi differenti uno stesso oggetto, di cui parole differenti evidenziano tratti differenti.

La parola stessa è una forma di conoscenza, che, sebbene astratta, prova a cogliere e a serbare la sensibilità delle cose di cui è segno. La parola dimentica del sensibile, e con essa il concetto che non ha nulla di intuitivo, è parola vacua. Per questo deve conservare e custodire quella *materialità* che rende una parola vera. E se la lingua per Schopenhauer è «un'opera d'arte», la grammatica si configura come «la più meravigliosa delle opere d'arte», costituendo l'«organo materiale adeguato» per esprimere il pensiero:

Quanto grandi e degni di ammirazione sono stati quei primi spiriti del genere umano i quali, sia ciò accaduto dove si vuole, inventarono la più meravigliosa delle opere d'arte, la *grammatica* della lingua, crearono le *partes orationis*, distinsero e fissarono nel sostantivo, nell'aggettivo e nel pronome i generi e i casi, nel verbo i tempi e i modi, separando con sensibilità e con cura l'imperfetto, il perfetto e il piuccheperfetto, tra i quali nella lingua greca trovano posto anche gli aoristi; tutto questo nella nobile intenzione di avere un organo materiale adeguato e sufficiente per la piena e degna espressione del pensiero umano, un organo che fosse in grado di accoglierne ogni sfumatura e modulazione, riproducendola esattamente[200].

spirito di un individuo. Possedere parecchie lingue moderne e saperle leggere con facilità è un mezzo per liberarsi della limitatezza nazionale, che di solito ognuno porta con sé». Ivi, p 603. (768-769).

[199] Ivi, p. 604 (770).

[200] P II, p. 585 (736).

Questo *organo materiale* è in ultima istanza la parola, che prova a designare il *come* di un pensiero, di cui lo stile è «l'esatta riproduzione», precisamente è «la fisionomia dello spirito [*die Physiognomie des Gesistes*]»[201]. Affinché il *come* possa dire il *cosa*, è necessario vi sia prima di tutto un pensato, ed è necessario che questo sia chiaro, per riflettersi in uno stile altrettanto chiaro; se questo non accade, si hanno pseudopensieri e non pensieri, mera forma e non contenuto. Più in generale, per Schopenhauer la materia di un pensiero influenza la forma del pensiero, positivamente o negativamente: «Lo stile riceve bellezza dal pensiero; al contrario, in quegli pseudopensatori i pensieri dovrebbero diventare belli mediante lo stile. Non è, forse, lo stile null'altro che la silhouette del pensiero [*Schattenriß des Gedankens*]? Scrivere in modo poco chiaro oppure male significa pensare ottusamente o confusamente. Perciò la prima regola, e forse l'unica, del buono stile è che *si abbia qualcosa da dire*: con questa regola si va lontano!»[202].

La parola, oltre che mostrare il contenuto del pensiero, può anche nasconderlo. Spesso, i periodi astrusi non rivelano pensieri complessi, ma soltanto pensieri che aspirano a sembrare complessi e profondi, pur non essendolo; al contrario, i periodi chiari non esprimono una semplicità o una superficialità del pensato, ma indicano lo sforzo di rendere chiaro e comprensibile quanto ha un'articolazione molto composita: «[...] non vi è nulla di più facile che scrivere in modo che nessuno possa capire; come, invece, nulla è più difficile che esprimere pensieri significativi in modo che ognuno debba comprenderli. L'astrusità è parente dell'assurdità, e ogni volta è infinitamente più probabile che essa celi una mistificazione piuttosto che una qualche intuizione profonda. [...] ogni vero pensatore cerca di esprimere i suoi pensieri nel modo più puro, chiaro, sicuro e conciso possibile»[203].

La chiarezza, la sicurezza, la purezza e la concisione sono per Schopenhauer caratteri fondamentali del pensiero, relati l'un l'altro. Ciò che è chiaro si manifesta nei suoi tratti essenziali, senza orpelli, senza il superfluo, con le parole necessarie e non ampollose, è così puro nel suo mostrarsi, ed è immediato, laconico.

---

[201] *Cfr*. ivi, p. 547 (683-684).
[202] Ivi, pp. 550-551 (687-688).
[203] Ivi, p. 550 (687). Che lo stile rispecchi il pensiero, chiaro o confuso, o che provi a nasconderlo, è *Leitmotiv* del pensiero 283 del capitolo *Sul mestiere dello scrittore e dello stile*, dei *Parerga*, a cui si rinvia per un approfondimento della tematica.

«La verità quando è nuda è più bella, e l'impressione che essa fa è tanto più profonda quanto più semplice ne è l'espressione; in parte, perché essa, allora, assorbe senza ostacoli l'intero animo dell'ascoltatore non distratto da pensieri secondari; in parte perché egli sente che qui non è ingannato né corrotto da artifizi retorici; bensì l'effetto è dovuto tutto alla cosa stessa»[204].

La *nudità* è nell'apparire della cosa che la parola scarna che ha saputo evocare.

2.7.4 *Dal mondo corporeo all'astrazione. Il pensiero*

Che le parole e i concetti siano uno strumento del pensiero (*scilicet* della ragione) richiede due precisazioni: la distinzione tra l'elemento formale e l'elemento materiale della ragione e il rapporto tra questi due elementi. Come per l'intelletto si distingue una parte formale del conoscere, le forme a priori, e una materiale, le sensazioni, analogamente occorre riconoscere quanto è materiale e formale rispetto alla ragione: i concetti costituiscono l'elemento formale; le rappresentazioni intuitive, che la ragione non attinge da sé, costituiscono l'elemento materiale.

In ultima istanza, l'elemento materiale è comune sia alla ragione che all'intelletto, quantunque il loro elemento formale sia differente: sia le forme a priori, sia i concetti ricevono il loro contenuto primo dalla percezione dei sensi. L'intelletto applica le sue forme, dando origine all'intuizione, a partire dalla sensazione; la ragione, la «vera ragione», forma un concetto a partire dall'intuizione, che abbisogna della sensazione. Sia il pensare che il conoscere si originano dal sentire. E sia rispetto a questo originarsi, dunque circa la parte materiale del conoscere, sia rispetto alla parte formale della conoscenza, si riafferma l'imprescindibilità del corpo, quale punto di partenza del conoscere, intuitivo e astratto. Non solo il corpo è fenomeno necessario per il conoscere, in quanto suo cominciamento e portatore ineludibile, ma l'intera *Körperwelt* lo è, giacché costituisce la vera materia di ogni conoscere. Il corpo è la condizione della conoscenza in relazione al soggetto conoscente, il mondo corporeo è la condizione della conoscenza in relazione all'oggetto conoscibile.

[204] Ivi, p. 556 (695).

Con Schopenhauer,

> [...] tutto ciò che è aprioristico ed indipendente dall'esperienza di ogni nostra facoltà conoscitiva, si limita del tutto alla parte *formale* della conoscenza, cioè alla coscienza delle proprie funzioni dell'intelletto e del suo unico possibile modo di agire, le quali funzioni però abbisognano completamente della materia che viene da fuori per fornire conoscenze materiali. Così in noi si trovano le forme della intuizione esterna e oggettiva, come forme di tempo e di spazio, poi la legge di causalità, come semplice forma dell'intelletto, per mezzo della quale esso costruisce il mondo oggettivo dei corpi, finalmente pure la parte formale della conoscenza astratta: [...] i concetti, [...] ricevono la loro materia ed il loro contenuto dalla conoscenza intuitiva; - nello stesso modo come l'intelletto, che crea questa conoscenza intuitiva, riceve dalla percezione dei sensi il materiale, che dà un contenuto alle sue forme aprioristiche. Dunque tutto ciò che è materiale [*alles Materielle*] nella nostra conoscenza, cioè tutto ciò che non si lascia ricondurre ad una forma soggettiva, all'attività originale ed alla funzione dell'intelletto [*Funktion des Intellekts*], dunque tutta la materia [*Stoff*] della conoscenza viene da fuori, cioè in ultimo dalla intuizione oggettiva del mondo corporeo che ha la sua origine nella percezione dei sensi. È appunto questa conoscenza intuitiva ed empirica in riguardo alla sua materia, che poi viene ad essere trasformata dalla ragione, dalla vera ragione [*die wirkliche Vernunft*], in concetti, che essa fissa in un modo concreto per mezzo delle parole e poi trova in essi la materia per le sue combinazioni infinite, per mezzo dei giudizi e delle conclusioni, che costituiscono il tessuto del nostro mondo di pensieri. Dunque la ragione non ha affatto un contenuto materiale, ma solo formale [...]. Il contenuto materiale la ragione, quando sta pensando, lo deve per forza prendere da fuori, dalle rappresentazioni intuitive che l'intelletto [*Verstand*] ha creato[205].

È questo un passo che chiarisce diversi fulcri teorici importanti, distinguendo in primo luogo quanto è proprio del *Verstand* e quanto della *Vernunft*, quanto appartiene al loro aspetto formale e quanto a quello materiale, sottolineando che la percezione del mondo corporeo è indispensabile per l'uno e per l'altra. La ragione «non allarga» propriamente il conoscere, ma gli conferisce un'altra forma, che rende possibile la conservazione e la comunicazione della conoscenza, attraverso la parola e il concetto. Inoltre, nonostante la ragione non abbia propriamente una sua materia, giacché questa appartiene all'intuizione, nonostante la sua forma peculiare sia il concetto, e con esso la parola, per Schopenhauer il pensiero deve comunque conservare l'elemento intuitivo da cui si origina, se non vuole essere mero *flatus vocis*[206]. Deve custodire le tracce dell'intuizione e del sensibile, da cui

[205] Gr, pp. 115-116 (135-136).

[206] Naturalmente, l'osservazione schopenhaueriana non riguarda il pensiero che ha per oggetto il pensiero stesso, la *logica*. La filosofia stessa, prima di volgersi all'esperienza, si legge nel capitolo *Sulla filosofia e il suo metodo* dei *Parerga*, «per prima cosa deve considerare il mezzo nel quale *in generale* si presenta l'*esperienza*, nonché la forma e la struttura di tale mezzo. Esso è la rappresentazione, la conoscenza, dunque l'intelletto. Perciò ogni filosofia deve cominciare indagando la facoltà conoscitiva, le leggi e le forme di questa, come anche la validità e i limiti di esse. Una tale indagine sarà dunque *philosophia prima*. Essa si suddivide nella considerazione delle rappresentazioni primarie, cioè intuitive, e questa parte può essere chiamata *dianoetica*, ovvero teoria dell'intelletto; viene quindi la considerazione delle rappresentazioni

pur differisce, che nondimeno ne costituiscono la materia essenziale. Ciò che *viene da fuori* deve costituire il *dentro* di ogni concetto, il nucleo di ogni parola, come il mondo corporeo pensato deve essere una trasposizione astratta di quello intuito e vissuto, e non solo cogitato.

Come la «vera ragione» deve radicarsi nell'intuitivo, così il vero pensiero:

> Il pensare che opera per mezzo di rappresentazioni intuitive è il vero nucleo di ogni conoscenza, perché ritorna alla prima sorgente, al fondamento di tutti i concetti. Perciò questo è il creatore di tutti i pensieri veramente originali, di tutte le opinioni fondamentali e primarie e di tutte le scoperte in quanto il caso non vi ha avuto la maggior parte. Qui l'attività dell'*intelletto* è predominante, come nel primo caso, nel pensare puramente astratto, predomina l'attività della *ragione*. All'intelletto appartengono certi pensieri, che per lungo tempo attraversano la testa, che vengono e se ne vanno, ma si vestono ora di una immagine intuitiva, ora di un'altra, finché finalmente essi si fissano in concetti e trovano delle parole. Infatti, vi sono di quelli che non le trovano mai; e sfortunatamente quelli sono i migliori: *quea voce meliora sunt*, dice Apuleio[207].

Il passo riportato, della dissertazione giovanile, tratteggia una posizione speculativa fondamentale della filosofia schopenhaueriana, che considera la conoscenza intuitiva come originaria e la conoscenza astratta come derivata, e che tratteggia la dipendenza del conoscere astratto dal conoscere intuitivo, (se la conoscenza astratta non vuole ridursi a comunicazione di parole e concetti privi di contenuto reale). L'individuazione della differenza tra l'*Anschauen* e il *Denken*, tra il *Verstand* e la *Vernunft*, e il ritenere l'intuizione la conoscenza per eccellenza, sono presentati da Schopenhauer come un «caposaldo [*Grundzug*]», della sua filosofia[208].

Nel capitolo settimo dei *Supplementi*, *Del rapporto della conoscenza intuitiva con la conoscenza astratta*, Schopenhauer ritorna sul carattere primario della conoscenza intuitiva, esplica il rapporto di dipendenza della conoscenza astratta da quella intuitiva e presenta le differenze tra l'una e l'altra, che corrobora con diversi esempi e coppie dicotomiche. Al dotto contrappone l'uomo incolto ma intelligente, al libro l'esperienza, all'erudito il genio.

Schopenhauer riafferma l'origine intuitiva della conoscenza astratta, spiegando che un'astrazione, che non si riconduce a un'intuizione o a più intuizioni, seppur

---

secondarie, cioè astratte, nonché della legittimità del loro impiego, dunque la *logica*, o teoria della ragione». P II, pp. 18-19 (29).

[207] Gr, p. 104 (122).

[208] W II, p. 96 (1177).

tortuosamente, resta una mera astrazione, e un concetto privo di intuizione non può dirsi una conoscenza[209].

> Spiegare parole con parole, paragonare concetti a concetti, [...] è in fondo uno spostare in qua e in là come per gioco le sfere concettuali, per vedere quale rientri nell'altra e quale no. [...] Invece intuire, lasciare che le cose stesse ci parlino, coglierne nuovi rapporti, e solo dopo depositare e fissare tutto ciò in concetti, per possederlo con sicurezza: questo dà conoscenze nuove. [...] Ogni pensare originario avviene per immagini: perciò la fantasia ne è uno strumento tanto necessario, [...]. Per contro i pensieri solamente astratti, che non hanno un nocciolo intuitivo, sono come le figure senza realtà formate dalle nuvole. Perfino lo scritto e il discorso, si tratti di scienza o poesia, ha come fine ultimo di guidare il lettore alla stessa conoscenza intuitiva dalla quale ha mosso l'autore: [...]. Giacché in ogni cosa reale è contenuta addirittura, se andiamo veramente a fondo, ogni verità e sapienza, anzi l'ultimo segreto delle cose, certo appunto solo *in concreto*, e così come l'oro è annidato nel quarzo: tutto sta a estrarlo[210].

Affinché *le cose stesse ci parlino* bisogna contemplare le cose e non i loro concetti; affinché una qualche *estrazione* sia possibile occorre scandagliare l'esperienza e non una sua astrazione. Il nocciolo è riposto nei fenomeni, non nelle parole, che possono solo evocarlo, e che possono senz'altro farlo se prima lo hanno intravisto.

L'intuizione costituisce la «conoscenza originaria [*die Urerkenntniß*]», profondamente legata a un elemento ottico: è il dischiudersi a uno sguardo, in un senso più lato che proprio, eppure, l'impressione sensibile del vedere, e il vedere stesso, connotano fortemente l'intuizione, che può dirsi una *visione*: comprendere è afferrare con lo sguardo, è l'«opera di un momento», è un cogliere l'«invisibile nel visibile». Non solo per Schopenhauer la conoscenza autentica è quella intuitiva, nella misura in cui è conoscenza del non mediato dal concetto, ma tale conoscenza ha una natura fortemente visiva. Basti pensare alla crucialità metodologica che Schopenhauer attribuisce all'osservazione e all'autoosservazione per l'indagine filosofica, sebbene tale vedere muova successivamente dall'intuitivo all'astratto, dall'intelletto alla ragione; oppure, alla contemplazione geniale delle idee, o ancora, all'afferrare con lo sguardo intricate catene causali. Del resto, la natura contemplativa della theoria non ha affatto, soltanto,

---

[209] Già l'*incipit* del capitolo ben sintetizza il pensiero schopenhaueriano a riguardo: «Poiché dunque, come è stato mostrato, i concetti derivano la loro materia dalla conoscenza intuitiva, e quindi tutto l'edificio del nostro mondo di pensieri poggia sul mondo delle intuizioni; così noi dobbiamo potere, da ogni concetto, sia pure per gradi intermedi, risalire alle intuizioni, da cui è stato tratto immediatamente quel concetto stesso, [...]. Queste intuizioni cioè forniscono il contenuto reale di tutto il nostro pensiero, e ovunque manchino, noi abbiamo avuto in mente non concetti ma mere parole. [...] I soli concetti di una cosa, senza intuizione, ne danno una conoscenza meramente generica». Ivi, p. 76 (1147).

[210] Ivi, pp. 76-77 (1147-1149).

un'accezione metaforica, ma è un mirare con lo sguardo per cogliere e comprendere poi con l'intelletto[211].

Sostenuta dunque la preminenza dell'intuitivo sull'astratto, dell'intelletto sulla ragione, non solo nei termini dell'originarietà dell'uno e della derivazione dell'altro, ma soprattutto nei termini dell'autenticità della conoscenza quale conoscenza intuitiva, non dovrebbe stupire la predilezione schopenhaueriana per quelle tipologie di conoscenza riconducibili all'intuitivo, al direttamente esperito, al non discorsivo ma all'immediato, tra cui la conoscenza geniale e non l'erudizione, l'acume di un uomo non istruito anziché il torpore del dotto, la conoscenza del «libro del mondo» e non la conoscenza dei soli libri.

L'erudizione non può sostituire il genio, né i libri possono sostituire l'esperienza, o equiparala, giacché «l'astratto non può mai sostituire l'intuitivo». Il genio coglie intuitivamente e immediatamente l'essenza delle cose, per trasporla successivamente su un piano astratto, ad esempio attraverso le opere d'arte. L'erudito invece spesso si muove soltanto entro l'orizzonte della parola, senza discendere verso le cose stesse. Adopera concetti, talvolta piuttosto astrusi e oscuri, ma sovente con poche tracce intuitive. Analogamente, «i libri non sostituiscono l'esperienza per ciò, che i concetti rimangono sempre generali e dunque non discendono fino al particolare, che però è proprio quello di cui bisogna occuparsi nella vita; a ciò si aggiunge che tutti i concetti sono stati appunto astratti dal particolare e dall'intuitivo dell'esperienza, e quindi bisogna già aver conosciuto ciò per intendere debitamente anche solo le cose generali che i libri comunicano»[212]. Un buon libro tuttavia è in grado di condurre il lettore dal generale al particolare, dall'astratto al vissuto, se l'autore ha non solo pensato, ma anche «veduto [*geschaut*]». «Dove», scrive Schopenhauer, «all'origine del pensiero di un autore ci fu *un vedere* [*ein Schauen*], allora è come se egli scrivesse da una terra dove il lettore non è stato ancora; allora tutto è fresco e nuovo, giacché è attinto immediatamente dalla

[211] Che l'intuizione sia concepita da Schopenhauer quale *visione* dell'essenza delle cose, visione immediata, alogica, non discorsiva, è messo in risalto da Gurisatti, che sottolinea le affinità con Goethe in merito, e che evidenzia l'analogia tra l'*Anschauung* tedesca e l'*intueri* latino: «Il termine tedesco *An-schauung*, composto di 'an', in, e 'schauen', guardare, traduce alla lettera il latino *intueri*, composto da 'in', dentro, e 'tueri', guardare, che significa appunto 'guardare dentro' nel senso di 'cogliere visivamente l'essenza'». Più in generale, Gurisatti nota la «perfetta simbiosi» di sguardo e intelletto in Schopenhauer, per il quale vedere è qualcosa di più della mera sensazione e l'intelletto stesso nel conoscere vede in un'accezione ampia, coglie la «profondità della superficie». G. Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, presentazione di F. Volpi, Il Poligrafo, Padova 2020[2], pp. 57-63.
[212] W II, p. 80 (1153).

scaturigine prima di ogni conoscenza»[213]. Ecco ripresentarsi il motivo del vedere, che è insieme un intuire e un vivere. Visione, intuizione e vissuto compongono quell'esperienza necessaria affinché il concetto conservi e comunichi gli elementi della conoscenza autentica. Similmente ai libri che non si radicano nel *vedere*, e che dunque sono *privi di vita*, il sapere del dotto rischia di essere «morto», perché basato esclusivamente su innumerevoli letture e non su conoscenze personalmente vissute; diversamente, l'uomo non istruito ma dallo «sguardo acuto e penetrante», è in grado di ricavare numerosi insegnamenti dalla propria esperienza, e possiede così una conoscenza «viva»: «Un caso tratto dall'esperienza propria gli insegna più che non a molti dotti mille casi, che essi *conoscono*, ma che non *capiscono* veramente, giacché il poco sapere di quell'incolto è *vivo*, [...]. Invece il molto sapere dei dotti ordinari è *morto*, perché quand'anche non consista in mere parole, consiste tuttavia soltanto in conoscenze astratte: ma queste ricevono il loro valore solo dalla conoscenza *intuitiva* dell'individuo, alla quale si riferiscono e che deve infine verificare tutti i concetti»[214].

Addirittura, Schopenhauer definisce il «furore di lettura» di molti dotti come una sorta di «*fuga vacuii*» del loro pensiero, giacché «per avere pensieri devono leggere pensieri, come i corpi inanimati ricevono il movimento solo dall'esterno, mentre coloro che sono dotati di pensiero proprio sono come i corpi vivi, che si muovono da sé»[215].

È questa un'osservazione del tutto in linea con la concezione secondo la quale la vera conoscenza deve attingere al mondo corporeo, se appunto non vuole essere inanimata, ma dotata di vita.

In altri termini, benché il pensiero necessiti del concetto e del suo segno sensibile, non deve dimenticare il suo elemento materiale, l'intuizione, e soprattutto non deve sostituirlo con quello formale, che indica la sua trasposizione, la sua veste, ma non la materia ultima. Il pensiero dunque, che Schopenhauer paragona alla luce riflessa della luna, deve serbare la luce solare, la luce dell'intuizione, per poter illuminare a sua volta. Tale considerazione non riguarda solo il pensiero in generale, ma concerne ancor più il pensiero filosofico[216].

---

[213] Ivi, p. 78 (1149).
[214] W II, p. 84 (1159)
[215] Ivi, p. 85 (1161).
[216] Che anche la filosofia debba attingere da una conoscenza intuitiva e non da un compendio è una considerazione che attraversa l'intero *corpus* schopenhaueriano, sin dalla dissertazione giovanile, dove, ad esempio, si legge che «ogni vera conoscenza originale, anche ogni perfetto filosofema, deve avere come nucleo intimo e come radice qualche concezione intuitiva. E benché questa sia qualche cosa di momentaneo e di unico, essa comunica spirito e vita a tutta l'esposizione, anche se molto dettagliata, come una goccia

Ma, ancor più di qualsiasi altro, il filosofo deve attingere da quella fonte originaria, la conoscenza intuitiva, e perciò aver di mira sempre le cose, la natura, il mondo, la vita; esse e non i libri porre a testo dei suoi pensieri; esaminare e controllare con esse tutti i concetti tramandati; utilizzare dunque i libri non come fonti della conoscenza, ma solo come sussidio. Giacché tutto ciò che i libri danno egli lo riceve solo di seconda mano, e per lo più già in qualche modo falsato; è infatti solo un riflesso, una riproduzione dell'originale, cioè del mondo, e di rado lo specchio veramente puro. Invece la natura, la realtà, non mente mai: è essa che rende ogni verità tale. Perciò il filosofo deve fare i suoi studi sulla natura, e invero sono i suoi grandi e visibili tratti, il suo carattere principale e fondamentale, ciò da cui deriva il problema del filosofo. Egli perciò farà oggetto della sua considerazione le apparenze essenziali e generali, ciò che si trova sempre e dovunque, invece lascerà le apparenze specifiche, particolari, rare, microscopiche o transeunti, al fisico, allo zoologo, allo storico, e così via. Il filosofo si occupa di cose più importanti: la totalità e la grandezza del mondo, l'essenziale del mondo, le verità fondamentali sono il suo nobile scopo[217].

Le cose, la natura, il mondo, la vita sono la materia dell'intuizione filosofica, di cui si prova a carpire la totalità e unità, e di cui si tenta di comprendere il vero. La parola è il segno che prova a custodirla e a comunicarla, ma la parola non è la cosa. Né lo è il concetto. Né il libro. Per provare a cogliere la totalità, l'essenziale e il vero, il filosofo deve contemplare la vita.

La filosofia, concepita in primo luogo come *scienza dell'esperienza in generale*, deve dipartirsi dall'esperienza stessa, per provare a interpretarla, e non da un'astrazione intorno a essa.

Del resto, la definizione della filosofia schopenhaueriana quale metafisica immanente è indicativa della necessità di indagare l'esperienza, interna ed esterna, dell'autocoscienza e della coscienza, per comprendere quanto soggiace all'esperienza. Ed è indicativa anche dell'impossibilità di fondare una filosofia che non tenga conto dell'intuitivo. - «La filosofia ha invero per oggetto l'esperienza ma non, come le altre scienze, questa o quella esperienza, bensì appunto l'esperienza stessa, in generale e in quanto tale, secondo la sua possibilità, il suo campo, il suo contenuto essenziale, i suoi elementi interni ed esterni, la sua forma e materia. Che, per conseguenza, la filosofia debba in verità avere fondamenta empiriche e non essere dipanata da concetti puri, astratti, io l'ho ampiamente detto nel secondo volume della mia opera principale (cap. 17...) [...]»[218]. -

---

di buon reagente dà a tutta la soluzione il colore del precipitato prodotto. Se l'esposizione ha un tal nucleo, essa assomiglia alla nota di una banca, che ha nella cassa dei contanti: ogni altra, di cui l'origine sono semplici combinazioni concettuali, è come la nota di una banca che ha lasciato a sua volta solo altre carte d'obbligazione». Gr, pp. 104-105 (122-123).

[217] P II, p. 52 (69-70).

[218] Ivi, p. 18 (29).

I concetti costituiscono lo strumento comunicativo della filosofia, ma non l'oggetto della comunicazione, ciò da cui essa si diparte o ciò intorno a cui essa domanda: «I concetti generali sono bensì la materia *in* cui la filosofia depone e sistema le sue conoscenze, ma non la fonte *da* cui le attinge: il *terminus ad quem*, non *a quo*»[219]. Occorre dunque distinguere la *materia* della filosofia, dal *materiale* che essa adopera, per conservare e comunicare il suo sguardo sul mondo. La materia, *der Stoff*, è «la *coscienza empirica* [*das empirische Bewußtsein*], che si divide nella coscienza di sé (autocoscienza) e nella coscienza delle altre cose (intuizione esterna)». Solo tale coscienza, prosegue Schopenhauer, «è il dato immediato, ciò che è realmente dato. Ogni filosofia che, invece di muovere da ciò, prende come punto di partenza concetti astratti scelti a piacimento, [...], è sospesa in aria senza appiglio, e quindi non potrà mai portare a un risultato reale»[220]. Il materiale, *das Material*, sono i concetti, ma «solo così come il marmo è il materiale dello scultore: essa non deve lavorare *in base* a loro, ma *in* loro, cioè deve deporre in essi i suoi risultati, non partire da essi come da ciò che è dato»[221].

La materia e il materiale, quantunque diversi, intessono una relazione di reciprocità. L'una non coincide con l'altro, ma la materia conferisce un senso al materiale e il materiale dona espressione alla materia. Il concetto, e con esso la parola, non è il contenuto primo da cui il pensiero attinge, lo si è visto, la fonte originaria del pensiero è l'intuizione, e tuttavia la parola deve saper mostrare, deve saper condurre alla cosa.

L'importanza che Schopenhauer attribuisce all'intuire e all'esperire, per il pensiero *tout court* e ancor più per il pensiero filosofico, sembrerebbe aprire un discorso *a latere* rispetto alla questione del corpo presa in esame. In realtà non crediamo sia così: l'oggetto della vera conoscenza, sia esso il mondo, la natura, la vita, ha una natura corporea, pertiene infatti alla *Körperwelt* e non alla sfera formale, logica, a priori, che di corporeo ha soltanto la fisiologia delle forme a priori. Peraltro, non solo la *Körperwelt* è oggetto di riferimento primo di ogni vero conoscere, ma il corpo stesso, oltre a essere imprescindibile sul piano soggettivo del conoscere, in quanto *Ausgansgspunkt der Erkenntiß*, è cruciale anche sul piano oggettivo del conoscere: giacché si scoprirà essere quel particolare oggetto che disvela la natura di tutti i corpi della natura.

[219] W II, p. 48 (1093).
[220] Ivi, pp. 89-90 (1167).
[221] Ivi, p. 90 (1169).

Anche l'utilizzo di una terminologia attinente l'area semantica del corporeo, rispetto a questioni apparentemente distanti dal corpo, può far riflettere sulla natura corporea in senso ampio (ossia sensibile, intuitiva, reale) che il conoscitivo deve racchiudere, per essere autentico. Un pensiero, una conoscenza che non abbia un nocciolo intuitivo, si leggeva, è come «le figure senza realtà formate dalle nuvole». La parola scarna sta alla verità senza orpelli, lo stile alla fisionomia, la grammatica a un organo materiale, le consonanti a uno scheletro, le vocali alla carne.

Sono senz'altro figure retoriche, che vanno comprese nella loro natura di corrispondenza e non coincidenza, nel loro significato figurato, ma fino a un certo punto. Non è senz'altro casuale la scelta di quest'area semantica, che nella corrispondenza terminologica qualcosa intende indicare e collegare, ed è indicativa delle tracce di vita, di corpo, di realtà che la conoscenza astratta, con le sue forme, i suoi strumenti, deve custodire, per non essere priva di vita. Del resto, in generale, la conoscenza *toto coelo* è riconducibile per Schopenhauer a una funzione corporea: l'intelletto è funzione cerebrale, esso sta allo stomaco come il conoscere al digerire, e anche la ragione, si vedrà, è funzione corporea, «funzione suprema», e infatti un pensiero deve essere assimilato, ruminato, digerito. L'uso di metafore, similitudini, analogie afferenti all'area semantica del corpo è dunque indicativo sia dell'origine corporea del conoscere, in senso ampio (per cui la conoscenza non può essere descritta se non in termini fisiologici), sia della necessità che anche ciò che è apparentemente diverso dal corporeo possieda un elemento corporeo, vitale, reale, affinché serbi e comunichi corpo, vita, realtà.

Ebbene, il pensiero deve contemplare la vita stessa, e non i concetti o le parole, quantunque tessuto necessario grazie a cui dispiegarsi. Il pensiero non deve attingere nemmeno, esclusivamente, dai libri, altrimenti non è pensiero proprio e autonomo ma altrui. Il pensiero deve nascere *da sé*. Tornare e ritornare su se stesso. *Selbst denken* è espressione ricorrente in Schopenhauer, che indica la fonte del vero pensiero e che intitola anche un capitolo dei *Parerga*, in cui Schopenhauer descrive la sorgente del pensiero e alcuni suoi tratti.

La considerazione che apre il capitolo presenta subito alcune caratteristiche significative del pensiero: la profondità con cui il pensare deve sondare e scandagliare se stesso, il raffronto tra i diversi punti di vista che devono comporlo, la necessità di essere animato da un oggetto, intorno a cui riflettere, a partire da cui riflettere, la necessità, in

primo luogo, che il pensiero si origini da quanto conosciuto, esperito, vissuto e rimugini intorno a ciò.

> Come la più ricca biblioteca, se è in disordine, non è utile, quanto una piuttosto modesta, ma ben ordinata; parimenti la più grande quantità di conoscenze non elaborate a fondo con il proprio pensiero vale assai meno di una quantità molto minore di esse, che però sia stata pensata a fondo e da più punti di vista. Infatti soltanto mediante la combinazione, svolta in ogni senso, di quello che sappiamo, e mediante il confronto di ogni verità con ogni altra, è possibile assimilare il proprio sapere e averne sicuro possesso. Si può pensare a fondo soltanto ciò che si sa, perciò bisogna imparare qualcosa, ma si sa, altresì, soltanto ciò che si è pensato a fondo. È vero che ci si può applicare con un atto di volontà alla lettura e allo studio; ciò invece, propriamente, non accade per il pensare. Il pensare deve appunto, come il fuoco da una corrente d'aria, essere attizzato e mantenuto da un qualche interesse per il suo oggetto; questo interesse può, a sua volta, essere o puramente oggettivo, o puramente soggettivo. L'interesse di quest'ultima specie sarà presente soltanto quando si tratti delle nostre vicende personali; l'altro, invece, esiste soltanto per menti che abbiano la capacità innata di pensare, e per le quali il pensare è naturale quanto il respirare; [...][222].

Posta tale *premessa*, nei pensieri successivi Schopenhauer presenta soprattutto le differenze tra il pensare da sé e il pensare che si nutre prevalentemente di libri.

Come l'autentica conoscenza attinge dalla cosa stessa e non dalle sue astrazioni, così il pensare autentico deve sorgere dalla vita, e non dai libri, che raccolgono pensieri altrui e che dunque costituiscono un «surrogato» rispetto al proprio pensiero. Durante la lettura, si è guidati nel pensare da un altro, per questo è un «surrogato del pensiero autonomo», si è guidati con le «dande»; invece, colui che pensa *da sé* è guidato dalla «bussola», con la quale è possibile trovare la «via giusta»[223].

Ne consegue pertanto che bisogna leggere «soltanto quando la sorgente dei pensieri propri cessa di sgorgare», giacché è un «peccato contro lo spirito santo scacciare i pensieri propri, dotati di energia primigenia, per prendere in mano un libro. In tal caso si è esattamente come colui che fugge la libera natura per osservare un erbario o per ammirare dei bei paesaggi in una incisione»[224].

La lettura, benché indiscutibilmente utile e necessaria perché fornisce «materia allo spirito», non può sostituire né il pensiero autonomo né il mondo reale: «L'oggetto

[222] P II, p. 521 (649).
[223] *Cfr*. Ivi, § 260, p. 523 (651), ma anche § 259, ivi, pp. 522-523 (651): «In fondo, soltanto i propri pensieri fondamentali possiedono verità e vita: perché soltanto tali pensieri sono realmente e totalmente intesi. I pensieri altrui, letti nei libri, sono gli avanzi di un pasto altrui, sono abiti smessi di un ospite straniero. Il pensiero altrui, letto nei libri, sta al pensiero originale, che sorge in noi, come l'impronta di una pianta del mondo preistorico sta a una pianta fiorente della primavera».
[224] Ivi, p. 523 (651-652).

dell'intuizione, il reale, nella sua originarietà e forza è, infatti, l'oggetto naturale dello spirito pensante, e riesce più facilmente di tutto il resto a eccitarlo profondamente»[225]. Torna, e ritorna sempre nella filosofia schopenhaueriana, il *primato* dell'intuizione, quale sorgente della conoscenza, e dunque quale conoscenza che conferisce autenticità e forza all'oggetto conosciuto e pensato, una forza del tutto preclusa al solo concetto, o alla sola lettura. Oltre alla mancata autonomia di pensiero legata alla lettura di pensieri altrui, secondo Schopenhauer una lettura eccessiva rischia di ostacolare il pensare stesso, talvolta forzandolo inutilmente a concentrarsi su una questione a cui in quel momento il pensiero non badava:

> [...] il leggere impone allo spirito certi pensieri del tutto estranei ed eterogenei alla direzione e allo stato d'animo che esso ha in quel momento, allo stesso modo che il sigillo lascia la sua impronta sulla ceralacca. Lo spirito subisce una costrizione totale dall'esterno, essendo obbligato a pensare ora a questa cosa ora all'altra, mentre in quel momento non sentiva a ciò né lo stimolo né lo stato d'animo adatto. - Al contrario, quando si pensa da sé, lo spirito segue il proprio stimolo, quale è ad ogni momento precisamente determinato dall'ambiente esterno o da qualche ricordo. L'insieme degli oggetti dell'intuizione, in realtà, non costringe lo spirito a concepire un pensiero definito, come fa la lettura, bensì gli dà soltanto materia e motivo per pensare ciò che è conforme alla sua natura e al suo stato d'animo attuale. [...] Dotti sono coloro che hanno letto nei libri; i pensatori, i geni, gli illuminatori dell'universo e gli educatori del genere umano sono invece coloro che hanno letto direttamente nel libro dell'universo[226].

Ecco configurarsi una dicotomia significativa, che estremizza e simboleggia la differenza tra l'intuizione e l'astrazione, tra l'uomo di mondo e il dotto, il genio e l'erudito, il conosciuto e il pensato, il vissuto e l'astratto, il mondo corporeo e il mondo dei concetti. È inoltre una coppia dicotomica rispetto alla quale è facile immaginare verso quale dei due poli Schopenhauer propenda, seppur con le dovute precisazioni, e da cui traspare anche una certa idea di filosofia: Schopenhauer ha sia contemplato il libro dell'universo, sia letto moltissimi libri; ha collezionato esperienze di viaggio sin da giovanissimo e nel contempo ha anche collezionato numerosi volumi. Ha esaminato l'uno e gli altri, ha interrogato l'uno e gli altri. Ha potuto sfogliare libri in lingue differenti, dopo aver ascoltato e imparato lingue non madri. Ha riportato note e commenti in margine a innumerevoli volumi della sua biblioteca, ma soprattutto ha preso note copiosissime dall'osservazione di sé e dell'altro, dalla lettura di sé e dell'altro.

[225] Ivi, p. 527 (657).
[226] Ivi, p. 522 (650-651).

L'osservare è un tratto tipico della filosofia schopenhaueriana, nelle sue varie sfumature, pur sempre riconducibili al vedere intuitivo, che coglie nel visibile ciò che in sé è invisibile, che scorge attraverso l'esperienza quanto permane in essa. È del resto attraverso l'autocoscienza, attraverso l'osservazione di sé che Schopenhauer individua l'essenza comune a tutti i corpi, che anche l'osservazione delle altre cose riafferma, e che, per certi riguardi, anche alcune fonti bibliografiche avvalorano, come Schopenhauer stesso riporta, senza tuttavia confondere la riprova di un pensiero con la sua fonte prima. Si potrebbe dunque notare che la lettura dei libri non sostituisce affatto il tentativo di decifrazione del libro del mondo, ma anzi si affianca ad esso, o lo succede, come la conoscenza astratta deve seguire a quella intuitiva, brillando di luce riflessa[227].

Il pensiero non nasce dalla lettura, sebbene questa fornisca materia preziosa per il pensare, nemmeno sorge dalla sola esperienza, sulla quale occorre meditare e tornare con animi differenti, né può derivare da un semplice atto di volontà, mediante il quale si può invece leggere e studiare: «[...] il pensiero autonomo non dipende dalla nostra volontà: in un momento qualsiasi ci si può mettere a sedere e leggere, ma non già a pensare. Per i pensieri, cioè, succede come per gli uomini: non sempre si può chiamarli a nostro piacimento, bisogna invece aspettare che vengano. Il pensare intorno a un oggetto deve sorgere da sé, grazie a una fortunata, armonica coincidenza del motivo esterno con lo stato d'animo e la tensione interni: [...]»[228]. Nelle circostanze in cui tale sorgere da sé non

[227] Schopenhauer ha sia contemplato il libro dell'universo, sia letto numerose opere, ma che abbia vissuto anzitutto il libro del mondo è messo in risalto ad esempio da Colli: «Schopenhauer, colui che ha sprovincializzato il pensiero europeo, fa spicco già per il suo presentarsi sulla scena del mondo, per le vicende esteriori della sua formazione. Nato con il *pathos* della verità, spirito indipendente sino al patologico e al maniaco, ancora adolescente deve decidere sulla sua vita. Prima di volgersi ai libri, ha già scrutato uomini, cose, paesi. Il talento speculativo esplode in lui giovanissimo, un'originalità di buona lega si dichiara subito, contro le regole dell'ardua competizione filosofica. Impaziente, non sopporta il tedio di un lungo e pedante tirocinio di studi; perciò non riceve i segni della specializzazione umanistica e filologica (come accadrà invece a Nietzsche). Autodidatta, in certo senso un dilettante, è libero di fronte alle opinioni tramandate, scolastiche. Rimane estraneo alla storia erudita e indiretta; rispetto alla tradizione del passato è il modello di Burckhardt: attinge direttamente alle fonti». G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, p. 20.

[228] P II, p. 526 (656). Tale sorgere da sé non riguarda il pensiero soltanto su un piano speculativo, ma concerne anche la sfera personale, per cui, nell'uno e nell'altro caso, occorre vivere un tempo di *attesa*, senza forzature: «Quando dobbiamo prendere una decisione relativa a una questione personale, non possiamo metterci a sedere in un momento qualsiasi scelto a piacere per ponderare le ragioni e poi decidere: poiché spesso proprio in quel momento non ci riesce di fissare il nostro pensiero su quella questione, bensì esso devia verso altri oggetti, e alle volte può esserne responsabile perfino la nostra ripugnanza per quella questione. In tal caso non dobbiamo forzare il nostro pensiero, ma aspettare che anche qui si presenti da sé lo stato d'animo adatto: esso verrà spesso in modo inatteso e ripetutamente; e ogni diverso stato d'animo in un momento diverso porrà la questione in una luce diversa. Questo lento processo è ciò che s'intende quando si parla di *far maturare le decisioni*. [...] Allo stesso modo, anche nel campo teoretico, occorre aspettare il momento buono e perfino la più grande mente non è sempre capace di pensare da sé». *Ibidem*.

si realizza, è allora opportuno che ci si dedichi alla lettura, la quale, benché surrogato del pensare autonomo, apporta comunque materia allo spirito, ma non ne costituisce il sé. Il *selbst* indica la provenienza precipua del pensare, la sua fonte propria, l'elemento interno da cui deve scaturire, a cui si affianca quale elemento esterno, e parimenti preminente, il libro dell'universo, la *Körperwelt*.

Il pensiero che non si nutre di se stesso, ma delle sole pagine di un libro, non può definirsi propriamente tale, è infatti paragonato a un automa, simile al corpo vivente solo nelle sembianze, nei tratti generali e macroscopici, ma profondamente diverso da esso perché privo di vita, di quella vita che rende un corpo un *lebendiger Körper*, dunque un *Leib*, e di quella stessa vita che nutre il pensiero. Similmente, la verità non appresa da sé è paragonabile a un organo artificiale, che non appartiene al corpo, come al pensiero, nello stesso modo di un organo naturale, dotato di vita sua propria e che cresce e concresce insieme alle altre parti, che compongono e alimentano, sia il corpo sia il pensiero.

> Colui che pensa da sé impara a conoscere le autorità che confermano le sue vedute soltanto in seguito, quando gli servono soltanto per convalidare le sue opinioni e per rafforzare la propria convinzione; mentre il filosofo libresco parte dalle autorità, costruendosi con opinioni altrui, prese dai libri, un insieme di idee, che somiglia a un automa costruito con materiale eterogeneo, mentre un sistema di pensieri propri somiglia a un essere umano generato e vivo. Simile all'essere umano, un tale sistema è sorto perché il mondo esterno ha fecondato lo spirito pensante, che lo ha portato e partorito. La verità soltanto imparata ci sta appiccicata come un membro applicato o un dente falso, o un naso di cera o al massimo un naso rinoplastico di carne altrui; invece, la verità acquisita pensando da sé somiglia alle membra naturali: essa sola ci appartiene realmente. Su ciò si fonda la differenza tra il pensatore e il mero erudito. Perciò l'acquisizione intellettuale di un pensatore originale somiglia a un bellissimo dipinto, che risalta con vivacità, con un giusto chiaroscuro, con una tonalità sostenuta e con una perfetta armonia di colori. Invece, l'acquisizione intellettuale del mero erudito somiglia a una grande tavolozza coperta di colori variegati, ordinati, forse, sistematicamente, ma senza armonia, né coesione, né significato[229].

Ritorna ancora una volta l'uso di figure retoriche appartenenti all'area semantica del corpo, per designare aspetti della conoscenza, del tutto in linea con la concezione fisiologica della conoscenza, sia essa intuitiva o astratta.

[229] Ivi, pp. 523-524 (652-653). Con un altro esempio: «Le persone che hanno passato la vita leggendo e hanno attinto la loro sapienza dai libri, somigliano a coloro che, da un gran numero di descrizioni di viaggi, hanno acquistato la conoscenza precisa di un paese. Queste persone riescono a comunicare notizie su molte cose; ma, in fondo, non hanno una conoscenza coerente, chiara e profonda, circa la natura di quel paese. Invece coloro che hanno passato la loro vita pensando, somigliano a persone che abbiano visitato quel paese: soltanto loro sanno realmente di che cosa si tratti, conoscono le cose di laggiù nella loro connessione, e vi si trovano realmente come a casa loro». Ivi, p. 262 (654).

Oltre a esaminare l'elemento materiale e formale del pensiero, Schopenhauer riflette sulle «occasioni sufficienti» del pensiero e sulle sue associazioni. Nel capitolo XIV dei *Supplementi,* intitolato proprio *Über die Gedankenassociation,* Schopenhauer osserva prima di tutto l'impossibilità che un pensiero sorga senza occasioni, analoga all'impossibilità che un corpo si muova senza causa.

L'occasione può essere esterna, e dunque un'impressione sui sensi, oppure interna, costituita da un pensiero, dal quale si dipartono altri pensieri attraverso l'associazione, che può essere di vari tipi; ad esempio, i pensieri possono associarsi secondo un rapporto di premessa e conseguenza, secondo somiglianze e analogie, secondo la loro apprensione. Talora l'associazione tra un pensiero e un altro sfugge alla comprensione, talvolta non si riesce a individuare l'occasione che ha provocato un pensiero, eppure, sia l'occasionare sia l'associare sono presenti. Sfuggono alla coscienza, ma sono presenti. Quanto sembra configurarsi «improvvisamente» nella mente può sorgere senza una consapevole occasione [*ohne bewußten Anlaß*] oppure derivare da un'occasione «così piccola», che il pensiero «così luminoso e grande» mette da parte. Talvolta però, precisa Schopenhauer, «una tale apparizione repentina di una rappresentazione può avere come causa impressioni fisiche interne, o delle parti del cervello fra loro, o anche del sistema nervoso organico sul cervello»[230].

Il fisiologico agisce sul fisiologico stesso. Il fisico porta e subisce cambiamenti fisici. E il cervello, con le sue funzioni dell'intelletto e della ragione, non è di certo sottratto a tali influssi.

L'occasione e l'associazione talvolta non sono facilmente individuabili, poiché ciò che le determina, è un elemento di cui non sempre si ha coscienza, e che esso stesso, per sua natura è privo di coscienza. È un chiaroscuro, che manifesta e nasconde. Tale elemento è la volontà, che attribuisce movimento alla vita e che muove anche i pensieri. Li confonde, li separa, li nasconde, li rivela, li congiunge, secondo il suo *appetitus*, il suo intento, il suo scopo[231].

---

[230] W II, p. 148 (1267).

[231] *Cfr*. ivi, p. 149 (1269): «Ma ciò che mette in attività la stessa associazione di idee, le cui leggi sono state sopra esposte, è, in ultima istanza, ovvero nel segreto della nostra interiorità, la *volontà,* che spinge il suo servitore, l'intelletto, ad allineare, secondo le sue forze, pensiero dietro pensiero, a richiamare ciò che è simile, ciò che è contemporaneo, a riconoscere premesse e conseguenze: giacché è nell'interesse della volontà che in genere si pensi, perché si sia orientati nel modo migliore possibile per tutte le evenienze. Quindi la forma del principio di ragione, che domina e mantiene attiva l'associazione di idee, è in ultima analisi la legge di motivazione; perché ciò che guida il sensorio e fa sì che esso, in questa o quella direzione,

Considerando l'elemento volitivo, unitamente agli altri fattori che caratterizzano le occasioni e le associazioni del pensiero, ci si rende conto di quanto il «processo di pensiero» nella realtà non sia «tanto semplice quanto la teoria del medesimo, giacché qui molte cose si intrecciano tra loro»[232].

Si comprende inoltre che il pensiero si origina e si sviluppa secondo un doppio piano, della profondità e della superficie, l'uno oscuro, precluso alla coscienza, l'altro irradiato da questa, l'uno celato e invisibile, l'altro manifesto. Sono piani interconnessi, giacché quanto è nascosto, seppur parzialmente e trasformandosi, affiora, ma i movimenti dalla profondità alla superficie, dal latente all'evidente per lo più si sottraggono alla conoscenza. Quanto si «rumina» nel profondo è spesso ignoto al pensiero cosciente di sé. Dunque dell'intero processo del pensiero, si ha sovente una conoscenza frammentaria e parziale, una conoscenza superficiale, nel senso proprio del termine: una conoscenza che si arresta lungo la superficie.

Per descrivere il complesso formarsi del pensiero, Schopenhauer adopera diverse immagini mirabili, sulle quali torneremo in seguito, quando si indagherà più puntualmente la relazione tra il pensiero e la volontà. In una di esse, Schopenhauer compara l'attività pensante consapevole alla (chiara) superficie di un'acqua di una certa profondità, la massa d'acqua al «non chiaro», che costituisce il contenuto della coscienza, e l'attività pensante ignara di se stessa a una profondità oscura, che solo in un momento successivo emerge lungo la superficie. È la scura profondità che costituisce il fulcro del pensiero, che per lo più si svolge con la stessa incoscienza dell'assimilazione e trasformazione del cibo – tanto per usare un'altra immagine gastrica.

L'oscurità, l'interno è la volontà, che è alla base di ogni coscienza, giacché, come si vedrà, sua matrice; inoltre la volontà è quanto costituisce per Schopenhauer l'unità stessa della coscienza. Il «filo semplice, lungo il quale tutto si allinea» nella coscienza non può essere un *io logico*, un elemento stesso della coscienza, ma deve essere «il *prius* della

segua l'analogia o un'altra associazione di idee, è la volontà del soggetto pensante. Ma come dunque qui le leggi della connessione delle idee sussistono solo sulla base della volontà, così la connessione causale dei corpi nel mondo reale sussiste propriamente anche solo sulla base della volontà che si manifesta nei fenomeni di esso; per cui la spiegazione per cause non è mai assoluta ed esauriente, ma rimanda alle forze naturali come sua condizione, la cui essenza è appunto la volontà come cosa in sé – e con questo certo ho anticipato il libro seguente».

[232] Ivi, p. 148 (1267).

coscienza e la radice dell'albero, del quale quella è il frutto». Esso è il *Wille*. È il volere, privo di coscienza, da cui sorge la coscienza come la sua «più alta efflorescenza»[233].

2.7.5 *Fisiologie del pensare*

Del rapporto tra la volontà e la coscienza, tra la volontà e il pensiero si dirà in seguito; quanto accennato valga soltanto come un'anticipazione. Riprendiamo dunque le fila intorno al pensiero.

Si è visto in primo luogo che Schopenhauer considera il pensiero come ciò che contraddistingue l'uomo dagli altri animali. Comune a tutti gli animali è l'intelletto, propria dell'animale uomo soltanto è la ragione. Tutti gli animali conoscono, l'uomo soltanto pensa, propriamente, perciò ha il linguaggio, vive una diversa temporalità, ha la memoria, ride, fonda le scienze, è *animal metaphysicum*.

Se la funzione principale dell'intelletto è l'intuizione, la funzione principale della ragione è la formazione dei concetti. La vera ragione contempla dapprima il mondo corporeo, e poi lo traspone in compendi della sua essenza, i concetti, e nel segno sensibile del concetto, la parola. Prova a custodirlo e a conservarlo attraverso il linguaggio, il materiale del pensiero, la sua forma, ma non la sua materia. Il pensiero autentico non confonde l'una con l'altra, non si fonda su parole vuote di contenuto o su concetti privi di intuizioni, il pensiero autentico si radica nel libro del mondo e non solo nei libri, è in origine intuizione che diventa astrazione, è intuizione serbata, ruminata, interrogata, compendiata, comunicata attraverso la parola. Il pensiero filosofico prova a interpretare la vita, a cogliere il generale nel particolare, a intravedere l'uno nei molti, a scorgere il

[233] Cfr. ivi, p. 153 (1275-1277): «Ciò, dico io, è la *volontà*: essa sola è immutabile e assolutamente identica, e ha, per i suoi fini, prodotto la coscienza. Quindi dev'essere anch'essa a darle unità e a tenerne insieme tutte le rappresentazioni e i pensieri, accompagnandoli per così dire come un basso continuo. Senza di essa l'intelletto non avrebbe più unità di coscienza di uno specchio, in cui si presenti successivamente ora questo e ora quello, o l'avrebbe al massimo solo come uno specchio convesso, i cui raggi convergono in un punto immaginario dietro la sua superficie. Ora però *la volontà* è la sola cosa persistente e immutabile nella coscienza. È essa che tiene insieme tutti i pensieri e le rappresentazioni, come mezzi per i propri fini, li tinge col colore del suo carattere, della sua disposizione e del suo interesse, domina l'attenzione e tiene in mano il filo dei motivi, il cui influsso mette in attività da ultimo anche la memoria e l'associazione di idee; [...]. Essa è dunque il vero, ultimo punto di unificazione della coscienza e il legame di tutte le sue funzioni e i suoi atti; ma essa stessa non appartiene all'intelletto, del quale è invece la radice, l'origine e la dominatrice».

simile nel dissimile. E prova a dirlo senza confondere la materia con il materiale. Scruta l'esperienza nella sua totalità e domanda il che cosa, l'origine, il senso, che tenta di racchiudere nel concetto.

Il pensiero è una funzione del corpo. Al pari dell'intelletto, è anch'esso *Gehirnfunktion*. La ragione dunque non è facoltà incorporea, ma è facoltà del *Leib*.

Tale interpretazione racchiude due ordini di implicazioni: un primo, più circoscritto, riguarda la natura stessa delle funzioni fisiologiche, caduca, temporale, perché fisica, e dunque, ad esempio, la necessità di alternare attività e inattività, affinché una funzione possa svolgersi convenientemente, sia essa una funzione pensante o di altra natura. Un secondo, più ampio, concerne un'interpretazione del pensiero radicalmente differente rispetto a quella tradizione filosofica, che aveva riposto la facoltà della ragione, e in generale la facoltà conoscitiva, nell'anima.

> Si deve in genere comprendere bene che il nostro pensiero non è altro se non la funzione organica del cervello, e si comporta quindi analogamente, per quanto riguarda il lavoro e il riposo, a ogni altra attività organica. Uno sforzo eccessivo, come rovina gli occhi, così fa del cervello. Si è detto a ragione: il cervello pensa come lo stomaco digerisce. L'illusione di un'anima immateriale, semplice e pensante essenzialmente e continuamente, di conseguenza instancabile, che nel cervello abita soltanto, e non ha bisogno assolutamente di nulla a questo mondo, ha di certo indotto molte persone a comportamenti assurdi e all'intorpidimento delle loro forze spirituali. [...] Ci si deve abituare a vedere le proprie forze intellettuali come delle funzioni del tutto fisiologiche, trattandole del tutto di conseguenza, cioè risparmiandole, sforzandole, eccetera, e a pensare, che ogni sofferenza fisica, ogni molestia, ogni disordine, in qualunque parte si verifichi, impressiona la mente. A seguire questa norma, più di ogni altro insegna Cabanis, *in Des rapports du physique et du moral de l'homme*[234].

È questo un estratto emblematico che enuclea diversi aspetti fondamentali, in primo luogo, riafferma la definizione del pensiero quale funzione organica del cervello, con ciò che quanto è fisiologico porta con sé: si diceva, la temporalità, il necessario alternare attività e inattività, lo sforzo, l'affaticamento. Pertanto, l'analogia tra l'attività organica del pensiero e le altre attività organiche concerne tutte le implicazioni e le sfumature legate al corporeo: si affatica un muscolo, l'occhio, e anche il cervello, e con esso il pensiero, che pertanto abbisogna di dosare le sue energie, non appartenendo a un'anima eterna e instancabile. Anzi, coloro che considerano il pensiero come proprio di un'anima immateriale, rischiano di indebolirlo anziché rinvigorirlo.

[234] P I, pp. 472-473 (599).

Il pensiero non è dunque ricondotto a un'anima immateriale, ma a un elemento fisico, che non è né infaticabile né inalterabile, ma anzi si stanca e si modifica, si adombra e si illumina. Al pari delle altre funzioni organiche, il pensiero necessita di combinare continuità e riposo, inoltre, non è imperturbabile rispetto alle influenze di vario tipo, strettamente corporee, mentali o emotive. Una passione condiziona un pensiero, un pensiero suggestiona l'intera attività pensante, una condizione corporea si riversa nel pensare. Il pensiero riceve e riflette le impressioni più diverse, inoltre, giacché le parti del corpo tessono una relazione di interconnessione e interdipendenza reciproca, non solo il pensiero accoglie e subisce le influenze più diverse, organiche ed emotive, ma a sua volta suggestiona le funzioni corporee e la sfera emotiva. – A riguardo, si dirà più estesamente in seguito, giacché questa correlazione deriva da una natura unitaria che si esprime nel corpo. –

Ritornando alla definizione del pensiero quale funzione, Schopenhauer chiarisce con una calzante analogia la necessità di riposo per tutte le funzioni, e dunque anche per il pensiero:

> [...] come l'occhio, quando fissa a lungo un solo oggetto, ben presto non lo vede più distintamente, perché i contorni divengono fluttuanti, si confondono e alla fine tutto si fa scuro, così anche il pensiero, quando continua a lungo a rimuginare una cosa sola, si fa a poco a poco confuso, si intorpidisce e finisce in completa ottusità. Perciò, dopo un certo tempo, la cui misura è individuale, noi dobbiamo abbandonare provvisoriamente ogni meditazione o deliberazione che sia rimasta fortunatamente indisturbata, ma non sia stata condotta a termine, anche quando concerne la cosa più importante e che ci sta più a cuore, e lasciar cadere dalla coscienza il suo oggetto così interessante per noi, per occuparci ora, per quanto gravemente pesi su di noi la preoccupazione per quella, di cose insignificanti e indifferenti[235].

Dopo un certo tempo, bisogna dunque allontanare lo sguardo da un oggetto per poterlo rimirare in seguito con attenzione; similmente, bisogna distogliere il pensiero da una

[235] W II, pp. 150-151 (1271). Tale considerazione è riaffermata nei *Parerga*: «Se fissa a lungo un oggetto, l'occhio diventa ottuso e non vede più nulla: parimenti l'intelletto, pensando continuamente alla stessa cosa, diventa incapace di cavarne qualcosa di più e di afferrarlo, diventa ottuso e confuso. [Come *i contorni si fanno vaghi* e tutto diventa poco chiaro, se si fissa troppo a lungo un oggetto, così succede anche *quando si rimugina troppo a lungo su di una cosa*: tutto si confonde. Bisogna lasciarla per poi ritornarci quando la si ritroverà fresca nei suoi netti contorni. [...] Da questo bisogno di quiete dell'intelletto si spiega anche il fatto che quando, dopo una certa pausa, guardiamo come se fossimo nuovi ed estranei nel corso quotidiano delle cose di questo mondo, e così rivogliamo a esse uno sguardo fresco e veramente spregiudicato, il loro nesso e il loro significato ci si chiariscono nel modo più puro e profondo; di modo che, allora, vediamo e tocchiamo con mano cose delle quali l'unico aspetto che non comprendiamo è come mai tutto coloro che vi si muovono dentro non le comprendano. Un tale attimo di lucidità può essere paragonato perciò a un *lucidum intervallum*». P II, p. 53 (70-71).

questione, per poterla contemplare successivamente con riguardo. Il discostarsi da un oggetto e il tornare a osservarlo comporta non soltanto il ritemprarsi della funzione fisiologica e una migliore chiarezza del vedere, sia esso oculare o del pensiero, ma consente anche di considerare quell'oggetto con uno sguardo nuovo. Anche tale diversità è spiegata, in parte, secondo una prospettiva fisiologica, nella misura in cui il pensiero è condizionato dall'elemento *umorale* che varia nelle diverse parti del giorno e dell'anno.

Proseguendo con la citazione,

> Durante questo tempo poi quell'importante oggetto non esiste più per noi: esso è ora, come il calore nell'acqua fredda, *latente*. Quando poi, in un altro tempo, lo riprendiamo torniamo ad esso come a una cosa nuova, in cui ci orientiamo di nuovo, benché più rapidamente, e anche l'impressione piacevole o spiacevole di essa sulla nostra volontà si ripresenta. Frattanto anche noi non vi ritorniamo del tutto immutati. Giacché con la mescolanza fisica degli umori e la tensione dei nervi, che, a seconda delle ore, dei giorni e delle stagioni, cambia sempre, muta anche la nostra disposizione e opinione; [...]. Quindi la stessa cosa ci appare spesso diversissima in tempi diversi, di mattina, di sera, di pomeriggio o il giorno appresso: punti di vista opposti su di essa si accavallano ora, accrescendo il nostro dubbio. Perciò si parla del mettere a dormire una faccenda e si chiede, per le grandi risoluzioni, molto tempo per riflettere. Sebbene dunque questa conformazione del nostro intelletto, in quanto scaturisce dalla sua debolezza, abbia i suoi chiari svantaggi, offre d'altra parte il vantaggio che noi, dopo la distrazione e il mutamento di disposizione fisica, ritorniamo alla nostra faccenda con mente fresca ed estranea, come persone relativamente diverse, e la possiamo così osservare più volte in un luce fortemente mutata[236].

Che la stessa cosa possa apparire diversa è dunque insieme una possibilità e un impedimento per il pensiero, il quale, oltre ad accogliere influenze fisiologiche, riceve anche influssi emotivi, rispetto ai quali non è impermeabile. Pertanto, come si è visto per l'intelletto, anche una «purezza» assoluta della ragione è pressoché impossibile, e tuttavia è fondamentale per Schopenhauer che si provi a perseguirla.

Proseguendo con l'analisi schopenhaueriana intorno al pensiero quale funzione organica, si può notare che il filosofo, nel distinguere due tipologie differenti di pensiero, accenna congiuntamente a due diverse fisiologie.

Il pensiero, si è visto, è descritto anche come *riflesso*, per la sua natura derivata, che rifrange la luce dell'intuizione, trasformandola, ma è tale anche per la sua natura

[236] Da tutto ciò, conclude Schopenhauer, «si può vedere che la coscienza e il pensiero umani sono, per loro natura, necessariamente frammentari, per cui i risultati teoretici o pratici, che si raggiungono col mettere insieme tali frammenti, riescono generalmente manchevoli. In ciò la nostra coscienza pensante è come una *lanterna magica*, nel cui fuoco può apparire solo un'immagine per volta, e ognuna, anche se rappresenta la cosa più nobile, deve presto scomparire per far posto alle cose più eterogenee, anzi volgari». W II, pp. 151-152 (1273).

rischiarante. Il pensiero prova a decifrare, a scandagliare, a interpretare, in tale senso riflette e illumina. Non tutti i pensieri però sono avvolti nel chiarore della luce, né tutti apportano nuovi barlumi. Alcuni pensieri soggiacciono nell'oscurità, dunque si sottraggono alla luce del pensiero cosciente e diradante. Tali pensieri non possono dirsi propriamente tali, eppure, non se ne può sminuire nemmeno la loro natura, soprattutto nel momento in cui iniziano a tralucere, dall'oscuro verso tenui barlumi. Di alcuni pensieri sfugge alla ragione stessa il passaggio verso il manifesto, sfugge l'elemento di ruminazione, costante, continua, silente, presentandosi d'un tratto il pensiero compiuto; di altri pensieri invece, si riesce a seguire l'andamento, il chiarirsi e il chiarire, l'illuminarsi e il gettare luce.

I pensieri più profondi sono spesso i pensieri di cui non si riesce a seguire il loro profilarsi e svilupparsi, sono i pensieri che provengono dall'oscuro della coscienza, prima di giungere a chiarezza. Tali pensieri, si potrebbe azzardare, ipotizza Schopenhauer, sono i *pensieri del midollo*; i pensieri di cui si riesce a seguire la genesi e lo sviluppo sono invece i pensieri della *superficie del cervello*:

> Verrebbe quasi da credere che la metà di tutta la nostra attività cogitante si svolga inconsapevolmente. Per lo più la conclusione viene senza che le premesse siano state pensate chiaramente. Ciò si può ricavare se non altro dal fatto che, talvolta, un evento del quale non scorgiamo per nulla le conseguenze, e ancor meno possiamo misurare chiaramente l'eventuale influsso sulle nostre questione, esercita tuttavia su tutto il nostro stato d'animo un'influenza inequivocabile in quanto lo modifica verso la serenità o verso la tristezza: ciò può essere soltanto la conseguenza di una ruminazione inconsapevole. Ancor più evidente essa è in quanto segue. Mi sono impadronito di nozioni riguardanti i dati di fatto di una questione teorica o pratica: spesso, senza che io ci abbia ripensato, dopo qualche giorno, il risultato mi viene in mente e mi si presenta chiarissimo da sé, come cioè stiano le cose o che cosa io debba fare; e qui l'operazione mediante la quale esso è giunto mi rimane nascosta come quella di una macchina calcolatrice: è stata proprio una ruminazione inconsapevole [*unbewußte Rumination*]. [...] Anzi, i nostri pensieri migliori, più significativi e più profondi emergono improvvisamente nella coscienza, come un'ispirazione e spesso già in forma di ponderata sentenza. Evidentemente essi sono, però, i risultati di una lunga e inconsapevole meditazione e di innumerevoli, spesso assai lontane intuizioni, di cui si sono dimenticati i particolari. [...]. Quasi quasi si oserebbe fare l'ipotesi fisiologica secondo la quale il pensiero cosciente si svolge alla superficie del cervello e quello inconsapevole all'interno del suo midollo[237].

[237] P II, p. 59 (78-79). Diversa è invece per Schopenhauer la ruminazione di coloro che si nutrono dei vantaggi legati alla propria posizione, per essere conosciuti dai contemporanei, i professori – è questa *Wiederkäuen*, non *Rumination*: «Tutto sommato, il foraggio della cattedra è il più adatto per dei ruminanti [*Wiederkäuer*]. Per contro coloro che ricevono la loro preda dalle mani della natura, si trovano meglio all'aria aperta». Ivi, p. 515 (641).

È un'ipotesi che Schopenhauer non approfondisce, attraverso studi ed esperimenti a riguardo, e tuttavia resta un'ipotesi significativa, nella misura in cui riafferma la natura fisiologica del pensiero, alludendo a pensieri differenti che corrispondono a funzionamenti differenti. La profondità di un pensiero starebbe al midollo come la superficialità di un pensiero al cervello.

Questa considerazione, ma più in generale l'interpretazione fisiologica del pensiero, non implica una riduzione ultima del pensiero a una spiegazione fisiologica, giacché, si vedrà, per Schopenhauer «ogni cosa fisica è insieme d'altra parte una cosa metafisica», ma implica anzitutto una rivalutazione del corpo, quale fenomeno avente facoltà conoscitive che altre interpretazioni filosofiche avevano disconosciuto. Schopenhauer non solo definisce l'intelletto e la ragione come funzioni cerebrali, designando così un legame inscindibile tra il corpo e la conoscenza, ma anche nel descrivere aspetti particolari connessi a tali facoltà (come la lettura, l'ipotesi, l'opinione, l'erudizione), il filosofo utilizza figure retoriche pertinenti alla sfera corporea. Tale scelta non è solo un espediente stilistico, non si riduce soltanto a una ragione formale (anche perché, peraltro, Schopenhauer avrebbe potuto usare numerose altre immagini, attinenti ad altre aree semantiche), ma è indicativa di una correlazione più profonda, che si pone al di là della relazione retorica, ponendosi infatti sul piano dell'analogia fisiologica.

Ad esempio, lo svolgimento di un'ipotesi è paragonato alla vita di un organismo, che assimila dall'esterno quanto gli occorre, respinge quanto gli è nocivo, oppure lo espelle: «Un'*ipotesi* svolge nella testa, una volta che vi si è insediata o, addirittura, vi è nata, una vita che somiglia a quella di un organismo, in quanto dal mondo esterno assimila soltanto ciò che le è giovevole e omogeneo, mentre respinge ciò che le è eterogeneo e nocivo, oppure, se non può fare a meno di accoglierlo, lo espelle poi tale e quale»[238]; un'opinione falsa annunciata dopo tempo come tale è comparata a un ascesso giunto a maturazione: «Perciò non bisogna inquietarsi, ma per contro rallegrarsi, quando una qualche opinione fondamentale falsa, che in segreto già da molto tempo aveva esercitato la sua influenza, venga una buona volta espressa in modo reciso e chiaro a voce alta; orami, infatti, la falsità di essa sarà presto sentita, riconosciuta e finalmente anche proclamata. Avviene qui come quando un ascesso giunge a maturazione»[239]; una verità acquisita da sé è simile

[238] P II, p. 540 (673).
[239] Ivi, p. 541 (675).

alle membra naturali, a differenza di una verità meramente assimilata, affine invece alle membra artificiali.

Frequente è l'analogia tra la lettura e l'assimilazione, tra il nutrimento spirituale e il nutrimento corporeo, con diverse articolazioni. In primo luogo, Schopenhauer osserva che come si assimila soltanto ciò che è stato digerito, così si conserva soltanto quanto è stato ruminato, dunque non tutto ciò che si legge o si mangia si conserva, ma soltanto un parte, quella meditata o digerita. Inoltre, come un nutrimento eccessivo è inutile e dannoso per lo stomaco, giacché non si può digerire più di una determinata quantità di cibo, così una lettura eccessiva è inutile e nociva per il pensiero, che rischia di ottundersi e di affaticarsi nella mera accumulazione di materiale.

> E come un nutrimento eccessivo rovina lo stomaco, e con ciò danneggia tutto il corpo, si può parimenti sovraccaricare e soffocare lo spirito con un nutrimento mentale eccessivo. Poiché più si legge, tanto meno tracce lascia nello spirito quello che si è letto: lo spirito diventa simile a una lavagna sulla quale è stato scritto molto, e una cosa è stata scritta sopra l'altra. Perciò non si giunge alla ruminazione [*Rumination*]: ma solo questa permette di assimilare le cose lette, allo stesso modo che i cibi ci nutrono non perché li mangiamo ma perché li digeriamo. Se invece si legge senza tregua, senza poi ripensare a quello che si è letto, esso non può prendere radice, e, di solito, va perduto. Tutto sommato il nutrimento spirituale subisce la stessa sorte che è propria del nutrimento del corpo: appena la cinquantesima parte di quello che è stato assunto viene assimilata, la parte rimanente viene eliminata a mezzo dell'evaporazione, respirazione, e così via[240].

Oltre a un discorso di natura quantitativa, Schopenhauer precisa che la ritenzione del nutrimento spirituale e corporeo ha anche una natura qualitativa, nella misura in cui come si conserva soltanto quanto è «omogeneo» al proprio corpo, parimenti si conserva soltanto ciò verso cui si prova «interesse»: «pretendere che un individuo ritenga tutto quanto ha mai letto, è come esigere che porti ancora dentro di sé tutto quanto ha mai mangiato. L'individuo ha vissuto fisicamente, come corpo, di quello che ha mangiato, e ha vissuto spiritualmente di quello che ha letto, e grazie a ciò è divenuto quello che è. Ma allo stesso modo che il corpo assimila soltanto quello che gli è omogeneo, così ognuno *conserverà* in sé quello che lo *interessa*, vale a dire che si adatta al suo sistema di pensieri, oppure ai

[240] Ivi, p. 589 (749). Anche nelle *Ergänzungen* si legge qualcosa di analogo: «Certamente lo spirito ha bisogno di nutrimento, di materia dall'esterno. Ma come non tutto quel che mangiamo viene subito assorbito dall'organismo, ma solo in quanto sia stato digerito, nella qual cosa solo una piccola parte ne viene effettivamente assimilata, mentre il resto viene di nuovo espulso, per cui il mangiar più di quanto si possa assimilare è inutile e anzi nocivo; esattamente allo stesso modo stanno le cose con quello che leggiamo: solo in quanto fornisca materia al pensare, esso accresce la nostra intelligenza e il nostro vero sapere» W II, p. 86 (1163).

suoi fini»[241]. È dunque il *digerire*, non il semplice mangiare, che rende possibile l'effettiva assimilazione, del nutrimento organico e spirituale; è il *ruminare*, e non la sola lettura o la sola esperienza, che realizza il pensiero – come del resto la sola bocca non realizza la digestione: «Come la lettura così la pura esperienza non può sostituire il pensiero. La pura empiria è in confronto al pensare ciò che il mangiare è in confronto al digerire e all'assimilare [*Assimiliren*]. Se l'empiria si vanta di aver contribuito essa sola, mediante le sue scoperte, al progresso del sapere umano, è come se la bocca volesse vantarsi che la consistenza del corpo è soltanto opera sua»[242].

Legato alla sfera semantica del digerire, e del corpo più in generale, è anche, ad esempio, l'acume. Nel criticare l'atteggiamento dei dotti nei confronti della cultura e della lingua, ad un dato punto Schopenhauer osserva che costoro non hanno saputo difendere la lingua tedesca dal suo deturparsi, sia perché complici di tale deturpare sia perché non dediti alla cultura *con amore*. I dotti dunque, indifferenti rispetto a questo maltrattamento della lingua tedesca, «come le colombe, costoro non hanno bile: ma chi non ha bile non ha intelligenza: l'intelligenza, infatti, determina già una certa *acrimonia*, che provoca, nella vita, nell'arte, nella letteratura, necessariamente e quotidianamente l'intimo biasimo e sprezzo per migliaia di cose, trattenendoci appunto dall'imitarle»[243]. Ne consegue da qui, in qualche misura, un'altra conseguenza fisiologica e filosofica: che la «flemma è la radice dell'idiozia»[244]. Similmente, un certo vigore intellettivo è legato non solo all'elemento bilioso, ma anche al flusso sanguigno, che varia con il variare delle età, e dunque, il vigore massimo si avrebbe tra i venti e i trent'anni, che «sono per l'intelletto ciò che il maggio è per gli alberi: solo ora spuntano i fiori, di cui tutti i frutti posteriori sono lo sviluppo»[245].

Ebbene, l'interpretazione schopenhaueriana del pensiero e dell'intuizione quali funzioni fisiologiche del cervello stabilisce un nesso inscindibile tra il corpo e la conoscenza e nel contempo esclude che il conoscere, intuitivo e astratto, possa considerarsi una funzione di un che di incorporeo, di un'anima.

Non una sostanza immateriale, bensì una «massa pastosa» è portatrice della conoscenza, non una natura imperitura e pura, ma una natura caduca e frammista è scaturigine del

[241] P II, pp. 593-594 (755-756).
[242] Ivi, p. 527 (657-658).
[243] Ivi, p. 587 (739).
[244] Ivi, p. (742).
[245] *Cfr*. W II, pp. 87-88 (1165).

pensiero, non qualcosa di altro dal corpo, ma il corpo stesso è il punto di partenza di ogni conoscere. Dalla materia, dal suo *raffinarsi* e *potenziarsi*, sorge l'*immateriale*, il pensiero.

Si legge a riguardo nei *Supplementi*,

> Allora ci si chiede stupiti che cosa sia questo cervello, la cui funzione produce un tale fenomeno di tutti i fenomeni; che cosa sia la materia, che può raffinarsi e potenziarsi fino al punto che, fattasi una tale massa pastosa, l'eccitamento di alcune sue particelle divenga il fattore determinante dell'esistenza di un mondo oggettivo. Il timore di tali domande spinse a ipostatizzare la sostanza semplice di un'anima immateriale, che nel cervello semplicemente risiederebbe. Noi diciamo impavidamente: anche questa massa pastosa è, come ogni parte vegetale o animale, una formazione organica, come tutte le sue consorelle minori, nell'abituro delle teste dei nostri fratelli privi di ragione, giù giù fino a quella minima che a mala pena percepisce ancora; tuttavia questa massa organica è l'ultimo prodotto della natura, che presuppone già tutti gli altri[246].

Tale posizione teorica costituisce una rottura all'interno di una certa tradizione filosofica e insieme un nuovo cominciamento: radicare la facoltà conoscitiva nella corporeità non significa ridurre l'una all'altra, né azzerare le differenze, ma vuol dire attribuire al corpo una facoltà che una precisa tradizione gli aveva disconosciuto, conferendola all'anima.

Interpretare il pensiero quale funzione fisiologica implica la riconsiderazione di entrambi, del corpo e del pensiero. La sfera conoscitiva emerge quale aspetto della corporeità e non come qualcosa di incorporeo: il *Leib* è così rivalutato, considerato come capace di conoscenza e pensiero; parimenti il pensiero è rivalutato, quale funzione del corpo che partecipa delle altre funzioni corporee, ricevendone gli influssi e influenzando a sua volta.

[246] W II, p. 309 (1515). Qualcosa di simile è già sostenuta in un'annotazione del'25: «77. Che il pensare più compiuto, l'intuire più vivo non siano altro che la funzione fisiologica di un organo interno, *il cervello*, è certo; ma che cos'è questo cervello, di cui fenomeni come il pensare e l'intuire sono la funzione fisiologica? Che cos'è la materia che viene potenziata fino a diventare una simile poltiglia cerebrale? Che cos'è questo mondo materiale in cui una sua particella stimolata produce il fenomeno in virtù del quale soltanto esso stesso fa la sua comparsa nell'esistenza oggettiva? Il timore di affrontare questo genere di domande ha condotto a ipostatizzare l'anima immateriale, che nel cervello si limita ad abitare». HN III, pp. 220-221 (293).

2.8 *Unità e dicotomia*

2.8.1 *La «falsa dianoiologia»*

Nel capitolo dei *Parerga*, *Frammenti sulla storia della filosofia,* in particolare nel frammento dedicato a Platone e in quello dedicato alla filosofia moderna, Schopenhauer tratteggia alcuni momenti nodali del pensiero filosofico, in cui la facoltà conoscitiva è stata attribuita all'anima, o comunque a una sostanza diversa dal corpo. Non solo la conoscenza è considerata una prerogativa dell'anima, ma il corpo, incapace di conoscere, è giudicato come un ostacolo alla purezza della conoscenza. Schopenhauer accenna anche alle posizioni divergenti a riguardo, presentando così lo sviluppo di un'idea, persistente nel tempo nel suo nucleo teorico, quantunque messa in discussione da posizioni discordanti.

Il momento germinale dell'originarsi della dicotomia, tra un'anima conoscente e un corpo incapace di conoscere, e compromettente il conoscere puro, tra ψῡχή e σῶμα, è individuato da Schopenhauer in Platone; congiungendo antichità e modernità, Cartesio corrobora l'idea di due sostanze differenti, nella celebre distinzione tra la *res extensa* e la *res cogitans,* costituendo un momento cruciale di sistematizzazione del dualismo; circa un secolo dopo, Muratori riafferma e rielabora la posizione dualistica, declinandola nei termini di *mente* e *fantasia*, rappresentando così in una certa misura un momento epigonico, ma anche originale. Sul versante teorico opposto, Schopenhauer ritiene che il momento di svolta, di effettiva riconsiderazione della facoltà conoscitiva, si realizzi pienamente con Kant, pur riconoscendo i meriti delle interpretazioni di Spinoza, Locke e dei sensisti francesi. Al dualismo cartesiano, Spinoza contrappone un'idea unitaria di sostanza; diversamente dalla considerazione di una materia incapace di conoscere, Locke prospetta la possibilità di una materia in grado di pensare; all'impossibilità che il sentire possa dirsi un pensare, i materialisti francesi presentano una tesi contraria. Kant, nel riconoscere l'esistenza di conoscenze che prescindono dall'esperienza sensibile, giacché la precedono e la portano, non per questo nega l'indispensabilità dell'esperienza stessa, del corporeo, che conferisce un senso a tali conoscenze. Seguendo le orme kantiane, ma

reinterpretandole, si è visto che Schopenhauer considera queste conoscenze, le forme a priori, funzioni cerebrali, portatrici dell'intero mondo corporeo e portate da un corpo.

Ripercorriamo ora e ricalchiamo i momenti tratteggiati dal filosofo, che si presentano come frammenti, come annuncia il titolo stesso del capitolo in cui sono esposti, dunque senza alcuna pretesa di esaustività, soffermandoci su quelli più significativi, affinché possa emergere da un lato, la continuità di una certa idea di conoscenza, seppur messa in discussione da posizioni speculative divergenti, e dall'altro, la frattura ermeneutica inaugurata da Schopenhauer.

2.8.2 *Soma e psyche*

«Già in Platone troviamo in qualche modo l'origine di una falsa dianoiologia, che s'introduce con una segreta intenzione metafisica, tendendo ad una psicologia razionale ed alla connessa dottrina dell'immortalità. La medesima si è più tardi rivelata una dottrina ingannevole dalla vita tenacissima, prolungando la sua esistenza attraverso tutta la filosofia antica, medioevale e moderna sino a che Kant, lo stritolatore, la colpì infine al capo»[247].

Queste le parole che aprono il frammento dedicato a Platone e che annunciano, pur nella loro brevità, una posizione teorica pertinace.

La *falsa dianoiologia* è quanto Schopenhauer descrive come il «razionalismo della teoria della conoscenza, con intenzione finale metafisica», il quale attribuisce la facoltà conoscitiva a una sostanza diversa dal corpo, giacché questo non soltanto non sarebbe in grado di conoscere, ma rappresenterebbe anche un ostacolo per la conoscenza, pregiudicandone la purezza. Si è visto, anche per Schopenhauer, sia l'organismo sia la volontà influenzano il conoscere e il pensare, compromettendo così la loro purezza, ma ciò non implica punto, per il filosofo, un disconoscimento della conoscenza, intuitiva e astratta, quale funzione e aspetto della corporeità. Tutt'altro. Proprio perché la conoscenza è una funzione del corpo, ne è da esso inevitabilmente condizionata, e a un tempo ne è da esso *portata*. Il corpo è insieme condizione e condizionamento.

[247] P I, p. 47 (72).

L'attribuzione del conoscere all'anima sottintende inoltre un'«intenzione metafisica», nella misura in cui la conoscenza è conferita a qualcosa di imperituro, e dunque è con essa conservata. È salva ed eterna. - Diversamente, si è visto, l'attribuzione della conoscenza al corporeo, implica la sua temporalità, caducità, non instancabilità, al pari delle altre funzioni fisiologiche. -

> La parte conoscitiva in noi è una sostanza immateriale, fondamentalmente diversa dal corpo, chiamata anima: il corpo per contro è un impedimento alla conoscenza. Ogni conoscenza ottenuta quindi attraverso la mediazione del corpo è ingannevole: l'unica vera, giusta e sicura è quella libera e lontana da ogni sensibilità (e quindi da ogni intuizione), in altre parole il pensiero puro, cioè l'operare unicamente con concetti astratti. Tutto ciò è compiuto dall'anima con i suoi propri mezzi: la situazione migliore si verificherà dunque quando essa si sarà separata dal corpo, e noi saremo morti. Cose di questo genere sono dunque messe dalla dianoiologia a disposizione della psicologia razionale, a vantaggio della sua dottrina dell'immortalità[248].

Questa dottrina è individuabile, prosegue Schopenhauer, in particolare nel *Fedone,* e, «concepita un po'diversamente», nel *Timeo*. È questa una precisazione non trascurabile, nella misura in cui il contesto speculativo entro cui Platone discorre dell'anima nel *Fedone* non è lo stesso del *Timeo,* infatti nei due dialoghi Platone pone accenti diversi su aspetti diversi e dell'anima e del corpo. Lo sfondo cosmologico del *Timeo,* in cui il discorso verosimile racconta la generazione del tutto, dagli elementi all'uomo, e dunque anche dell'anima, non è certamente affine allo sfondo del *Fedone,* in cui il rapporto tra l'anima e il corpo non è indagato da uno sguardo rivolto alla genesi, ma è osservato in relazione alla morte e all'immortalità, e all'esercizio di morte proprio del filosofo.

Ora, considerando l'indagine qui in oggetto, relativa al rapporto tra il corpo e la conoscenza, il dialogo di riferimento è il *Fedone*, senza con ciò voler ridurre l'intera concezione platonica del corpo e dell'anima a quella esposta in tale dialogo, ma solo volendo ricondurre la questione entro un contesto speculativo preciso, che intende indagare e salvaguardare la purezza della conoscenza, l'idealità del conosciuto e l'immortalità del conoscente, motivo per cui l'anima e il corpo, che solo insieme compongono quell'unità che è l'uomo, sono per lo più contrapposti: al corpo caduco incapace di conoscere, e portatore di impurità di varia natura, Platone contrappone l'anima immortale in grado di conoscere, e di conoscere l'intelligibile, in modo puro e vero. Se nel *Fedone* l'esigenza è di disgiungere corpo e anima, affinché la conoscenza sia

[248] *Ibidem.*

il più possibile pura, ed eterna, per cui si può osservare un certo dualismo, nel *Timeo* si può osservare un'esigenza differente, di congiungere corpo e anima, che solo insieme compongono il vivente uomo[249].

Ritorniamo ora al nostro contesto di riferimento, relativo al rapporto tra la conoscenza e il corpo.

Fedone, presente durante l'ultimo giorno di vita di Socrate, racconta ad Echecrate i discorsi pronunciati da Socrate prima di morire, nei quali si delinea l'interpretazione platonica dell'anima, profondamente intrecciata alla definizione della morte e della filosofia. Socrate ripete più volte di non «provare rammarico [ἀγανακτέω]», dinanzi alla morte, giacché il filosofo si prende cura di essa durante tutta la vita, dunque sarebbe «strano», ma anche «incoerente» e «ridicolo» se, giunto il momento di morire, il filosofo

[249] Per una reinterpretazione del cosiddetto dualismo platonico, precisamente, per «un oltrepassamento della concezione dualista che non si riduca a un monismo indifferenziato o a un immanentismo della presenza: lo sforzo è cioè quello di pensare la dualità senza dualismo», si rinvia al volume *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, a cura di L. Candiotto, Mimesis, Milano 2015. Circa la questione del rapporto anima-corpo, si rinvia in particolare alle argomentazioni che i diversi autori hanno fornito alla domanda «Quali sono i passi platonici che possono evidenziare una diversa interpretazione del rapporto idee-sensibili, anima-corpo, pensiero-azione?».
Invece, per quanto concerne non la contrapposizione, bensì la congiunzione anima-corpo, si consideri come iconico un passo del *Timeo*, che descrive la congiunzione di anima corpo e una qualche corrispondenza fisiologica dell'una con l'altro, per cui nel capo risiede la parte più divina dell'uomo e dell'anima; tra il diaframma e il collo la parte irascibile; tra il diaframma e l'ombelico la parte appetitiva: «E, dei viventi divini, fu egli stesso [il dio] il demiurgo, mentre diede l'ordine di occuparsi della generazione dei viventi mortali a coloro i quali egli aveva generato. Ed essi, imitandolo, ricevuto il principio immortale dell'anima, vi formarono poi intorno un corpo mortale e a esso affidarono, come un carro, tutto il resto del corpo e in esso costituirono un'altra specie di anima, quella mortale, che subisce in sé passioni spaventose irresistibili, in primo luogo il piacere, grande esca del male, quindi i dolori, che mettono in fuga i beni, e ancor ala temerarietà e il timore, consiglieri irragionevoli, poi l'orda, difficile da calmare, infine la speranza, facile agli inganni; e, mescolando queste cose con la sensazione, di cui non si può rendere conto razionalmente, e con il desiderio, che non arretra di fronte a nulla, composero, seguendo la necessità, il genere mortale. E, temendo per questo di contaminare la parte divina dell'anima, collocarono la parte mortale, separatamente da quella divina, in un'altra zona del corpo, costituendo un istmo e una frontiera tra la testa e il petto, ponendo fra di essi, come separazione, il collo. Appunto nel petto e in ciò che chiamiamo torace deposero la parte mortale dell'anima. E poiché vi era una parte di essa per natura migliore e un'altra peggiore, posero nella cavità del torace un'ulteriore separazione, come si fa quando si separano le stanze delle donne da quelle degli uomini, collocandovi nel mezzo il diaframma a mo' di chiusura. La parte dell'anima che partecipa dunque del coraggio e dell'ira, bramosa di vittoria, la stabilirono più vicino alla testa, fra il diaframma e il collo, perché, prestando ascolto alla ragione, potesse collaborare con essa nel reprimere con forza la fonte degli appetiti, [...], il cuore invece, nodo delle vene e sorgente del sangue che circola impetuosamente per tutte le membra, lo situarono nel posto di guardia, in modo che, quando la parte irascibile dell'anima è presa dalla collera [...] velocemente, attraverso tutti gli stretti passaggi, tutto quanto vi è di sensibile nel corpo, informato delle esortazioni e delle minacce, si renda docile a ubbidire interamente [...]. D'altra parte, per fornire un aiuto al cuore che palpita nell'attesa dei pericoli e al montare dell'ira, [...] piantarono la figura del polmone [...]. La parte appetitiva dell'anima che brama cibi e bevande e tutto ciò di cui il corpo sente per natura il bisogno, la stabilirono a metà strada fra il diaframma e il confine dell'ombelico, [...]». Platone, *Timeo*, cit., pp. 347-353. Si vedano anche le pagine seguenti per il riferimento al midollo come ciò che lega l'anima al corpo e per la descrizione delle altre parti del corpo; si veda p. 241 ss. per la parte «più divina» del corpo, la testa, che ha come «servitore» tutto il corpo.

non accogliesse quell'accadere, che riserva «beni grandissimi». Colui che si rammarica di fronte alla morte non è filosofo, ma φιλοσώματος, dirà Socrate.

La morte è definita come la «separazione [χωρισμὸς]», e la «liberazione [λύσις]», dell'anima dal corpo, e l'esercizio proprio del filosofo consiste nel separare e liberare il più possibile l'anima dal corpo. In tal senso, i filosofi praticano un «esercizio di morte [μελέτη θανάτου]». - Espressione sottolineata nella copia schopenhaueriana del *Fedone*[250]. -

Nell'argomentazione socratica di tale esercizio, emerge in primo luogo la dicotomia di ψῡχή e σῶμα, si delinea il loro rapporto ed emergono alcune loro caratteristiche; tra tutte, quella maggiormente evidenziata da Schopenhauer, e non condivisa, è l'attribuzione della facoltà conoscitiva allo *psichico* e non al *somatico*. Soprattutto per tale ragione, la dianoiologia di Platone, ma anche di Cartesio e Muratori, è giudicata «falsa».

La prima argomentazione socratica, circa la separazione operata dal filosofo, concerne l'osservare che il filosofo non è dedito ai piaceri del corpo, come il bere, il mangiare, l'eros, né è interessato alle «cure» del corpo, ad esempio legate a ornamenti superflui: «[...] non è chiaro che, nelle cose di tal genere, il filosofo cerca di liberare quanto più può l'anima dalla comunanza col corpo, a differenza degli altri uomini?[251]» - Questo un primo significato dell'esercizio del filosofo. -

Anche rispetto alla φρονήσις, il filosofo prova a discostare il più possibile, e per quanto sia possibile, l'anima dal corpo, giacché esso non si rivela un «compagno» nella ricerca dell'intendimento, bensì costituisce un «impedimento», nella misura in cui la conoscenza sensibile non è certa; inoltre, il corporeo arreca «distrazioni» di varia natura, legate al nutrimento, alla malattia, alle passioni, alle paure, che compromettono la purezza del conoscere – quelle stesse *distrazioni* che evidenzia anche Schopenhauer in relazione al volitivo, che invade e intacca il puramente conoscitivo. Domanda emblematicamente e retoricamente Socrate a riguardo:

[250] Il *Fedone* della biblioteca schopenhaueriana corrisponde al primo volume della presente opera: ΠΛΑΤΩΝ. Platonis Philosophi quae exstant Grace ad editionem Henrici Stephani Accurate expressa cum Marsilii Ficini intepretatione. Praemittitur L. III Laertii de vita et dogmatibus Platonis cum notitia literaria. Accedit varietas lectionis. Stud. Soc. Biponti: ex Typographia Societatis. Vol. I-XII in 6 Hfrzbd., 1781-1787.

[251] Platone, *Fedone*, introduzione, premessa e note di A. Lami, traduzione di P. Fabrini, BUR, Milano 2010, p. 135.

E che dici riguardo all'acquisizione stessa dell'intendimento? Il corpo è di impedimento o no, qualora lo si prenda come compagno in questa ricerca? Intendo dire, per esempio, questo: possiedono una qualche verità vista e udito per gli uomini, oppure è proprio come anche i poeti ci dicono ripetutamente, che noi non udiamo e non vediamo niente di preciso? E certamente, se è vero che proprio questi, fra i sensi del corpo, non sono esatti e sicuri, difficilmente lo saranno gli altri; perché tutti, credo, sono più deboli di questi. O non ti sembra così? [...] E allora, quand'è che l'anima tocca la verità? Perché quando tenta di indagare qualcosa con la partecipazione del corpo, è evidente che viene tratta in inganno da esso[252].

Anche in un momento successivo del dialogo, per l'esattezza in più momenti, Socrate ritorna sull'attività del filosofo, che prova a persuadere l'anima a raccogliersi in se stessa e a fidarsi solo di stessa, dell'intelligibile e non del sensibile, dell'invisibile e non del visibile, giacché la conoscenza corporea è fallibile e ingannevole - e tuttavia non eludibile; frequenti infatti sono espressioni come «per quanto sia possibile», «per quanto non è costretta a servirsene», etc., che sottintendono l'impossibilità di prescindere del tutto dal corporeo, nonostante le sue negatività. -

Con le parole di Platone:

Quelli che amano il sapere [...] sanno bene che la filosofia, prendendo a educare la loro anima, che è davvero incatenata al corpo e anzi ad esso incollata ed è costretta a indagare la realtà attraverso questo corpo come attraverso un carcere, e non da sola attraverso se stessa, ed è avviluppata in una totale ignoranza; e scorgendo che il terribile di questo imprigionamento è che

[252] Ivi, p. 137. Che non vi sia «nessun dualismo 'platonico', ma solo la distinzione degli ambiti diversi cui appartengono le sensazioni e il pensiero, il ragionamento» è sostenuto da Casertano, che individua nel passo appena riportato uno dei luoghi platonici in cui il filosofo distingue quanto appartiene ai sensi e quanto all'anima, senza con ciò implicare una forma di dualismo: «Se prendiamo il passo in 65a-c notiamo subito la dicotomia tra anima e corpo; ma invece di fermarci semplicisticamente a sottolinearla e ad enfatizzarla, dovremmo fare di più: sarebbe opportuno, infatti, non dimenticare il senso di quella dicotomia. Ora, mi pare significativo che nel passo non si dica che i sensi "ci ingannano", come diciamo anche noi parlando comunemente, ma che è il "contatto dell'anima con i sensi" a ingannarla [...]: perché, in maniera solo apparentemente paradossale, è solo l'anima che può essere ingannata, non i sensi. I sensi, cioè, svolgono una loro funzione ineliminabile, che mai Platone sminuisce né rinnega, nel loro offrirci un "contatto" con le cose che è quello che è, e non potrebbe essere altrimenti, e che non inganna. [...], il testo citato non si limita a dire che i sensi non ci forniscono nulla di "esatto" o di "chiaro", ma ci fornisce anche con precisione il campo entro il quale quest'affermazione deve essere intesa. Che è appunto l'orizzonte della saggezza e della verità: la saggezza, la φρόνησις, non solo indica l'intelligenza, secondo il vecchio etimo empedocleo (il pensiero, la mente, è φρήν: 31 B23 DK), ma anche l'uso che dell'intelligenza si fa; e già questo ci fornisce una spia dello stretto legame che, sempre, per Platone (come già per Democrito) c'è tra ben pensare e ben agire. E quest'orizzonte è chiaramente delimitato: il possesso della saggezza è un fatto dell'anima e non del corpo; e l'acquisizione della verità è un fatto dell'anima che riesce a ragionare (λογίζεσθαι); e quando un'anima ragiona, non lo fa né con la vista né con l'udito. Perché solo ragionando, e non usando i sensi, nel linguaggio platonico di questo dialogo (diverso, per esempio, da quello della Repubblica): solo quando l'anima "se ne sta in sé e per sé", può cogliere la verità; perché la verità è il cogliere chiaramente le idee, le "cose che sono". Non mi pare che ci sia nessun "dualismo", nessuno spiritualismo in questa posizione: ogni "materialista", per esempio, come abbiamo detto, Democrito, accetterebbe che la verità e le idee non si colgono né con l'udito né con l'odorato, [...]». G. Casertano, *Corpo e anima secondo Platone e Democrito,* in L. Candiotto (a cura di), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, cit., pp. 11-12.

esso si realizza attraverso le passioni del corpo, sicché chi vi è incatenato potrebbe essere soprattutto egli stesso collaboratore al proprio incatenamento; - ebbene, come dicevo, quelli che amano il sapere sanno bene che la filosofia, prendendo a educare la loro anima che si trova in queste condizioni, cerca di convincerla poco a poco e si adopera di liberarla, mostrandole che è piena d'inganno l'indagine per mezzo degli occhi, e piena d'inganno è anche quella per mezzo delle orecchie e degli altri sensi, e persuadendola a tenersi lontana da questi per quanto non è costretta a servirsene, e incoraggiandola invece a raccogliersi e a concentrarsi in se stessa; e a non prestar fede a niente altro che a se stessa, [...]; e a non ritenere per niente vero ciò che essa esamina con altri mezzi e che ora è in un modo ora in un altro; e che mentre ciò che è siffatto è percettibile e visibile, quello invece che essa vede da se stessa è intellegibile e invisibile[253].

Non solo l'anima deve *raccogliersi* e *concentrarsi* in se stessa, perché la conoscenza del corpo è fallibile, ma essa deve provare a *liberarsi* del corporeo anche perché le passioni inducono l'anima a fidarsi di esso, rendendola in qualche misura simile a esso, e dunque impura. È in questo modo messa in discussione la purezza del conoscere, che il filosofo vuole proteggere e perseguire.

[...] ogni piacere e dolore, come fornito di un chiodo, inchioda l'anima al corpo e ve la conficca e la rende corporea, e la induce a credere che siano vere quelle cose appunto che anche il corpo dice vere. Perché, da questo suo avere le stesse opinioni del corpo e provare gli stessi piaceri, l'anima è costretta, io credo, a divenire simile al corpo nelle sue inclinazioni e nella sua educazione, e quindi a diventar tale da non potere mai pervenire all'Ade con purezza, ma sempre uscirà dal corpo satura di esso, in modo da ripiombare presto in un altro corpo e germogliarvi, come seminata, e rimanere, in conseguenza di questo, esclusa dalla compagnia di ciò che è divino e puro e uniforme[254].

Pertanto, quanto più l'anima riesce ad allontanarsi dal corpo, tanto più il filosofo riesce a conseguire una conoscenza pura, veritiera. - Questo un secondo nucleo argomentativo dell'esercizio di morte: la separazione dell'anima dal corporeo in relazione alla conoscenza. -

«L'anima», osserva Socrate, «ragiona [λογίζεται] per l'appunto nel modo migliore proprio quando non la infastidisce niente di ciò, né udito né vista né dolore né un qualche piacere, ma si trova il più possibile sola in se stessa, lasciando da parte il corpo e, per quanto le è possibile, non avendo comunanza col corpo né avendo contatto con esso, tende verso il reale»[255].

Il *reale* non può essere colto attraverso il sensibile, ma è afferrabile con il solo pensiero. Anche in tal senso il filosofo deve disgiungere lo psichico dal somatico e svolgere così il

[253] Platone, *Fedone*, cit., pp. 229-231.
[254] Ivi, p. 233.
[255] Ivi, p. 139.

suo μελέτη θανάτου - questa una terza accezione della separazione operata dal filosofo, rispetto all'intelligibile. -

Il giusto, il bello, il buono, ma anche la grandezza, la salute, la forza, in una parola, l'οὐσία di tutte le cose, di ciò che ciascuna si «trova realmente ad essere», non è conoscenza dell'αἴσθησις, bensì della διάνοια:

> Ma sei riuscito a coglierle con qualche altro senso [αἰσθήσει] del corpo? [domanda Socrate a Simmia] [...] Potrà dunque realizzare questo nel modo più puro colui che si avvicinerà a ciascuna cosa quanto più possibile con il solo pensiero [αὐτῇ τῇ διανοίᾳ], senza ricorrere alla vista nel suo pensare e senza trascinarsi dietro nessun altro senso insieme con la sua facoltà di ragionare [διανοεισθαι], ma avvalendosi del suo pensiero in sé e per sé, scevro di impurità, si metterà a dar la caccia a ciascuna delle realtà prese in sé e per sé, scevra di impurità, liberatosi il più possibile e di occhi e di orecchie e, per così dire, di tutto quanto il corpo, nella convinzione che sia esso che perturba l'anima e non le permette, quando abbia comunanza con esso, di acquistare verità e intendimento? Non è forse questi, caro Simmia, se mai qualcun altro, colui che potrà cogliere la realtà?[256]

La risposta alla prima domanda è prevedibilmente negativa, quella alla seconda, positiva: «è mirabilmente vero», conviene Simmia.

In relazione alla conoscenza, il corporeo si rivela dunque incapace di conoscere per vari motivi: è portatore di una conoscenza soltanto sensibile, e dunque fallibile; è di impedimento per il conoscere puro, a causa delle passioni che lo agitano e delle patologie e fisiologie che possono influenzarlo; è impossibilitato a contemplare l'intelligibile. La facoltà conoscitiva è dell'anima, non del corpo. Pertanto, per perseguire una conoscenza pura, bisogna provare a disgiungere, «per quanto possibile», l'anima dal corpo, esercitandosi così a morire:

> Se mai vorremo conoscere qualcosa nella sua purezza, bisognerà spogliarci del corpo e guardare con la nostra anima sola in sé le cose in sé. E allora, come sembra, entreremo in possesso di ciò che desideriamo e di cui ci dichiariamo amanti, l'intendimento; sì, quando saremo morti, come mostra il ragionamento, e non da vivi. Giacché, se non è possibile, in unione col corpo, conoscere con purezza alcunché, delle due una, o non è possibile in nessun modo ottenere il sapere o solamente è possibile dopo che siamo morti; perché è allora che l'anima sarà in sé e per sé, separata dal corpo, prima no. E dunque, nel tempo che siamo in vita, è così che, come sembra, saremo il più vicino al sapere, se il più possibile non avremo rapporti col corpo e non avremo comunanza con esso, salvo necessità assoluta, e non ci lasceremo infettare dalla sua natura, ma ci manterremo puri lontano da esso, finché non venga a liberarci la divinità stessa[257]

[256] Ivi, pp. 139-141.

[257] Ivi, pp. 143-145. Pur posto che la conoscenza sia facoltà dell'anima, e che una conoscenza è tanto più pura quanto più riesce a discostarsi dalle distrazioni del corpo, resta tuttavia di cruciale importanza l'unione armonica tra l'anima e il corpo, equilibrio che Platone sottolinea del *Timeo*, di cui riportiamo un passo

L'avere «comunanza [κοινωνία]», è espressione frequente e questione rilevante nel *Fedone*, come il modo «puro» di conoscere, possibile soltanto se l'anima prova a sospendere la sua congiunzione con il corpo. La purificazione è del resto descritta proprio come il contrario della comunanza, quale tentativo di separazione dell'anima dal corpo: «E purificazione [κάθαρσις], non risulta essere, come dice l'antica tradizione, il cercare di tener separata il più possibile l'anima dal corpo, e abituarla a raccogliersi e a concentrarsi tutta in se stessa da ogni parte del corpo, e a vivere, per quanto possibile, tanto nella vita presente come in quella futura, tutta sola in se stessa, compiendo la sua completa liberazione dal corpo come da catene?[258]». Anche la liberazione è questione

paradigmatico in merito: «Come un corpo che ha gambe troppo lunghe o qualche altro eccesso che lo rende sproporzionato è brutto e, allo stesso tempo, è causa a se stesso di molti mali, giacché si procura, nella comune fatica delle sue parti, una grande stanchezza e molti spasmi e, per il suo tremore, molte cadute, così bisogna pure pensare dell'unione di entrambi, corpo e anima, ciò che chiamiamo vivente, perché, quando l'anima in esso, che è migliore del corpo, si adira, scuotendolo tutto dall'interno, lo riempie di malattie; quando si dedica con impegno a certi studi e ricerche, lo corrode; quando, ancora, si applica all'insegnamento e ingaggia battaglie, in discorsi pubblici e privati, per le contese e pe il desiderio di vittoria che si determinano, lo rende rovente e lo agita [...]. Quando al contrario un corpo grande e superiore all'anima si trova connaturato a un'intelligenza piccola e debole, poiché, per natura, vi sono nell'uomo due desideri – l'uno, del nutrimento, a causa del corpo, l'altro, dell'intelligenza, in virtù di ciò che vi è in noi di più divino – allora i movimenti del più forte, dominando e facendo crescere il proprio dominio, e rendendo d'altra parte l'anima stupida, incapace di apprendere e senza memoria, suscitano in essa la malattia peggiore, l'ignoranza. Una sola è la salvezza da entrambi questi mali: non muovere né l'anima senza il corpo, né il corpo senza l'anima, in modo che, difendendosi l'uno dall'altra, essi divengano equilibrati e sani. Pertanto, chi si dedica alla ricerca scientifica o a qualche altra intensa attività intellettuale, bisogna che anche al corpo dia il suo movimento, praticando la ginnastica, mentre invece, chi si dedica con cura a plasmare il corpo, bisogna che fornisca in compenso all'anima i suoi movimenti, ricorrendo alla musica e a tutto ciò che riguarda la filosofia, se vuole essere definito, giustamente e a buon diritto, sia bello sia buono. Ed è nello stesso modo che occorre prendersi cura di queste due parti, prendendo a modello la costituzione dell'universo». Platone, *Timeo*, cit., p. 415 ss.

[258] Platone, *Fedone*, cit., p.147. Rispetto ai concetti di separazione, liberazione, scioglimento, non solo in relazione all'anima e al corpo, ma più in generale rispetto alle coppie sensibile-intelligibile, ideale-reale, Lavecchia osserva che al di là delle differenze, tra i termini dicotomici vi è comunque una relazione, nei termini della presenza, della comunione o della partecipazione: «Bisogna riconoscere che in alcuni contesti Platone – almeno ad una lettura superficiale – non rende la vita facile a chi vuole evitare di interpretare il suo pensiero come dualistico. Mi riferisco, ad esempio, a quei contesti in cui viene posto un accento molto forte sulla necessità di separarsi/ allontanarsi/ purificarsi/liberarsi da ogni legame con il mondo sensibile, sia nell'esperienza conoscitiva sia nell'agire. Paradigmatico in questa prospettiva è il Fedone, il dialogo che più di ogni altro tende ad evidenziare la differenza ontologica fra realtà sensibile e realtà sovrasensibile. Proprio nel Fedone troviamo infatti alcune incisive formulazioni che sembrerebbero presupporre quel netto chorismos – ad esempio choris 67a1, chorizein 67c6, chorismos 67d4-5, 9 –, quella netta, per non dire abissale separazione ontologica fra realtà sensibile e realtà intelligibile/noetica, fra corpo e anima, che molti attribuiscono a Platone, ritenendo così di poter motivare un'interpretazione dualistica del suo pensiero (ad esempio Phaed. 66b3- 67d11, 78b4-81b7). In quest'orizzonte sono significativi anche quei luoghi dove si rinvia esplicitamente a due sfere o forme dell'essere (Phaed. 79a6- 7; Resp. 509d1-4) che vanno chiaramente differenziate (diaireteon, Tim. 27d5); e lo sono pure quei luoghi dove come destino rispondente alla vera natura dell'anima viene indicato o presupposto il definitivo distacco dal doversi incarnare in una forma di vita terrena, ossia dalla realtà sensibile (basti rinviare a Phaed. 67c5-d2, 81a4-10, 82b10-c1, 114 c2-6; Phaedr. 248e5-249a5; Gorg. 526c1-5; Resp. 540b2-c2; Tim. 90c7-d7). Nonostante ciò, quanto è stato appena messo in luce non costringe ad una lettura dualistica del pensiero platonico: che Platone voglia fortemente differenziare sensibile e sovrasensibile, fino a separare fra loro i rispettivi ambiti dell'essere,

centrale, in qualche misura sfondo dell'intero dialogo, che sembra inoltre attestare la presenza di elementi orfici nell'interpretazione platonica dell'anima. Già prima di soffermarsi sull'esercizio del filosofo, nel discorso intorno all'illiceità del suicidio, Socrate aveva spiegato che l'uomo è in una sorta di «prigione», da cui non è possibile liberarsi da sé o scappare, ma occorre attendere che sia il Dio a liberarlo. Socrate espone tale pensiero non a caso dopo lo scioglimento delle sue catene, il giorno in cui sarebbe morto, il giorno in cui l'anima si sarebbe effettivamente sciolta dal corpo[259].

Anche nel *Cratilo* è evidenziato l'elemento dell'incatenamento, sin nell'etimo della parola σῶμα:

> [...] alcuni dicono che esso sia *sèma* (tomba [ma anche: segno]) dell'anima, come sepolta in esso nella vita presente; e per il fatto che la *psychè* a sua volta *semàinei* (significa) ciò che *semàine* (significhi), anche per questo aspetto si chiama correttamente *sèma*. Tuttavia mi paiono in primo luogo i seguaci di Orfeo coloro che posero questo nome, come se l'anima, nello scontare la pena per ciò che appunto paga, abbia, affinché *sòzetai* (si salvi, sia protetta), questo rivestimento a immagine di prigione: dell'anima questo è dunque, come è esso stesso nominato, *sòma* (custodia), finché non estingua i debiti. E non si deve cambiare nemmeno una lettera[260].

Ebbene, già dalle prime battute del *Fedone*, attraverso la definizione della morte e la descrizione del filosofare, quali χωρισμὸς e λύσις dell'anima dal corpo, emerge anzitutto la natura duale che compone l'umano, ma emerge anche che la conoscenza non è prerogativa del σῶμα: la conoscenza sensibile non è affidabile, né è in grado di cogliere la realtà intelligibile delle cose; la ψῡχή *ragiona*, non il corpo. L'anima unita al corpo conosce certamente, ma non in «modo adeguato», giacché esso le impedisce di volgersi

---

non implica che quei due ambiti non possano essere ricondotti ad una medesima radice, ossia che non possa instaurarsi alcuna reale relazione fra di loro. Altrimenti sarebbe inspiegabile perché proprio nel Fedone riguardo al rapporto fra le realtà intelligibili/noetiche – fra le Idee – e le realtà sensibili si possa alludere a nozioni quali presenza (parousia 100d5), comunione (koinonia 100d6), o partecipazione (metechei 100c5). S. Lavecchia, *Oltre ogni dualismo. Per una svolta escatologica*, in L. Candiotto, *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, cit., pp. 148-149.

[259] *Cfr*. Platone, *Fedone*, cit., p. 119. A riguardo, Lami osserva che la situazione narrativa rimanda a una questione cruciale sul piano filosofico: lo scioglimento delle catene corrisponde all'imminente scioglimento dell'anima dal corpo e dunque alla liberazione dell'anima: «Ma la situazione reale del filosofo prigioniero solo evidenzia nella sua concretezza un aspetto filosoficamente molto rilevante, perché il vero carcere e le vere catene sono il corpo e i vincoli corporei che incatenano l'anima; è il corpo la vera prigione, una prigione tremendissima in cui l'incatenato, se non filosoficamente avvertito, tende a collaborare al suo incatenamento. È compito dell'anima liberarsi dal corpo come da catene [...]. C'è un nesso profondo e estremamente significativo tra lo 'scioglimento' a cui gli Undici sottopongono Socrate e le disposizioni perché abbia a morire: la morte è in effetti lo 'scioglimento', la liberazione dell'anima, e Socrate finalmente 'sciolto' può avviare e condurre per tutto il dialogo la conversazione sullo 'scioglimento' dell'anima [...]». Ivi, pp. 119-120.

[260] Platone, *Cratilo*, a cura di F. Aronadio, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 45-47.

alla conoscenza in modo del tutto puro: il corpo apporta *impurità* causate dall'αἴσθησις e dai παθήματα, e da qui la necessità di disgiungere, «per quanto possibile», «per così dire», l'anima dal corpo. Questo l'esercizio di morte del filosofo.

Tale separazione è condivisa da Schopenhauer, con le dovute precisazioni, nella misura in cui anch'egli riconosce gli innumerevoli condizionamenti del corporeo, che rendono la conoscenza meno perfetta, e anch'egli ritiene che la conoscenza, per essere il più possibile pura e vera, deve provare a isolarsi da ciò che la influenza del corporeo; inoltre, anche per lui quanto è apportato dai sensi non può dirsi conoscenza in senso proprio. Nondimeno, e qui si profila il divergere da Platone, per il filosofo tedesco la conoscenza è una funzione corporea e non di una presunta anima. Il corpo stesso, nella sua «accresciuta organizzazione», rende possibile e incarna la «funzione suprema» del pensare. La dianoiologia di Platone, e, come si vedrà, anche di Cartesio e di Muratori, è giudicata «falsa» in primo luogo per questo disconoscimento e per l'attribuzione del conoscere a una sostanza diversa dal corpo. In secondo luogo, è falsa per la sua «intenzione finale metafisica».

Ritornando al dialogo platonico, dopo aver spiegato in che termini il filosofo separa l'anima dal corpo, uno dei presenti, Cebete, esprime la necessità di dimostrare l'immortalità dell'anima, giacché molti uomini temono che con la morte del corpo, l'anima non si separi semplicemente da esso, ma perisca[261]. È un'osservazione che sottintende la concezione omerica, secondo la quale al momento della morte l'anima spira dal corpo, in tal senso è ψῡχή, soffio, e il corpo resta così corpo morto, cadavere, σῶμα.

Socrate prosegue così con l'illustrare la verosimiglianza dell'immortalità dell'anima attraverso tre argomenti cardine, rivelando in tal modo la «segreta intenzione metafisica» criticata da Schopenhauer, insita nella separazione tra un corpo mortale e un'anima immortale. Che l'anima perduri dopo la morte del corpo è corroborato attraverso la teoria dei contrari; che conservi la capacità di *intendere*, e si conservi, al di là del perire del corpo, è sostenuto attraverso la teoria della reminiscenza; che sia imperitura e in grado di cogliere la realtà di tutte le cose è avvalorato dalla teoria della somiglianza tra l'anima e le idee.

Socrate prende le mosse da «un'antica tradizione», secondo la quale le anime, una volta morto il corpo, giungono nell'Ade e da lì muovono ancora verso la vita. «Ora», osserva,

[261] *Cfr.* Platone, *Fedone*, cit., p. 159.

«se le cose stanno così, che i vivi nascono di nuovo da quelli che sono morti, forse che là non dovranno esserci le nostre anime? Perché senz'altro non potrebbero rinascere se non esistessero, e questa sarebbe una prova adeguata che ciò è vero, se fosse realmente reso evidente che i vivi non possono nascere da niente altro se non dai morti»[262].

Occorre quindi comprendere se tutto ciò che ha un contrario nasca dal suo contrario.

Sembrerebbe che il grande derivi dal piccolo, il veloce dal lento, il giusto dall'ingiusto, e che dunque i contrari nascano dai loro contrari; inoltre, sembrerebbe che in ogni coppia di contrari vi sia un «doppio divenire», dall'uno verso l'altro e viceversa, così, spiega Socrate con un esempio, «tra più grande e più piccolo non c'è di mezzo accrescimento e decrescenza, e non è questo che chiamiamo, il primo divenire, crescere e, il secondo, decrescere?[263]». Analogamente, come al dormire è contrario l'esser svegli, e viceversa, così al vivere è contrario l'esser morto, e viceversa: vi è un «divenire reciproco» sia nella prima coppia di contrari, sia nella seconda: «[...] dal dormire deriva l'essere sveglio, e dall'essere sveglio il dormire; e per questi due stati il divenire è, da una parte, l'addormentarsi e, dall'altra, lo svegliarsi»[264]. Similmente, al vivere è contrario il morire, e il primo divenire dall'uno all'altro è il passaggio da ciò che è vivo a ciò che è morto; e dunque, se la natura non è «zoppa», il secondo divenire, dal morire al vivere, è il «rivivere [τὸ ἀναβιώσκεσθαι]».

Se quindi tra i contrari vi è un «divenire reciproco», è «verosimile» che l'anima sia immortale: «[...] stando così le cose, mi pareva già che questo fosse una prova adeguata della necessità di ammettere che le anime dei morti esistono in qualche luogo, e che è da là appunto che rinascono»[265]. Inoltre, se il divenire non fosse circolare, ma rettilineo, niente potrebbe rivivere. E l'anima sarebbe caduca. Sarebbe transeunte come il corpo, da cui si differenzia anche per la sua natura imperitura. L'immortalità dell'anima riafferma così anche la differenza dell'anima dal corpo.

---

[262] Platone, *Fedone*, cit., p. 163.
[263] Ivi, p. 165.
[264] Ivi, p. 167.
[265] Ivi, p. 171. *Vd.* anche ivi, pp. 171-175: «[...] se le cose, nel loro divenire, non si corrispondessero costantemente le une alle altre, come se ruotassero in cerchio, e invece il divenire procedesse soltanto come in linea retta, da una cosa al suo opposto, e non ripiegasse all'indietro verso l'altra e non facesse il giro fino al punto di partenza, ti rendi conto che tutte le cose finirebbero per assumere la stessa forma e per trovarsi nella stessa condizione e, insomma, cesserebbero di divenire? [...] se morissero tutte le cose che partecipano della vita, ma, una volta morte, tutte queste cose morte rimanessero in questa forma e non rivivessero più, non sarebbe assolutamente necessario che alla fine tutto fosse morto e più niente vivesse? Perché, se ciò che è vivo provenisse da altro e non da ciò che è morto, e ciò che è vivo morisse, quale mezzo vi sarebbe per evitare che tutto non vada dissipato nella morte?».

Anche la teoria della reminiscenza, osserva Cebete, comprova l'immortalità dell'anima, nella misura in cui se ogni apprendere, μάθησις, è ricordare, ἀνάμνησις, è necessario «si sia appreso in un tempo anteriore ciò di cui ora ci ricordiamo». E ciò è impossibile se l'anima «[...] non esistette in qualche luogo prima di entrare in questa nostra forma umana. Dimodoché, anche per questa via appare verosimile che l'anima sia qualcosa di immortale»[266]. Nell'avvalorare tale verosimiglianza, la teoria della reminiscenza riafferma anche che l'apprendere è prerogativa dell'anima e non del corpo, giacché è essa che conosce, intende e ricorda.

- Il tempo anteriore a cui allude Cebete è probabilmente interpretato da Schopenhauer come l'*a priori*, che precede e fonda ogni temporalità, giacché nella pagina 73 a-b della sua copia del *Fedone*, dove si discorre appunto del conoscere quale ricordare, Schopenhauer annota a matita «*cognitio a priori*». -

Non solo conoscere-ricordare una cosa attraverso la percezione sensibile, ma anche conoscere ciò a cui quella cosa rimanda può dirsi ἀνάμνησις. Ad esempio, sebbene la lira e l'uomo siano due oggetti differenti, può accadere che attraverso la vista di una lira, non solo si riconosca lo strumento stesso, ma ci si ricordi del proprio amato, che è solito suonare la lira. Inoltre, il riportare alla memoria può darsi sia per somiglianza, che per dissomiglianza: ad esempio, guardando un ritratto di Simmia è possibile ricordarsi di Simmia in persona, come pure, guardando il disegno di un cavallo o di una lira è possibile ricordarsi di un uomo[267].

L'elemento della somiglianza conduce verso un'altra questione cardine, relativa alla differenza tra le cose e il loro *in sé*: nell'osservare che l'oggetto contemplato, quantunque sia molto simile a ciò che esso evoca, resta pur tuttavia *imperfetto* rispetto a ciò a cui rimanda, si comprende la differenza tra le realtà sensibili e le realtà assolute. Commenta Socrate a riguardo: «[...] quando qualcuno, veduta una cosa, pensi: 'questa cosa che ora io ho sotto gli occhi tende ad essere simile ad un'altra, ad una delle realtà assolute, ma è manchevole e non può essere tale quale è quella, e anzi è da meno', non siamo noi d'accordo che inevitabilmente, credo, chi pensa così si trovi ad essersi fatta in precedenza un'idea di ciò a cui afferma che quella tal cosa assomiglia, ma rispetto al quale resta manchevole?[268]». La precedenza è il tempo anteriore di cui discorreva Cebete, il tempo

[266] Ivi, p. 177.
[267] *Cfr*. ivi, p. 181.
[268] Ivi, p. 185.

in cui l'anima ha potuto conoscere le idee, che in seguito saranno rammemorate attraverso le cose.

Il «sigillo 'che è in sé' ['αὐτὸ ὃ ἔστι']», è precluso alla conoscenza sensibile, non essendo nulla di corporeo ad averlo contemplato. L'anima ha conosciuto tale in sé, verosimilmente prima di unirsi a un corpo umano, non attraverso i sensi, «E dunque le nostre anime, Simmia, esistevano anche in precedenza, prima di trovarsi in una forma umana, indipendentemente dal corpo, e possedevano intendimento»[269]. Ψῡχή e οὐσία rinviano l'una all'altra, sono reciprocamente implicate, come lo sguardo e l'oggetto contemplato: se esistono gli in sé, e sono stati conosciuti dall'anima, allora è necessario non solo che anche l'anima esista, ma che anch'essa sia al di là del tempo, non soggetta al tempo delle umane leggi. Ψῡχή e οὐσία si coimplicano.

«Se veramente esistono queste cose di cui ragioniamo continuamente», arguisce Socrate, «e il bello e il buono e tutta la realtà di questo tipo, e a questa realtà riferiamo tutto ciò che ci proviene dai sensi, scoprendo che essa esisteva in precedenza già in nostro possesso, e con essa paragoniamo quelle impressioni sensibili, non è inevitabile che, così come esistono queste realtà, così pure esista la nostra anima ancor prima che noi siamo nati, e che invece, se non esistono quelle realtà, questo nostro ragionamento sia stato fatto inutilmente? Non è così dunque? Non è parimenti inevitabile che esistano queste cose ed esistano anche le nostre anime prima ancora che noi siamo nati, e che se non esistono le une, non esistono neppure le altre?»[270]

Socrate avvalora così la tesi dell'immortalità dell'anima con un ulteriore argomento, basato sulla somiglianza tra l'anima e le forme ideali: l'immutabilità delle une, che solo l'anima separata dal corpo può contemplare, corrobora l'immutabilità dell'anima, l'una e le altre sono invisibili alla conoscenza sensibile ed entrambe partecipano del divino.

Socrate muove dalla distinzione tra ciò che si dissipa e ciò che non subisce tale sorte, osservando che quanto è composto presumibilmente sarà decomposto, invece quanto non è composto non sarà nemmeno decomposto. Illustrata questa differenza, occorre comprendere quale delle due cose sia l'anima e quale il corpo. Il non composto inoltre è «verosimile» che sia sempre «identico e invariabile», a differenza del composto, che non è mai identico: «La realtà in sé [...] permane sempre identica e invariabile oppure ora è in

[269] Ivi, p. 191.
[270] Ivi, p. 193.

un modo ora è in un altro? L'uguale in sé, il bello in sé, ciascuna cosa che è in sé, ciò che è, forse che ammettono mai un mutamento, qualunque esso sia? Oppure ciascuna di queste cose che è in sé, essendo uniforme, se considerata in se stessa, permane sempre nello stesso modo identica e non ammette mai per nessuna via e in nessun modo alcuna alterazione?[271]». Diversamente dal bello in sé, le cose belle non permangono mai identiche. Inoltre, possono essere viste e percepite attraverso i sensi, invece le cose che permangono identiche possono essere colte solo «col raziocinio della mente [τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ]», giacché sono invisibili.

Si possono così *porre* due «specie di realtà», l'una visibile, l'altra invisibile, e porre anche che l'invisibile sia sempre identico e che il visibile non lo sia mai. In relazione a se stessi, si può osservare che il corpo è più simile alla specie visibile e l'anima a quella invisibile. Del resto, l'anima si avvicina tanto più all'invisibile quanto più riesce a disgiungersi dal visibile, dal corpo a cui è legata. L'anima unita al corpo indaga attraverso i sensi e indaga le cose sensibili, «allora è trascinata dal corpo verso quelle cose che non rimangono mai identiche, [...]»[272]; l'anima slegata il più possibile dal corpo può invece conoscere ciò che permane identico, essendo ad esso simile e congenere: «Quando, invece, l'anima indaga tutta sola per se stessa, allora se ne va verso ciò che è puro e ciò che è eterno e immortale e invariabile, e, in quanto è congenere a questo, sempre si accompagna ad esso, ogniqualvolta si raccolga in se stessa e le sia possibile, e cessa dal suo errare e, riferendosi a quelle realtà sempre immutabili, così è anch'essa, dato che di questo tipo appunto sono le cose con cui viene a contatto. E questa sua condizione non è quello che si chiama intendimento?[273]»

L'immutabilità di ciò che è puro, eterno, immortale e invariabile, che solo l'anima separata dal corpo può contemplare, comprova l'immutabilità dell'anima. L'una e l'altra si corrispondono.

Nel considerare la dicotomia anima e corpo, oltre a individuare l'indissolubile e il dissolubile, l'identico e il mutevole, l'invisibile e il visibile, si può notare anche che l'una guida e l'altro è guidato, pertanto, «sotto questo rispetto», l'anima si rivela simile al divino e il corpo al mortale.

[271] Ivi, p. 205.
[272] Ivi, p. 211.
[273] Ivi, p. 211.

Questa dunque la conclusione che dovrebbe risultare: «[...] che al divino e all'immortale e all'intellegibile e all'uniforme e all'indissolubile e a ciò che rimane sempre invariabilmente identico a se stesso è cosa somigliantissima l'anima, e, invece, all'umano e al mortale e al multiforme e all'inintelligibile e al dissolubile e a ciò che non rimane mai identico a se stesso è a sua volta cosa somigliantissima il corpo»[274].

Il corpo, la parte visibile dell'uomo, si dissolve, è mortale; l'anima, l'invisibile, non si dissolve, è ἀθάνατος. L'anima, nel momento in cui si separa dal corpo, non è con ciò dissolta, come temono molti uomini, e gli stessi Simmia e Cebete, al contrario, è libera e sottratta alla morte. Il filosofo, che in vita si è esercitato a morire, separando l'anima dal corpo, con la morte effettiva avrà la propria anima disgiunta dal corpo, pura e incontaminata, e con essa avrà salva la conoscenza. L'anima del filosofo trascorrerà il «resto del tempo» insieme agli Dei[275]. Invece, l'anima di colui che ha amato il corporeo, dopo la morte si allontanerà dal corpo impura e contaminata, e sarà incatenata in corpi differenti, a seconda dei costumi che ebbe in vita[276]. - «*Mempsychosis*» annota Schopenhauer nella sua copia del *Fedone*, nelle pagine in cui Socrate discorre di tale questione. L'anima che ha amato il corpo si allontanerà dalla sua custodia «compenetrata dal corporeo [σωματοειδές]», «*quasi corpus*» annota Schopenhauer accanto al termine greco. -

L'ulteriore argomentazione socratica non convince del tutto Simmia e Cebete, che continuano a nutrire perplessità circa la vita dell'anima dopo la morte del corpo: l'uno, immaginando l'anima simile a un accordo e il corpo simile alla lira e alle sue corde, teme che l'anima-accordo da esse scaturenti, possa svanire con il dissiparsi della lira; l'altro, immaginando l'anima simile a un tessitore di mantelli, che sopravvive ai tanti mantelli indossati e tessuti durante la vita, le vite, ma che non sopravvive all'ultimo mantello

[274] Ivi, p. 215.
[275] Chiosa emblematicamente Socrate a riguardo: «Se l'anima si allontana pura dal corpo, senza trarne nulla con sé, come quella che durante la vita nulla ebbe in comune con esso di sua volontà, e anzi cercava di fuggirlo e di rimanere tutta raccolta in se stessa, dal momento che a questo sempre si esercitava – e questo non significa altro che essa praticava rettamente la filosofia e che, realmente, si esercitava ad accettare senza difficoltà la morte; o non sarebbe questo che chiamiamo un esercitarsi alla morte? [...] Ebbene, poiché tale è l'anima, non se ne andrà essa a ciò che è ad essa simile, all'invisibile, a ciò che è divino e immortale e saggio, dove giunta le sarà dato di essere felice, liberata dal vagare e da stoltezza e da paure e da passioni selvagge e dagli altri mali umani, e realmente, come si dice degli iniziati, le toccherà di trascorrere il resto del tempo in compagnia degli dei?» Ivi, pp. 217-219.
[276] Si veda a riguardo, ivi, p. 219 ss.

intessuto, teme che l'anima possa alfine morire dopo l'ultimo mantello-corpo che ha indossato.

Rispetto al pensiero di Simmia, Socrate richiama la teoria della reminiscenza, illustrando che tra le due argomentazioni non può esservi «accordo», l'una esclude l'altra, giacché secondo la teoria dell'anamnesi, l'anima esiste prima di legarsi al corpo, invece, secondo l'ipotesi dell'accordo, lo psichico è successivo al somatico[277]. Pertanto, avendo ammesso con convinzione che «la nostra anima esiste anche prima di pervenire nel corpo, allo stesso modo che esiste l'essenza di essa e che prende nome di 'ciò che è'», consegue anche che l'anima non è accordo, non è ἁρμονία[278]. Inoltre, un'ulteriore riprova fondamentale, circa l'impossibilità che l'anima sia accordo scaturente dal corpo, riguarda il suo fungere da guida dei bisogni e delle passioni del corpo, rispetto ai quali non accondiscende, ma prende le distanze, e dunque anche in tal senso non può definirsi accordo[279].

Invece, a partire dall'osservazione di Cebete, Socrate riafferma l'immortalità dell'anima attraverso il rapporto tra le idee e le cose. La premessa è che esiste il bello in sé, come pure il buono in sé, il grande in sé e così via; posto ciò, le cose belle sono tali perché *partecipano* del bello, non per le loro forme o i loro colori o cause di questo tipo. Lo stesso discorso vale per tutte le cose. Ora, a differenza delle cose contrarie, che derivano dai loro contrari, come era già stato spiegato durante il dialogo, i contrari *in sé* non accolgono i contrari né nascono dai loro contrari; così il grande, il piccolo, il pari, il dispari etc. «[...] è evidente», precisa Socrate, «che non solo quei contrari non si accolgono l'un l'altro, ma anche tutte le cose che, pur non essendo contrarie l'una all'altra, tuttavia possiedono sempre i contrari, anche queste, è chiaro, non ricevono in sé quell'idea che sia contraria a quella che è in loro, ma all'avanzare di essa o periscono o cedono il posto»[280].

Le cose partecipano dei contrari di cui prendono il nome, così il tre è dispari, la neve fredda, il fuoco caldo. Questi esempi di rapporto tra specie e genere preludono al rapporto specie-genere tra l'anima e la vita e guidano verso la dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Come il dispari conferisce disparità, ed è contrario al pari senza con ciò

[277] *Cfr*. ivi, p. 275.
[278] *Cfr*. ivi, pp. 276-277.
[279] *Cfr*. ivi, p. 285.
[280] Ivi, p. 329.

derivare da esso o accoglierlo, così l'anima dona la vita al corpo ed è contraria alla morte. Le cose contrarie ricevono i contrari, il corpo è infatti vivente e morente, ma non i contrari in sé, difatti l'anima conferisce vita, è contraria la morte e non la comprende[281].

Come ciò che non riceve l'idea del pari è impari, ciò che non riceve il giusto è ingiusto, così, ciò che non riceve la morte è immortale. L'anima dona la vita, non accoglie la morte, ed è così immortale.

Ora, rispetto a quanto argomentato, si potrebbe obiettare che, ammesso che il dispari non diventi pari, al dispari possa subentrare il pari nel momento in cui esso perisce; ma, se il dispari è indistruttibile, si può controbattere che al «sopravvenire del pari, il dispari ed anche il tre si allontanano e vanno via», e lo stesso dicasi per il caldo e per il freddo; similmente l'anima, immortale e quindi anche indistruttibile, si allontana al sopraggiungere della morte[282].

«E allora, quando la morte sopravviene all'uomo, la parte di lui che è mortale, a quanto pare, muore, mentre l'immortale se ne va via allontanandosi intatta e incorrotta, cedendo il posto alla morte»[283].

Il suo proprio corpo, dirà Socrate poco prima di bere la pozione, sarà sepolto, ma non Socrate stesso, quanto di lui è immortale, che sarà in compagnia degli Dei. È una precisazione che rimarca ancora una volta la differenza tra il somatico, il mortale, e lo psichico, l'immortale, e riafferma che l'essenza pertiene al secondo. Anche il ricordare di sacrificare un gallo ad Asclepio, come da tradizione per chi è guarito da una malattia, sembra riaffermare la differenza tra il corporeo e l'incorporeo, tra ciò che rappresenta un qualche male e la guarigione, ossia la separazione e la liberazione dal somatico, a cui Socrate fa riferimento fin dall'inizio del dialogo. Attraverso la sua morte, Socrate porta a compimento il μελέτη θανάτου di una vita intera.

A questo punto però, si potrebbe notare che anche in Schopenhauer, che pur critica la dianoiologia del «divino» Platone, vi è una distinzione tra quanto è caduco e quanto è imperituro, tra il corporeo e l'incorporeo, in altri termini, vi è una forma di *dualismo*: tra

---

[281] Cfr., ivi, pp. 335-337: «Ma vedi ora se hai già capito bene quello che voglio dire. [...] che cosa deve trovarsi in un corpo perché sia vivo? L'anima, rispose. Ed è sempre così? E come no? Disse. Dunque l'anima, di qualunque cosa si impossessi, vi giunge sempre portando la vita? Vi giunge così, certo, disse. Ora, alla vita c'è qualcosa di contrario o non c'è nulla? C'è, disse. E che cos'è? La morte. Dunque non sarà mai – non c'è da temerlo – che l'anima possa ricevere il contrario di ciò che essa porta sempre con sé, come si è rimasti d'accordo a seguito di quello che si è detto prima? Davvero assolutamente, disse Cebete».

[282] Cfr. ivi, p. 341.

[283] Ivi, p. 343.

la volontà fenomenica e la volontà quale cosa in sé. È questa una distinzione fondamentale per Schopenhauer, da tener sempre presente, per non confondere ciò che è proprio della volontà oggettivata e ciò che appartiene alla volontà quale principio e fondamento di ogni fenomeno. Affine all'immortalità dell'anima platonica potrebbe considerarsi l'indistruttibilità dell'*in sé*, affine alla caducità del σῶμα platonico, la distruttibilità del *Leib* schopenhaueriano. La volontà come *Ding an sich* è al di là del tempo, similmente alla ψῡχή; il corpo in cui la volontà si manifesta è invece temporale, come il σῶμα platonico. Comune a entrambi è inoltre la critica al corporeo quale impedimento per il conoscere puro, a causa delle passioni che vive, che possono alterare la conoscenza, e delle funzioni organiche, che anche possono influenzare e compromettere la purezza del conoscere. Per entrambi i filosofi inoltre, seppur con le dovute distinzioni, la sensibilità non può definirsi propriamente una conoscenza. Pur riconoscendo che una dicotomia sussiste anche in Schopenhauer, occorre precisare che in lui non si ha alcun dualismo legato alla conoscenza. Se per Platone, e, come si vedrà, anche per Cartesio e Muratori l'anima è realmente conoscente, non il corpo, per Schopenhauer è il corpo ad essere conoscente. E dunque, se anche permane una dicotomia tra il principio della vita e il vivente, l'in sé e il fenomeno, non si può ammettere con ciò una dicotomia legata al conoscere. Non si ha un'anima conoscente distinta da un corpo incapace di conoscere, ma il corpo è conoscente.

Ritornando alla dianoiologia platonica, sul finire del frammento dedicato a Platone, Schopenhauer ricapitola i termini in cui discorda dall'interpretazione platonica e quelli in cui invece concorda. Per il filosofo di Danzica è prima di tutto «impossibile» disgiungere la conoscenza dalla corporeità, nella misura in cui la conoscenza è una funzione corporea, e non dell'anima, pertanto, una tale separazione non può che essere «falsa». È anche «inopportuna», giacché la facoltà conoscitiva è propria del corporeo, che non necessita di essere separato da altro, se non appunto in modo inopportuno.

Nondimeno, l'invito a *separare* il più possibile, e per quanto possibile, l'anima dalla corporeità, e dunque la conoscenza dal corpo, è per Schopenhauer condivisibile, se inteso nei termini di un allontanamento della conoscenza dai condizionamenti del corpo, e, in un'accezione precipuamente schopenhaueriana, tra i condizionamenti della volontà, che nel corpo si oggettiva, e la conoscenza. Si è visto, Platone sottolinea l'elemento delle distrazioni causate dal corpo, a cui ascrive per lo più le passioni, che Schopenhauer

riconduce al *Wille*, ragion per cui occorre provare a disgiungere lo psichico dal somatico, per avere una conoscenza il più possibile pura e incontaminata; tuttavia, al di là dell'elemento del condizionamento, la separazione platonica è ben più radicata e radicale, fondandosi del resto sulla differenza tra l'anima e il corpo, tra una sostanza in grado di intendere e contemplare l'intelligibile e una sostanza che conosce solo il sensibile, e in modo fallibile.

Indicativo e riepilogativo riguardo a quanto analizzato è il passo conclusivo del frammento *Plato* dei *Parerga*: «Anche se l'esortazione di Platone a separare la conoscenza e a tenerla lontana da ogni comunione con il corpo, i sensi e l'intuizione, risulta quindi inopportuna, falsa, anzi impossibile, tuttavia possiamo considerare come termine analogo modificato della medesima la mia dottrina, secondo cui soltanto la conoscenza purificata da ogni comunione con la volontà, pur rimanendo intuitiva, raggiunge l'obiettività e quindi la compiutezza più alte. A tale proposito rimando al terzo libro della mia opera principale»[284].

2.8.3 Res extensa e res cogitans

Proseguendo con il frammento schopenhaueriano, al riferimento a Platone, segue un accenno molto rapido ad Aristotele, che assume una posizione diversa da quella platonica: secondo Schopenhauer, lo Stagirita, nel sostenere l'impossibilità di scindere l'anima dal corpo, da un lato riafferma l'elemento della dualità, ma dall'altro designa l'interconnessione profonda tra i due termini. Inoltre, nel *De anima* Aristotele argomenta la dipendenza del pensiero dalla sensazione, illustrando che «tutto quanto è puramente e astrattamente pensato può attingere la sua materia e il suo contenuto soltanto da ciò che è intuito»[285], e dunque corroborando l'impossibilità di scindere completamente l'elemento del pensiero dall'elemento corporeo. Questo aspetto, prosegue Schopenhauer con un brevissimo riferimento, ha «inquietato» gli Scolastici, che si preoccuparono di

[284] P I, pp. 50-51 (76).
[285] Ivi, p. 49 (74).

dimostrare l'esistenza di «pure conoscenze razionali», di «un pensare che assume da se stesso tutta la materia»[286]. Ecco gli *universalia*.

«Quale sviluppo», si legge qualche riga successiva, «abbia poi avuto la questione in Cartesio e nella sua scuola, ho già esposto nella dettagliata nota al § 6 del mio scritto composto in occasione di un premio accademico, sul fondamento della morale, [...]»[287]. In questa nota, Cartesio è presentato come colui che ha condotto la psicologia razionale alla «vetta della perfezione», analizzandola con «il più preciso svolgimento e rigore scientifico».

Tale psicologia, inaugurata da Platone e perfezionata da Cartesio, interpreta la conoscenza essenzialmente in questi termini: in primo luogo, la facoltà conoscitiva è considerata una prerogativa dell'anima; in secondo luogo, quanto più il conoscere è slegato dalla corporeità, e dalle sue influenze, tanto più è puro, quanto più il conoscere è congiunto al corpo, e a i suoi condizionamenti, tanto più è impuro. Inoltre, la facoltà conoscitiva dell'anima si suddividerebbe in una superiore e in un'altra inferiore: la prima, libera dal corporeo, sarebbe in grado di dedicarsi alla conoscenza astratta e perseguirebbe una conoscenza pura; la seconda invece, intrecciata al corporeo, si volgerebbe soltanto alla conoscenza intuitiva, perseguendo una conoscenza non del tutto pura[288].

Per Schopenhauer invece, sia la facoltà dell'intuire sia la facoltà del pensare sono riconducibili a una stessa sostanza, che si oggettiva come corpo, e con esso come conoscenza. La possibilità del cogitare pertiene all'estensione stessa. Cartesio invece ravvisa due sostanze, l'una pensante e l'altra estesa, che agirebbero reciprocamente attraverso l'*influxus physicus*; questo il «resto» di Cartesio, come lo definisce Schopenhauer. Come un calcolo torna quando non c'è più alcun resto, così i sistemi filosofici, che tuttavia non tornano mai completamente: «Nei libri di aritmetica si è soliti

[286] *Ibidem*.
[287] *Ibidem*.
[288] *Cfr*. E II, pp. 152-153 (153-154): «Secondo quella psicologia razionale l'anima in origine, e per essenza era un essere conoscente e soltanto in seguito a ciò anche volente. Ora, secondo che in queste sue attività fondamentali operava soltanto per sé, senza mescolarsi col corpo, oppure in collegamento con questo, essa possedeva una facoltà conoscitiva più alta o più bassa e una altrettale facoltà volitiva. Nella facoltà superiore l'anima immateriale agiva per sé, senza la collaborazione del corpo; era intelletto puro che aveva a che fare soltanto con idee a lei sola appartenenti, perciò niente affatto sensibili, ma puramente spirituali e con simili atti di volontà, i quali non avessero nulla di sensibile derivante dal corpo. Allora conosceva soltanto cose puramente astratte, universali, concetti innati, verità eterne e simili. E così anche la sua volontà subiva soltanto l'influsso di siffatte idee puramente spirituali. Per contro la facoltà inferiore di conoscere e volere era opera dell'anima strettamente collegata e operante col corpo e coi suoi organi, ma pregiudicata nella sua attività puramente spirituale. Qui dunque doveva trovarsi ogni conoscenza intuitiva, la quale doveva essere confusa e imprecisa, mentre quella astratta, consistente in concetti derivati, doveva essere chiara!».

provare la giustezza della soluzione di un problema quando i calcoli tornano, quando cioè non rimane alcun resto. La situazione è analoga 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»[289].

La distinzione tra l'anima e il corpo è contenuta *in nuce* già nel «primo principio» della filosofia che Cartesio cercava, «*je pense, donc je suis*», principio fondativo per molteplici questioni, che comprendono l'esistenza, dell'uomo e di Dio, l'essenza dell'umano, la conoscenza.

Nella quarta parte del *Discorso sul metodo*, Cartesio racconta che la sua ricerca di verità lo aveva condotto a considerare come «assolutamente falso» tutto ciò in cui era presente il «minimo motivo di dubbio», per individuare alfine qualcosa di indubitabile e dunque di vero. Nel mettere in discussione quanto appreso durante gli anni di formazione, a cui accenna nella prima parte del *Discours*; nel dubitare della conoscenza sensibile, giacché a volte i sensi ingannano; nel considerare gli errori degli uomini, che sbagliano anche a proposito di semplici argomenti; nel ritenere i pensieri da desti non dissimili da quelli del sogno, che possono non essere veri, Cartesio decide di «fingere» che quanto era stato accolto nel suo spirito fino a quel momento non fosse più vero dei suoi sogni[290]. Nondimeno, nel dubitare della verità di ogni conoscenza, nel pensare come dubitabile ogni cosa che non si presenti «*si clairement et si distinctement*», è tuttavia necessario che il soggetto dubitante stesso sia «qualcosa»: «[...] mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, *penso dunque sono*, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo»[291].

[289] P I, p. 72 (103).
[290] *Cfr*. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, traduzione di M. Garin, introduzione di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari, 2019, pp. 44-45.
[291] Ivi, p. 45. Infatti, da tale principio, oltre a comprendere l'esistenza e l'essenza, Cartesio desume anche la regola generale secondo la quale poter giudicare come vero ciò che si presenta in modo chiaro e distinto: «[...], avendo notato che nella preposizione *penso dunque sono*, nulla mi assicura che sono nel vero se non il fatto di vedere molto chiaramente che per pensare bisogna esistere, giudicai di poter assumere come regola generale che le cose da noi percepite in modo molto chiaro e distinto sono tutte vere; ma che solo sussiste qualche difficoltà a stabilire giustamente quasi sono quelle che concepiamo distintamente». *Ibidem*.

Il dubitare delle altre cose dirime ogni dubbio sul soggetto dubitante stesso: affinché possa dubitare, è necessario che sia *qualcosa*, è necessario che esista. «[...] *pour penser, il faut être*»[292].

Ecco il primo legame inscindibile, tra il pensiero e l'esistenza. Non c'è pensiero senza esistenza. - Non c'è pensiero senza esistenza corporea, avrebbe forse chiosato Schopenhauer. È dal corpo, precisamente dal cervello, che sorge l'immagine della propria esistenza e di quella mondana. -

«Poi, esaminando attentamente che cosa ero», osserva Cartesio, «vedevo che potevo fingere di non avere un corpo, e che non esistesse il mondo, né luogo alcuno in cui mi trovassi; ma non per questo potevo fingere che io non fossi; al contrario, dal fatto stesso di pensare a dubitare della verità delle altre cose seguiva con grande evidenza e certezza che io esistevo; mentre, se solo avessi smesso di pensare, anche se tutte le altre cose da me immaginate fossero state vere, non avrei avuto nessuna ragione di credere che esistevo; [...]»[293].

Il pensare non solo comprova l'esistenza, ma designa anche il tratto precipuo dell'esistente, la sua essenza, cogitante: «[...] conobbi così di essere una sostanza la cui essenza o natura era esclusivamente di pensare, e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo e non dipende da alcuna causa materiale. Dimodoché questo io, cioè l'anima in forza della quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo, e, anche se esso non fosse, l'anima, nondimeno, sarebbe tutto ciò che è»[294]. L'anima, «*entièrement distincte du corps*», è pensante, non il corpo. L'anima è anche «*entièrement indépendante du corps*», infatti è immortale, il corpo caduco. - L'anima schopenhaueriana, cioè il *Wille*, è sì distinta dal corpo in quanto *in sé*, ma nel suo divenire rappresentazione è dipendente dal corpo, che la rispecchia, e che oggettiva anche la *volontà di conoscere*. -

---

[292] Ivi, p. 44.
[293] Ivi, p. 45.
[294] *Ibidem*. Sul rapporto tra il pensiero, l'essenza e l'esistenza, cfr. l'*Introduzione* al *Discorso* di Gregory, in particolare il paragrafo quindici, «*Penso dunque sono»: la regola dell'evidenza*.
Il pensare conduce non solo all'esistenza dell'uomo, ma anche all'esistenza di Dio: nella misura in cui si comprende la propria natura dubitante, si riconosce anche la sua imperfezione, giacché il dubbio non è la conoscenza, che invece si profila come una «perfezione maggiore». Pertanto Cartesio, nell'indagare l'origine dell'idea di perfezione, suppone che non possa individuarsi né nella propria personale natura, imperfetta, né che possa scaturire dal nulla: l'idea di perfezione deriva dall'essere perfetto. Su questa argomentazione, *cfr*. ivi, pp. 45-47. Inoltre, se da un lato il pensiero conduce all'esistenza di Dio, dall'altro, nel contempo, Dio costituisce il «fondamento» di ogni pensiero, di ogni verità, in virtù della sua perfezione. A riguardo, *cfr*. ivi, pp. 51-53.

La distinzione tra l'*âme* e il *corps*, tra la *mens* e il *corpus* si legge nelle *Meditazioni*, è riaffermata da Cartesio in più luoghi, costituendo il celebre dualismo recante spesso il suo nome. Ad esempio, nella quinta parte del *Discorso*, nell'ipotizzare la possibile creazione dell'uomo da parte di Dio, Cartesio suppone che l'«essere perfetto» abbia creato dapprima la materia e solo poi abbia unito l'anima al corpo; pertanto, in un primo momento, nel solo corpo non vi era nessuna attività legata al pensiero, mancando l'anima[295].

La cesura appare evidente. La differenza con Schopenhauer, anche. Per il filosofo di Danzica il pensiero è una delle parti che compone il corpo, non qualcosa di distinto da esso. Il pensare è già nel corporeo. Se per Cartesio il pensiero esisterebbe anche se non vi fosse il corpo, per Schopenhauer è il contrario, non vi sarebbe pensiero alcuno senza il corpo. Non tutti i corpi sono in grado di pensare, ma il corpo umano, nella sua mirabile e raffinata organizzazione, lo è. Il pensiero è l'«efflorescenza» del corpo, precisamente, della volontà che si oggettiva come corpo; e non funzione di un'anima unita al corpo. Inoltre, se per Cartesio il corpo è una «macchina» mirabile, «opera delle mani di Dio», che si distingue dagli *automates* e dagli animali per il pensiero, per Schopenhauer il corpo è opera della volontà[296].

> [...] *La rappresentazione e il pensiero, allora, sono l'efflorescenza della volontà*, poiché provengono dall'accresciuta organizzazione del corpo, il quale in sé non è altro che volontà entrata nella rappresentazione. Dunque il corpo presuppone ovviamente il mondo della rappresentazione, poiché vi è contenuto, ma a sua volta la rappresentazione presuppone ugualmente il corpo, poiché ne è la funzione suprema. Il solo essente davvero originario rimane la volontà* [*Vedi par. 77]. Sino a oggi i filosofi hanno preso la cosa dal verso sbagliato: hanno assunto come dato primo ed essenziale un'*anima*, la cui funzione peculiare e naturale sarebbe il *pensare*, e precisamente il pensare del tutto astratto, con concetti che stanno il più lontano possibile dall'intuizione. L'anima sarebbe finita nel corpo in chissà che modo e verrebbe disturbata, nel suo puro pensare, già dalle impressioni sensoriali e dalle rappresentazioni intuitive, ma ancor più dagli appetiti che la eccitano, dalla passione, dal volere, eccetera, mentre il suo elemento originario sarebbe il pensiero puro. Perciò i sensi e il sensibile sono sempre nominati con disprezzo, benché ogni contenuto del pensiero provenga da essi. Così si è scambiato il prodotto ultimo per l'originario[297].

Quanto tratteggiato da Cartesio nella quarta parte del *Discorso* è solo una sintesi del suo pensiero metafisico, che espone più estesamente, come annuncia già il titolo, nelle *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae a corpore distinctio*

---

[295] *Cfr*. ivi, pp. 61-63.
[296] Sulle differenze tra la macchina umana e le altre macchine, e tra l'uomo e gli animali, *cfr*. p. ivi, p. 75 ss.
[297] HN III, pp. 259-260 (346).

demonstrantur[298]. - Entrambe le opere sono presenti nella biblioteca schopenhaueriana, come attesta il *Nachlass*, seppur non custodite presso lo Schopenhauer-Archiv di Francoforte. -

Il titolo, che nella versione francese suona *Méditations métaphysiques touchant la première philosophie*..., annuncia anche altro, quell'altro racchiuso nell'espressione *philosophia prima*, che per Cartesio non è solo la metafisica e dunque indagine intorno a Dio e all'anima; *philosophia prima* è più ampiamente indagine intorno ai principi, intorno ai principi del conoscere ad esempio[299].

Il *cogito* stesso, del resto, non è momento fondativo soltanto per la conoscenza della propria esistenza, dell'anima e di Dio, ma è momento costitutivo fondamentale della struttura conoscitiva stessa, di soggetto e oggetto, con tutte le sue problematicità[300].

---

[298] Nella *Prefazione* alle *Meditazioni*, Cartesio stesso spiega di aver «toccato brevemente», nel *Discorso*, le questioni dell'anima e di Dio, ragion per cui occorre ritornarvi, come del resto occorre trattare più di una volta le questioni importanti: «Le questioni di Dio e della mente umana le ho già toccate brevemente nel Discorso sul metodo per ben condurre la ragione e cercare la verità nelle scienze, pubblicato in francese nel 1637; ma non per considerarle a fondo, allora, bensì per apprendere, dalle reazioni dei lettori di fronte al saggio che ne davo, in qual modo avrei avuto da trattarne in seguito (mi parevano tanto rilevanti, infatti, che ritenevo non si dovessero affrontare una volta e basta). Per di più, su queste due questioni, io seguo una strada così poco battuta, così lontana da quella seguita di solito, che non ritenni opportuno esporla più diffusamente in uno scritto in francese, quindi destinato ad esser letto da chiunque indistintamente, perché non credessero di doverla intraprendere anche gli ingegni più deboli». R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 13.

[299] Si legge infatti nella *Praefatio* alle *Meditationes*: «Dopo che già una volta, dunque, bene o male ho fatto esperienza dei giudizi altrui, ora affronterò di nuovo, qui, quelle medesime questioni, di Dio e della mente umana, e insieme i principi di tutta intera la filosofia prima». Ivi, p. 17. Nelle note alle *Meditazioni*, Landucci osserva che l'aggiunta «e insieme...» è «decisiva» poiché esplica l'idea cartesiana di filosofia prima, che non coincide *tout court* con la metafisica, ma comprende anche altro: «E che cosa Cartesio intendesse comprendere in più, nella 'filosofia prima', lo si evince solo dallo sviluppo delle *Meditazioni* stesse [...]. In esse viene trattato, in effetti, non soltanto di Dio e della mente, bensì pur dei corpi, anche se limitatamente alle questioni generali, di principio, come la loro essenza e la loro esistenza (quanto ai particolari, anche per Cartesio, come per Aristotele, la fisica era una filosofia 'seconda'). Comunque, pur solo quantitativamente, si ha a che fare con quasi la metà dell'opera». Note alle Meditazioni, ivi, p. 155.

[300] In merito a tale questione, si rinvia alle pagine introduttive di Landucci, di cui riportiamo un passo che compendia la problematizzazione inaugurata da Cartesio: «[...] la strategia del dubbio si rivela subito fruttuosa; perché, non appena formulata quella domanda, a risultare assolutamente indubitabile è intanto il pensiero, il proprio personale pensiero di ciascuno che dica *io*. Da questo momento in poi il problema diventa come ci si possa accertare se esista anche altro, e che cosa, oltre al soggetto pensante; e pure questa ricerca avrà buon esito: prima si scoprirà che si può essere certi dell'esistenza di Dio, e poi – attraverso di lui, in virtù della sua 'veracità' – via via del più del resto di cui si era dubitato. Il percorso sarà tutto, quindi, fuorché lineare: tra l'io e il mondo il passaggio non sarà diretto, bensì mediato, e nientemeno che da Dio. Senonché, onde pervenire fino a Dio, per cominciare, su nient'altro si poteva far leva che sul nostro pensiero stesso. Ciò significa che, secondo Cartesio, nel proprio pensiero ciascuno è chiuso: qualsiasi domanda sull'altro da sé muove da questa originaria separatezza. E così siamo all'origine stessa del moderno in filosofia, riassumibile in slogan come 'la mente non ha altro oggetto immediato che le sue proprie idee' (Locke), 'niente è realmente presente alla mente fuori delle sue proprie percezioni (Hume), o 'non abbiamo a che fare se non con le nostre rappresentazioni' (Kant). Cartesio aveva detto: 'non possiamo avere alcuna conoscenza delle cose che mediante le idee che ne concepiamo'. A determinare questa rottura, rispetto alla fiducia acritica in un rapporto diretto col mondo, era la scoperta del soggetto (come si dice sempre), ma,

Difatti, pur non condividendo le implicazioni dualistiche che muovono dal *cogito*, Schopenhauer non disconosce affatto la sua portata gnoseologica, anzi, sottolinea il merito cartesiano a riguardo, e riconosce in più luoghi la sua natura inaugurale rispetto al problema della conoscenza, del rapporto tra il soggettivo e l'oggettivo.

Nella prima *Meditazione*, Cartesio riprende alcuni nuclei teorici tratteggiati nella quarta parte del *Discorso*. In primo luogo, riafferma la necessità di considerare falso tutto ciò che si presenta come dubitabile: dunque la conoscenza sensibile, benché sembrino certe la sua vestaglia, il fuoco, il foglio su cui scrive; i pensieri stessi, non sempre distinguibili dai pensieri onirici; i saperi che considerano gli enti composti, giacché non indagano il semplice e il generale.

«[...] Se intendo scoprire qualcosa di certo», scrive Cartesio, «devo aver cura di rifiutare l'assenso a quel che mi appare dubitale non meno che a quel che è palesemente falso»[301]. Ritorna, come nel *Discorso*, la decisione di fingere che le verità considerate come tali fino a quel momento siano in realtà false, per provare a individuare così quanto è indubitabilmente vero. Nuova è invece la figura del *genium malignum* che induce a dubitare ulteriormente di quanto sembra certo:

> Supporrò dunque, che, anziché un Dio ottimo, fonte di verità, vi sia un genio malvagio, che, sommamente potente ed astuto, ce la metta tutta per ingannarmi. Riterrò quindi che cielo, aria, terra, colori, figure, suoni e tutto il resto di esterno a me non siano che illusioni oniriche con cui quel genio tenda trappole alla mia credulità; considererò me stesso come se non avessi mani, occhi, sangue, né alcun senso, e quindi falsa l'opinione di avere queste cose. Rimarrò ostinatamente fermo in questa supposizione; e in tal modo non sarò certo in grado di conoscere alcunché di vero, ma in compenso mi guarderò con risolutezza dall'assentire al falso – poiché questo, invece, dipende senz'altro da me – ed è così che eviterò anche di rimanere vittima di un simile ingannatore, per quanto potente e astuto fosse[302].

Ipotizzato ciò, immaginando inoltre che la memoria lo inganni, che il corpo sia una «chimera», nella seconda meditazione Cartesio domanda che cosa possa ritenersi vero, oltre alla possibilità che vero sia soltanto che non vi è niente di certo. Ammesso che non

---

insieme, anche della sua chiusura in se stesso. Emergeva la soggettività, come il punto di vista stesso sul mondo, ma di altrettanto si faceva problematico il recupero dell'oggettività, a muovere da quella. L'impresa di Cartesio fu appunto una tale problematizzazione, più che non le soluzioni che ha escogitate per superarla; perché fu così che vennero a tramontare, per il pensiero occidentale, appunto le attese ingenue a proposito delle nostre procedure di conoscenza». Ivi, p. XVII.

[301] Ivi, p. 35.

[302] *Ibidem*.

esistano «né cielo, né terra, né menti, né corpi» e che egli stesso non abbia «sensi né corpo», Cartesio domanda se lui sia qualcosa.

«Esistevo di certo, se mi sono persuaso di qualcosa [*Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi*]»[303], è la risposta, che richiama il «per pensare, bisogna esistere» del *Discorso*. Inoltre, come nel *Discorso* il pensare conduce sia all'esistenza che all'essenza, similmente nelle *Meditazioni* il persuadersi di qualcosa guida verso la certezza dell'esistenza e l'essenza di tale esistere.

Individuata la prima verità e certezza, l'esistenza, la ricerca prosegue intorno all'essenza: Cartesio riafferma e argomenta quanto già tratteggiato nel *Discours*, ossia l'essenza cogitante dell'uomo e la distinzione tra il corpo e l'anima, tra il corpo e la mente[304].

«Che cosa mai dunque ritenevo di essere prima d'ora?» Domanda il filosofo. Anima e corpo è la risposta. «Anzitutto», si legge, «di certo, mi veniva in mente che avevo un volto, delle mani, delle braccia e tutto quel congegno di membra, quale si vede anche in un cadavere, che chiamavo *corpo*. Ma poi mi veniva in mente anche che mi nutrivo, camminavo, sentivo e pensavo; e, per la verità, riportavo queste azioni a quel che chiamavo *anima*, però non mi preoccupavo di cosa questa fosse o tutt'al più la immaginavo come un non so che di sottile, simile ad un vento o ad un fuoco o ad un etere, infuso fra le parti più grossolane del mio essere»[305].

---

[303] Ivi, p. 41.

[304] *Mens* è il termine adoperato nelle *Meditazioni* per designare l'anima, attraverso la sua funzione eminente, il pensare; *âme* è quello usato nel *Discorso*. Cartesio stesso, nelle *Risposte*, motiva la scelta del termine *mens*: «all'inizio, in antico, non si distinse il principio in virtù del quale ci nutriamo, cresciamo e compiamo tutte le altre operazioni che abbiamo in comune con i bruti, dal principio in virtù del quale pensiamo, e li si denominarono tutt'e due con lo stesso termine anima; in seguito, ci si rese conto che il pensiero è distinto per essenza da quelle altre funzioni, e alcuni filosofi [gli Scolastici] chiamarono mente il principio del pensare, riconoscendolo come la parte superiore dell'anima; ma ora, per sostenere l'eterogeneità completa del pensiero rispetto a tutto il resto che invece così veniva ancora attribuito all'anima, io, Cartesio, mi limito rigorosamente al termine *mente*, considerandola, non già come una parte dell'anima, bensì come l'anima tutta intera (OF, vol. II, p. 343). In francese, dove manca un calco del latino *mens*, Cartesio usava *âme* (nella traduzione delle *Meditazioni* in francese verrà usato *esprit*)». Ivi, p. 158.

[305] Ivi, p. 43. «Quanto ai corpi», precisa Cartesio, «non avevo dubbi su quel che fossero, ritenevo di conoscerne la natura distintamene; e, se avessi cercato di formularla come la concepivo con la mente, l'avrei spiegata più o meno così: per *corpo* intendo tutto quanto sia suscettibile di essere delimitato da una figura e circoscritto in un luogo, di riempire uno spazio in modo da escluderne ogni altro corpo, di venir percepito con il tatto, la vista, l'udito, il gusto o l'odorato, e di venir mosso in molti modi (ma non già da se stesso, bensì da qualche altro corpo con cui venga in contatto, ché non ritenevo affatto che alla natura di un corpo appartenga di avere la forza di muoversi da sé, come neanche di sentire o di pensare, ed anzi mi meravigliavo di trovare in taluni corpi delle facoltà come queste». *Ibidem.*

Posta tale distinzione, ma tenendo ferma l'ipotesi di un ingannatore che induca a dubitare di tutto, Cartesio mette in discussione il possedere un corpo e quanto è relato al corporeo, come pure le attività riconducibili all'anima. È così da escludere che si possa camminare o che ci si possa nutrire, come anche è da escludere che si possa sentire. Nondimeno, risulta impossibile dubitare di un'attività dell'anima: il pensiero, che non può non esistere, anche nel considerare che tutto è falso, e con il pensiero non può non darsi un esistente.

> [...] è il pensiero quel che cercavo, ché questo solo non può esser separato da me. Io esisto, è certo; ma fino a quando? Finché penso, di certo; ché, se mai cessassi di pensare, potrebbe darsi che con ciò stesso cessassi interamente di esistere. Ora non ammetto se non quanto sia vero necessariamente: sono dunque, precisamente, soltanto una cosa che pensa, e cioè una *mente*, o un *animo*, o un *intelletto*, o una *ragione*; parole di cui prima d'ora ignoravo il significato. Sono quindi una cosa vera, veramente esistente; ma quale cosa? L'ho appena detto: *una cosa che pensa*. [...] Ma che cos'è una cosa che pensa? Di certo una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente[306].

Il pensiero costituisce l'indubitabilmente certo e così la certezza di un esistente. È l'attributo fondamentale dell'umano, della sua anima, non del suo corpo. È quanto non può separarsi dall'uomo senza con ciò annullare l'idea stessa di uomo.

Pur avendo compreso che cosa egli sia, Cartesio nutre ancora diversi dubbi, nella misura in cui gli sembra che le cose corporee siano conosciute «più distintamente» di quelle *non corporee*. Nel riportare il celebre esempio della cera, di cui, attraverso i sensi, sembrano delinearsi alcune caratteristiche, quali il calore, l'odore, la forma, Cartesio giunge tuttavia con il dimostrare che la conoscenza della cera non è di natura sensibile, né la sua visione è meramente oculare, bensì la sua conoscenza è una *visione* della mente, una «*mentis inspectio*»:

> Se l'abbiamo di fronte, infatti, diciamo che *vediamo* la cera stessa, anziché che giudichiamo che essa è presente inferendolo dal colore o dalla figura; per cui ne concluderei subito che la cera la si conosce con una visione oculare e non con una visione esclusivamente mentale, se non mi fosse però accaduto di guardare da una finestra degli uomini per la strada, per esempio, e di dire che li *vedevo*, secondo il medesimo uso corrente per cui lo si dice della cera; ma, in un caso come questo, che cosa vedo in realtà se non dei cappelli e dei vestiti sotto i quali potrebbero anche celarsi degli automi? Che sono uomini, in realtà, lo giudico; ma, allora, quel che ritenevo di vedere con gli occhi lo comprendo soltanto con la facoltà di giudicare di cui è dotata la mia mente[307].

[306] Ivi, pp. 45-47.
[307] Ivi, p. 53.

L'esempio della cera non solo illustra che la conoscenza effettiva pertiene alla *mens*, giacché la conoscenza sensibile non giudica, non consente di distinguere uomini con cappelli da automi con cappelli, ma riafferma anche l'essenza *mentale* dell'uomo. Il corporeo, al quale la mente è congiunta strettamente, non costituisce l'essenza, giacché non è pensante. Si può *esistere* e pensare anche senza di esso, e da ciò emerge la sua natura *inessenziale*. Il corpo è soltanto esteso, è «*res extensa, non cogitans*».

Nella sesta Meditazione, in cui Cartesio delinea la distinzione tra le due *res*, il corpo è descritto come «una parte» di sé o come sé «tutt'intero». Attraverso il proprio corpo, si percepiscono gli altri corpi mediante i sensi, si accolgono sensazioni di piacere e di dolore, si provano appetiti, inclinazioni e affetti[308]. «Nei corpi fuori di me», scrive Cartesio, «sentivo estensioni, figure e movimenti, ma anche durezza, calore e altre qualità tattili, luce, colori, odori, sapori, suoni; ed era per le varietà di queste qualità che distinguevo fra loro il cielo, la terra, i mari e tutti gli altri corpi»[309].

L'estensione è la qualità precipua del corporeo, che delimita, ritaglia, occupa lo spazio. L'estensione costituisce una parte dell'uomo, il suo corpo, ma non la sua essenza. Essa è soltanto quella cogitante, intimamente congiunta al corpo. L'una e l'altra insieme compongono l'uomo:

> Pertanto, dal fatto stesso che so di esistere e nel contempo mi rendo conto che alla mia natura, o essenza, non appartiene assolutamente nient'altro se non che io sono una cosa che pensa, concludo correttamente che la mia essenza consiste soltanto nell'essere io una cosa che pensa. E, benché forse (o meglio di sicuro, come dirò tra un momento) io abbia un corpo a me congiunto molto strettamente, tuttavia, poiché da una parte ho un'idea chiara e distinta di me stesso in quanto soltanto una cosa che pensa e non estesa, e, dall'altra parte, un'idea distinta del corpo in quanto soltanto una cosa estesa e non pensante [*res extensa, non congitans*], è certo che io sono distinto realmente dal mio corpo, e che posso esistere senza di esso[310].

All'estensione, al corporeo, inerisce la possibilità di cambiare luogo, di assumere varie figure, di sentire, ma non di pensare[311]; al non corporeo, a ciò che esisterebbe anche se non vi fosse corpo alcuno, pertiene il pensare. Oltre alla differenza essenziale, tra le due *res*, circa la natura pensante dell'una e la natura non pensante dell'altra, Cartesio individua un'altra differenza fondamentale: l'indivisibilità della mente e la divisibilità del

[308] Cfr. ivi, p 123.
[309] Ivi, pp. 123-125.
[310] Ivi, p. 129.
[311] *Cfr*. ivi, p. 131.

corpo, giacché in ogni sua attività la mente è sempre «una ed intera», una e «medesima», invece il corpo è scomponibile in parti[312]. Inoltre, la mente non si relaziona con tutte le parti del corpo, ma «soltanto col cervello, o forse soltanto con una piccola parte di questo, e cioè con quella in cui si dice che ha sede il 'senso comune'; [...]»[313]. Oltre a ciò, l'articolazione del corpo in parti è tale che le relazioni tra due parti coinvolgono anche le parti intermedie tra l'una e l'altra: «nessuna parte di esso può essere mossa da un'altra che le sia distante senza che possa essere mossa nello stesso modo pur da ciascuna di quelle intermedie fra le due, [...]»[314]. Il sentire, che Cartesio riconduce al corporeo, non soltanto denota qualcosa del corpo, ma dice anche qualcosa del rapporto tra la *res cogitans* e la *res extensa*. Attraverso le sensazioni, si dispiega l'intima connessione tra l'una e l'altra:

> Poi, attraverso queste stesse sensazioni di dolore, fame, sete, ecc., la natura mi insegna pure che io non sono meramente presente al mio corpo come un nocchiero lo è al suo vascello, bensì gli sono congiunto quanto mai strettamente e (per così dire) mescolato, in modo da comporre un'unità [*unum*] con esso. Altrimenti, infatti, quando il mio corpo è ferito non ne risentirei dolore, io che non sono che una cosa che pensa, ma percepirei tale ferita col puro intelletto, così come un nocchiero percepisce con la vista se qualcosa si rompa nel suo vascello; e, quando il corpo ha bisogno di cibo o bevande, ciò io lo intenderei intellettualmente in modo chiaro, senza avere sensazioni confuse di fame e sete, ché di sicuro queste sensazioni di sete, fame dolore, ecc. non sono che modi confusi di pensare, derivanti dall'unione e (per così dire) commistione [*permixtione*] della mente col corpo[315].

[312] Con le parole di Cartesio: «E, anche se sembra che la mente tutt'intera sia unita a tutt'intero il corpo, però so pure che, se dal corpo venga tagliato un piede o un braccio o qualsiasi altra parte, non è che così venga sottratto alcunché alla mente. Né le facoltà di volere, di sentire, di intendere intellettualmente ecc. possono venir dette *parti* della mente, ché è sempre un'unica e medesima mente a volere, a sentire, ad intendere. Invece, esattamente al contrario, non posso pensare alcuna cosa corporea, ossia estesa, senza che mi sia facile dividerla in parti, almeno col pensiero; e con ciò stesso intendo che essa è divisibile. Il che basterebbe da solo ad insegnarmi che la mente è completamente diversa dal corpo, se già non lo sapessi, quanto basta, in altro modo». Ivi, p. 141.
[313] Ivi, p. 143.
[314] *Ibidem*.
[315] Ivi, p. 133.

2.8.4 *Körper e Leib*

L'*unum* cartesiano è unione della mente con il corpo. L'uomo è commistione di *mens* e *corpus*.

L'*unum* schopenhaueriano è nel corpo stesso, che riflette un'unità metacorporea. Uno è il principio metafisico che soggiace a ciascun corpo, e che si esprime in una pluralità di tratti, i quali, pur nella loro diversità, compongono l'unità fisica.

A differenza di Cartesio, per il quale il corpo è «*res corporea sive extensa*», per Schopenhauer il corpo non è mera estensione, e che non sia tale è attestato in primo luogo da una scelta lessicale. Per designare il corpo, il filosofo non utilizza la parola *Körper*, indicante un'estensione fisica, un'occupazione dello spazio, ma adopera pressoché sempre la parola *Leib*, che racchiude una complessità di aspetti che fanno del corpo un corpo vivente[316]. Il pensiero è uno di questi aspetti. *Leib* è termine scelto per descrivere il corpo sia in relazione alla rappresentazione, sia in relazione alla volontà. *Leib* è parola adoperata anche per indicare la conoscenza del proprio corpo quale «oggetto tra gli oggetti», ed è una scelta paradigmatica, nella misura in cui, anche se il corpo in questa connotazione è considerato come oggetto al pari di tutti gli altri, e quindi come un'estensione nello spazio, resta pur sempre un'estensione singolare, che la parola *Körper* non può designare. Il corpo è estensione volente, pensante. Per questo non è *Körper*, ma *Leib*. *Körper* e *körperlich* sono utilizzati in relazione alla materia specifica, quale massa estesa occupante uno spazio; Schopenhauer adopera anche la parola *Körperwelt*, per indicare il mondo corporeo nel suo insieme, nella sua totalità di parti, organiche e inorganiche, e nel suo significato metaforico di esperienza, realtà, vita; tuttavia, nel

[316] Circa una brevissima nota intorno all'uso del termine *Leib* nella storia della filosofia, che in un primo momento vedeva contrapposti *Körper* e *Leib*, giacché l'uno privo di anima e l'altro animato, e che in un secondo invece li considera come sinonimi, contrapponendo alla coppia *Leib/Körper* quella *Geist/Seele*, si veda M. Koßler, *Leib*, in F. P. Burkard, P. Prechtl (Hrsg.), *Metzler Philosophie Lexikon*, J.B. Metzler, Stuttgart 1999, in particolare, p. 322.
Con Schopenhauer, si è detto e si continuerà ad argomentare, il corpo umano è *Leib*, è corpo vivente che conosce e patisce, che media, pensa e vive il mondo. Il *Leib* schopehaueriano è punto di partenza della conoscenza, è in senso ampio, sottolinea Kossler, «punto di partenza dell'esperienza del mondo»: «Unter dem Aspekt der Selbsterfahrung ist der Leib als ‚mein L.' Ausgangspunkt der Welterfahrung, hinter den nicht zurückgegangen werden kann. Als solcher wird der L. bei Schopenhauer und Nietzsche zu einem zentralen philosophischen Begriff. Diese Stellung behält er in der Anthropologie des 20. Jh. bei, wobei er unter dem Einfluß der Evolutionstheorie zunächst vom L. der Tiere her verstanden wird; von hier aus zeigt sich dann das Spezifische des Menschen in der Zwiespältigkeit, L. zu sein, wie er sich unmittelbar in seiner Existenz erfährt, und zugleich einen L. als Medium seines Verhaltens zur Welt zu haben». Ivi, p. 323.

riferirsi al corpo umano, e al corpo vivente in genere, Schopenhauer non può che usare il termine *Leib*, che nel *Leben* contempla una molteplicità di tratti, tra cui il sentire, il conoscere e il pensare. Nella vita, nel corpo vivente, e non nella sola estensione, è data anche la possibilità dell'intuire e dell'astrarre. Anche per questo, se per Cartesio è possibile esistere senza il corpo, giacché è l'anima che sente, conosce e pensa, non così per Schopenhauer. Il corpo è il punto di partenza di ogni rappresentazione possibile, ed è il punto di partenza anche per affermare la propria esistenza.

2.8.5 *La fantasia e la mente*

Diversa dalla posizione cartesiana, osserva sinteticamente Schopenhauer, è quella di Spinoza, che al dualismo contrappone un'idea di unità, secondo cui «substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur»[317]. Anche la posizione lockiana diverge da quella cartesiana, è anzi opposta a essa, giacché conferisce alla *res extensa*, e non a una qualche sostanza immateriale, la facoltà conoscitiva: Locke «insegnò non essere impossibile che la materia possa pensare»[318]. In una certa misura, anche Schopenhauer insegna che il pensiero non è slegato dalla materia, in quanto funzione fisiologica, e tuttavia, Schopenhauer insegna anche che la materia è espressione di qualcosa d'altro, che in essa si oggettiva. La materia in generale, si è visto, è ciò mediante cui il volere diventa intuibile; la materia specifica dell'uomo, in quanto oggettivazione della volontà, è anche volontà di conoscere, che si esprime nel sistema nervoso e sensoriale, e non in un'anima immateriale. La conoscenza, intuitiva e astratta, è sì ricondotta alla materia organica, ma questa stessa materia non costituisce la riconduzione ultima.

Dopo questi due sintetici riferimenti, Schopenhauer tratteggia alcune considerazioni sui «francesi», che a suo avviso «andarono presto troppo oltre, introducendo il principio *penser est sentir*, e insistendovi». Nella sua totalità, tale pensiero è per Schopenhauer «falso», ciò nonostante, «pure vi è insita la verità che ogni pensiero in parte presuppone

[317] P I, p. 49 (74).
[318] *Ibidem*.

l'impressione sensibile, quale ingrediente dell'intuizione, che fornisce la materia al pensiero stesso, ed in parte è esso medesimo condizionato, allo stesso modo del sentire, da organi corporei. Come la sensazione è condizionata dai nervi sensoriali, così il pensiero lo è dal cervello, ed entrambi si riducono ad una attività nervosa»[319].

Per Schopenhauer il pensare non può coincidere con il sentire, benché abbia con esso un articolato rapporto: il pensiero muove dal sensibile, altrimenti, si è visto, resta vuoto; si esprime attraverso un «segno sensibile», la parola; racconta e indaga il sentito; eppure, non si identifica con il sentire. Il pensiero è trasformazione del sensibile in qualcosa di completamente altro, il concetto, che compendia del sensibile l'essenziale, astraendo il simile e lasciando cadere il diverso. Il pensiero è riflessione sul sentito. Quanto concerne l'*Empfinden* necessita della presenza, ed è legato all' individuale; anche quanto pertiene all'*Anschauen,* abbisogna della presenza e si riferisce al singolare. Quanto attiene al *Denken* è invece un darsi in assenza e un abbracciare la totalità. Si può pensare in assenza, non si può, invece, sentire in assenza. Il pensiero comprende il plurale e può portarlo con sé ovunque, conservandolo mediante le parole e le immagini; il sentire svanisce con lo svanire dell'oggetto. Il pensiero è raffigurazione definita, per quanto talvolta molto confusa, resa possibile a partire dall'intuizione e dalle sue forme, il sentire è traccia imprecisa.

Il pensiero è rappresentazione, il sentire è impressione.

Penser n'est pas sentir.

Proseguendo con il riferimento ai francesi, Schopenhauer non mette in discussione soltanto il principio nella sua assolutezza, ma ne disapprova anche l'*intenzione* mascherata dietro di esso: «Senonché, anche la scuola francese non si attaccò a quel principio per se stesso, ma parimenti ebbe un'intenzione metafisica, e in questo caso materialistica; allo stesso modo gli avversari platonico-cartesiano-leibniziani avevano tenuto fermo il principio falso che l'unica vera conoscenza delle cose consista nel pensiero puro – anch'essi soltanto con un'intenzione metafisica – per dimostrare da ciò l'immaterialità dell'anima»[320].

Pertanto, pur riconoscendo i meriti dei francesi, di Spinoza e di Locke, secondo Schopenhauer solo Kant avrebbe riportato la questione intorno alla facoltà conoscitiva

[319] Ivi, p. 50 (75).
[320] *Ibidem*.

entro i suoi veri termini, dai quali Schopenhauer muove, reinterpretandoli: «Solo Kant», si legge, «guida verso la verità, allontanandoci da queste due vie false, e da una disputa in cui le due parti non si comportano davvero onestamente; esse esibiscono la dianoiologia, ma tendono alla metafisica, falsando in tal modo la dianoiologia»[321].

Prima di tratteggiare il modo in cui Kant ha condotto verso la vera dianoiologia, Schopenhauer accenna a un altro momento emblematico del falso razionalismo, momento epigonico in qualche misura, di riaffermazione di una posizione, ma anche di riflessione originale, rispetto al quale Schopenhauer discorda, senza tuttavia sminuire alcuni aspetti a suo parere giusti e interessanti. Tale momento è personificato da Lodovico Antonio Muratori.

Ancora nel capitolo dedicato ai *Frammenti sulla storia della filosofia*, si legge la seguente considerazione:

> La *dianoiologia* che ha prevalso prima di Kant, come risultato delle indagini iniziate da Cartesio, si può trovare esposta *en resumé* e con ingenua chiarezza in Muratori, *Della fantasia*, capp. 1-4 e 13. Locke è presentato qui come un eretico. Il tutto è un complesso di errori, onde si può dedurre quanto diversamente io abbia concepito ed esposto il problema, dopo di aver avuto come predecessori Kant e Cabanis. Tale dianoiologia e tale psicologia sono interamente costruite sul falso dualismo cartesiano, e a esso in quest'opera tutto è ricondotto *per fas et nefas*, anche i molti dati di fatto giusti e interessanti che vi sono riportati. Tutto il procedimento è interessante come tipo[322].

Cerchiamo di comprendere il significato della critica schopenhaueriana, considerando lo scritto *Della forza della fantasia umana* (presente nella biblioteca schopenhaueriana), illustrando gli elementi fondamentali dell'interpretazione muratoriana e illustrando il divergere delle due posizioni teoriche, e dunque anche la novità dell'interpretazione schopenhaueriana della conoscenza, non solo rispetto a Muratori, ma più in generale nella storia della filosofia[323].

Come annuncia già il titolo, l'opera muratoriana indaga la fantasia, analizzando sia le sue qualità mirabili sia i suoi effetti negativi. Prima di soffermarsi su tali effetti, Muratori

---

[321] *Ibidem*.

[322] Ivi, pp. 83-84 (117-118). In effetti Muratori, nel riferirsi al pensiero di Locke, utilizza espressioni quali «oscurità affettata», «chimere», «empi sentimenti», nella misura in cui non condivide l'interpretazione lockiana circa la materialità del pensiero e dunque dell'anima, ritenendo dal suo lato che l'anima sia una sostanza incorporea. Si veda a riguardo, L. A. Muratori, *Della forza della fantasia umana*, presentazione di F. M. Crasta, a cura di A. Lamberti, Leo S. Olschki, Firenze 2020, pp. 25-28.

[323] L'opera posseduta da Schopenhauer è la seguente: L. A. Muratori, *Della forza della fantasia umana*. Venezia: Giambatista Pasquali 1745. XVI, 256 S. 8°. Kart.

descrive la facoltà della fantasia nel complesso, presenta i suoi tratti precipui e la distingue da un'altra facoltà, la mente. La distinzione tra la fantasia e la mente, l'una corporea, l'altra incorporea, riflette una differenza ben più ampia: è iconica dell'interpretazione dell'uomo quale vivente caratterizzato di due sostanze eterogenee, l'una materiale, l'altra spirituale. - Già questo il falso dualismo menzionato da Schopenhauer. -

Pur posto tale dualismo, e pur ammesso perentoriamente che la materia non ha capacità conoscitiva alcuna, Muratori non disconosce, ma anzi argomenta, l'imprescindibilità della facoltà materiale, la fantasia, per la facoltà propriamente conoscente, la mente. Inoltre, il pensatore modenese individua diverse situazioni in cui la fantasia prevale sulla mente, illustrando come la facoltà immateriale non sia sempre dominante. Pertanto, l'interpretazione muratoriana, pur seguendo e riaffermando una tradizione di stampo dualistico, si configura come una posizione teorica originale, definita ad esempio nei termini di «razionalismo 'dolce'»[324]. Inoltre, si vedrà, proprio perché Muratori riconosce l'imprescindibilità di una facoltà materiale quale la fantasia, per quella propriamente conoscitiva, immateriale, in quanto «magazzino» corporeo che custodisce il materiale necessario per la conoscenza, Schopenhauer non comprende né condivide questo scarto tra ciò che è corporeo e apporta materiale al conoscere e ciò che è incorporeo e conoscente, osservando che in Muratori se da un lato si ha una qualche considerazione del corporeo, quale essenziale per l'attività conoscitiva, dall'altro si ha comunque una riaffermazione dicotomica, seppur diversa da quelle posizioni dualistiche che relegano al corporeo soltanto il sensibile e nulla di vagamente capace di conoscere. Ma di questo più avanti; ritorniamo al pensatore modenese.

Muratori apre il suo scritto *Della forza della fantasia umana* con una riflessione sul cosmo di stampo teologico: nel contemplare il mondo, il pensiero del «filosofo cristiano» non può non riconoscere un essere perfettissimo quale creatore di un mondo altrettanto perfetto. Più di ogni altra cosa, l'uomo suggerisce la grandezza di questo artefice sapiente; l'uomo nella sua interezza, scomponibile in due parti ben distinte, l'una corporea, l'altra spirituale[325]. - Già da queste prime righe emerge la differenza con Schopenhauer, che esclude sia il divino, sia un certo dualistico. -

[324] Cfr. A. Lamberti, *Temi e fortuna Della forza della fantasia umana di Lodovico Antonio Muratori*, in L.A. Muratori, *Della forza della fantasia umana*, cit., p. XXI.

[325] *Cfr*. L. A. Muratori, *Della forza della fantasia umana*, cit., p. 7: «Se si considera la parte sua corporea per cui è simile a gli animali, sì varie, sì delicate, sì artificiose troviamo le ruote, cioè i solidi e i fluidi e gli organi e i sensori di questa macchina, che insensato convien che sia chi non passa ad ammirare e benedire

Posta questa suddivisione generale, Muratori tratteggia una distinzione anche rispetto alla facoltà conoscitiva, individuando «due distinte potenze»: una potenza, o facoltà, «spirituale e incorporea» e una «materiale e corporea», la mente e la fantasia.

La mente è la facoltà propriamente conoscente e pensante, invece, la fantasia è la potenza necessaria affinché la mente possa svolgere le sue funzioni, ma non può dirsi propriamente una facoltà conoscitiva. È un «magazzino» prezioso di informazioni, ma non è un magazzino conoscente.

La fantasia, o «immaginazione», con sede nel «cerebro», è quell'«arsenale di cui l'intelletto, potenza, o sia facoltà spirituale, si serve per pensare e discorrere sopra un'infinità di cose che egli apprende e conosce per mezzo di questa materiale potenza»[326]. La fantasia si profila come necessaria al pensiero, ma non pensante essa stessa. La mente, «o sia intelletto», con sede nel «capo», è la «funzione più rilevante dell'anima»[327]. - Al contrario, per Schopenhauer, l'intelletto è una «funzione» del corpo e il pensiero la sua «funzione suprema». -

La mente è descritta come la «facoltà o potenza che ha l'anima nostra di pensare, cioè di apprendere le idee delle cose, di combinarle, di dividerle, di astrarre, di giudicare, di

---

l'invisibil ma necessario autore d'opera sì industriosa. Molto più senza paragone dee eccitar lo stupore considerato l'uomo nella più nobil parte sua, cioè nell'anima ragionevole per cui s'assomgilia a gli angeli, la quale, unita al corpo, quale regina ivi comanda e, coll'aiuto di questo suo servo, tante cognizioni acquista nelle scienze, nell'arti e nelle umane azioni che tutte possono cooperare alla conservazione, al comodo, diletto e buon regolamento sì della repubblica che di cadaun particolare».

[326] Ivi, p. 4.

[327] Ivi, p. 9. Circa l'esatta sede dell'anima, Muratori crede non sia possibile pronunciarsi, giacché è preclusa allo sguardo. Si veda a riguardo, ivi, pp. 8-9. Emblematico di questa concezione è il seguente passo, che sottolinea il rapporto tra ciò che è conoscibile in quanto visibile e ciò che lo è con maggiore difficoltà, o non lo è affatto, perché invisibile: «Aristotele e i suoi seguaci immaginarono nell'anima dell'uomo altre potenze, come la *cogitatrice*, l'*estimatrice*, la *memoria*, la *reminiscenza*, la *conformatrice*, la *concottrice*, l'*appetitiva*, la *motiva* ed altre simili, che sono tutte divisioni ideali, benché certi sieno gli atti attribuiti a queste immaginate potenze. Situarono ancora nella parte deretana del cerebro la facoltà memoratrice; la fantasia nella parte anteriore d'esso cerebro, o sia nella fronte; e l'intelletto nel mezzo di questo. Ma noi possiam bene immaginar così fatti ripostigli e parimenti nel capo umano, ma senza poterne rendere ragione o pruova alcuna che vaglia. È lecito bensì a gli astronomi il dividere in varie provincie il disco lunare e dare il suo nome a cadauna d'esse, perché quel globo lo veggiamo ed è infallibile contener esso una vasta estensione, quantunque inferiore di molto all'ampiezza del globo nostro della Terra. All'incontro, microscopio non si dà che possa scorgere le sedi e la maniera delle sottili mozioni dell'anima umana. È assai che perfettamente conosciamo queste mozioni». Ivi, p. 9. Anche la sede della fantasia, benché sia riposta nel cervello, non è precisamente individuabile. Anche rispetto alla fantasia vi sono «segrete vie», che non si mostrano allo sguardo. Pertanto, sia nell'indagine intorno all'anima, sia in quella intorno alla fantasia, bisogna accontentarsi del verosimile, come Muratori annuncia già nelle pagine introduttive *Ai lettori*: «Non s'è trovato né si troverà mai microscopio che ci conduca a discernere le maniere che tien l'anima, perché spirito invisibile, nelle sue funzioni. E quantunque sia da noi creduta la fantasia una facoltà materiale e la sua sede nel cerebro, pure né men colà potrà mai penetrare l'occhio nostro per iscoprirne le da noi appellate idee e fantasmi. Convien ancor qui, come in tante altre ricerche, contentarsi del verisimile; e chi più di questo può apportarne maggior plauso ancora ne dee sperare». Ivi, p 6.

formar assiomi universali, di raziocinare, di far altre simili azioni, delle quali è solamente capace un ente e agente reale spirituale ed è incapace la materia, per quanto si voglia organizzata e sottilizzata»[328]. Soltanto l'immateriale può svolgere le attività legate alla sfera cognitiva, dall'apprensione al giudizio, dal concetto alle relazioni tra le cose; la materia è invece incapace di ciò. – All'opposto, per Schopenhauer una materia organizzata e sottilizzata, *scilicet* raffinata e potenziata, può essere materia pensante. –

La mente, tuttavia, non sarebbe in grado di svolgere le sue funzioni se non vi fossero i sensi e la fantasia, portatori delle *idee*, gli uni, custode delle idee, l'altra:

> Ma questo motore immateriale, che da noi si chiama intelletto o mente, poco avrebbe fatto, poco potrebbe operare, nello stato presente della vita, se il supremo artefice non ci avesse forniti de' sensi e della fantasia, cioè d'organi materiali che avvisassero la mente de gl'infiniti oggetti esterni e delle lor configurazioni, movimenti ed effetti. L'anima ragionevole, chiusa nel capo umano, non è diversa da un re o regina che sempre se ne stesse ritirata nel suo gabinetto. Conoscere e reggere i suoi sudditi non sarebbe permesso a questo regnante, ove non tenesse molti e vari ufiziali che di mano in mano fedelmente gli riferissero quanto succede nel popolo e fra i privati. [...] Siccome vedremo, i sensi quei sono che dan ragguaglio alla fantasia di quanto essi han raccolto dall'esistenza delle figure e delle azioni de' corpi, o sia de gli enti materiali. Per mezzo poi della fantasia questa relazione passa all'anima, cioè alla mente, la quale per tal via giugne a conoscere entro il capo con tal sicurezza per lo più le cose poste fuori di noi, come se a dirittura, le vedesse, le udisse, le toccasse, etc.[329]

I sensi sono dunque necessari affinché l'anima possa conoscere e pensare il mondo esterno. Senza di essi, l'anima rimarrebbe racchiusa nel suo luogo regale, ma pur sempre reclusa. Parimenti necessaria è la fantasia, che funge da *medium* tra i sensi e l'anima, accogliendo quanto essi le apportano e conservandolo per l'anima. «Altra cagione», spiega Muratori, «non si può ragionevolmente immaginare per cui l'adorabile nostro artefice Iddio abbia nel capo nostro collocata quella massa di materia molle e vischiosa, se non perché ivi s'imprimano e si conservino le specie ed idee delle cose colà portate da i sensi affinché servano poi come magazzino della memoria»[330]. Il conservare è tratto fondamentale della fantasia, insieme al porgere.

- La natura cerebrale, dunque corporea, della fantasia implica anche che le disfunzioni e le patologie si riversano su tale facoltà. Ad esempio, le lesioni cerebrali provocano la perdita delle idee e delle impressioni che compongono «l'officina della fantasia»; febbri

[328] Ivi, pp. 9-10.
[329] Ivi, p. 10.
[330] Ivi, p. 12.

molto alte possono causare danni alla capacità ritentiva della fantasia, e dunque conseguentemente alla memoria; anche disturbi più lievi, ad esempio legati a una cattiva digestione, o a un'alterazione della circolazione, si ripercuotono sulle attività di tale facoltà materiale. Un simile implicarsi, che in realtà abbraccia l'intera facoltà conoscitiva, si è visto essere presente anche in Schopenhauer, giacché se la conoscenza è ricondotta a una funzione fisiologica, essa non può non ricevere gli influssi di tutto ciò che è fisiologico. -

Verosimilmente, la fantasia riceve *le idee delle cose* mediante i nervi, che collegano gli organi di senso al cervello, dove essa risiede, e ritiene tali informazioni: «[...], considerando noi come vada a terminare ad esso cerebro ogni nervo sparso pel corpo e vegnente da gli occhi, dalle narici, dalla lingua e dal palato, da gli orecchi e dalle mani, giustissimo fondamento abbiamo di credere che sieno il veicolo proprio per cui l'azione de' sensi passi al cervello e vada ad imprimere in esso un'idea o immagine o specie o vestigio della cosa o veduta o udita o odorata o gustata o toccata»[331].

Le «notizie» dei sensi, che possono dirsi «fantasmi» in relazione al vedere, e «impressioni, tracce, vestigi» rispetto alle altre sensazioni, costituiscono le idee delle cose percepite, che la fantasia custodisce per le attività della mente: attraverso di esse, la mente conosce il mondo esterno, può riflettervi, può combinare idee differenti, può creare rapporti molteplici. Attraverso le idee la mente può conoscere e pensare. Con queste parole Muratori tratteggia la sua definizione di idea:

> Ma chieggo qui io licenza di poter nominare, come tanti altri fanno, immagine o idea qualunque notizia delle cose esterne che vada a conficcarsi nel cerebro, o sia nella fantasia; perché, in fine, quell'impressione, traccia o vestigio rappresenta alla fantasia in certa guisa un'immagine della cosa che il senso ha appreso nell'applicarsi ch'ei fa a i corpi presenti, come sarebbe un cavallo, una quercia, uno sprone, la pioggia etc. Sicché, concorrono tutti i sensi ad accrescere il capitale della fantasia, e poi per mezzo d'essa fantasia la mente umana viene a conoscere tante cose corporee che son fuori di noi, col mirare i loro fantasmi, subito che pervengono alla fantasia. E da che son fissati ivi, può del pari essa mente, ogni volta che n'abbia bisogno, tornare a considerarli, per formar con essi le tele de' suoi pensieri[332].

Oltre ad accogliere e custodire le idee derivanti dalla sensazione, a cui la mente può attingere pressoché sempre, la fantasia conserva anche le idee che non si riferiscono immediatamente a un'esperienza sensibile, ma racchiudono concetti astratti.

[331] Ivi, p 12.
[332] Ivi, p. 15.

Il corporeo può custodire anche l'incorporeo, mediante i segni sensibili, le parole. La fantasia è dunque «mirabile magazzino» in cui si trovano non solo le immagini o idee dei sensi, le idee di «cose *corporee e materiali*», ma anche le idee non sensibili, «*intellettuali o spirituali*». La fantasia racchiude così non solo, ad esempio, l'idea di quercia, ma anche l'idea di Dio, di verità, di tempo, di esistenza, di essenza, di relazione, etc.[333]:

> Sembrerà, forse, che quest'altro sì dovizioso apparato d'idee depurate da ogni materia non possa entrare nel magazzino della fantasia potenza materiale. Ma abbiamo la sperienza che anch'esse ivi si vanno ad imprimere e che la mente ve le truova scritte ed improntate ogni volta che ne ha di bisogno. Imperciocché, la mente stessa con segni sensibili concepisce e determina le nozioni non sensibili, cioè con parole, locuzioni e figure, le quali rappresentano l'oggetto inteso dalla potenza spirituale. Abbiam parole che esprimono gli assiomi, i generi, le specie, la grandezza e simili nozioni metafisiche. [...] Però anche le idee intellettuali vanno ad accrescere l'emporio della fantasia, cioè quel libro che continuamente sta aperto davanti all'occhio interno della mente, per poter servire all'ordinario parlare de gli uomini, alla meditazione, al raziocinio[334].

Conservando i segni sensibili, le parole, la fantasia conserva anche le lingue che una persona ha appreso; serba anche quanto ha letto; ritiene le immagini di esperienze vissute. È incredibile per Muratori come un piccolo spazio, «non più grande di un poppone [melone]», possa contenere un numero così copioso di idee, per giunta in modo ordinato, giacché un'idea nuova non elimina una anteriore, ma si affianca ad essa: «S'io mi pruovo a scrivere in una carta assaissime lettere, arriverò, per minute che sieno, a veder presto la carta che non ne capisce di più; e, volendone aggiugnere dell'altre, mi converrà sfigurar quelle che prima occupavano quel sito e con nuovo inchiostro le sottrarrò alla mia vista. Non è già così della fantasia umana. Ogni dì si fa giunta di nuove idee alle vecchie e queste ivi truovano il luogo per lo più senza pregiudizio delle precedenti»[335].

Motivo di stupore per Muratori è anche l'ordine della memoria, che deriva dalla fantasia ordinata, come pure lo è l'esattezza con cui nella fantasia sono riprodotte le idee riportate dai sensi[336].

Tali idee, o immagini, scrive Muratori, «vanno ad imprimersi nelle volute e piegature del cervello, ma qualora la mente si mette a contemplar queste idee, truova in esse non

[333] *Cfr*. ivi, p. 16.
[334] *Ibidem*.
[335] Ivi, p. 18.
[336] *Cfr*. a riguardo ivi, p. 19.

già un picciol punto, non un solo compendio di quegli oggetti, ma bensì l'intera loro figura, con tutto l'equipaggio delle medesime»[337].

La fantasia si configura come uno spazio cerebrale mirabile, imprescindibile per ogni funzione della mente. La fantasia è massa vischiosa, è corporea, pertanto per Muratori non può dirsi propriamente conoscente, meno che mai pensante. Solo lo spirituale può pensare. Nondimeno, senza le sue attività, di «serbatoio» delle idee, e di intermediario delle idee, tra i sensi e l'anima, non si darebbe conoscenza alcuna[338]. Nello scritto muratoriano tornano scelte lessicali che evidenziano la natura racchiudente e serbante della fantasia, essa è «arsenale», «magazzino», «emporio», «serbatoio», «libro». È materia cerebrale che conserva e custodisce tutte le idee, sensibili e non sensibili, che rendono possibile la conoscenza, il pensiero, ma anche la memoria e il sogno. E anche forme conoscitive alterate, sregolate, se la fantasia si trasforma in un magazzino disordinato. Eppure, nonostante la necessità della fantasia per il conoscere, nonostante la sua *forza*, in un'accezione positiva e negativa, la fantasia resta una potenza non conoscitiva.

Proprio il discrimine tra una materia capace di accogliere e conservare le idee più distinte, sensibili e spirituali, e l'incapacità che questa stessa materia possa propriamente conoscere tali idee e pensare, è l'aspetto maggiormente non condiviso da Schopenhauer, che critica la distinzione tra una bassa facoltà conoscitiva, corporea, la fantasia appunto, imprescindibile per la conoscenza in senso proprio, e una presunta alta facoltà, incorporea, effettivamente conoscente – ritenendo che la materia, nel suo raffinarsi e potenziarsi, possa diventare sia conoscente che pensante.

Si legge a riguardo nella già menzionata nota sesta del *Fondamento della morale*:

---

[337] *Ibidem*.

[338] Sul rapporto tra la mente e la fantasia è emblematica la seguente descrizione muratoriana, che, se da un lato ritrae la mente come la facoltà regale e la fantasia come una facoltà ancillare, dall'altro, nel contempo, presenta l'imprescindibilità della facoltà materiale per quella spirituale: «Abbiam detto che l'anima umana sta chiusa nel capo nostro come in una nobil prigione, o per dir meglio in un gabinetto regale dove esercita il suo imperio. Ministri suoi sono i sensi; la fantasia il libro dove ella va a suo piacimento leggendo quanto de' corpi esterni e delle cose passate e presenti ivi si truova scritta; la meditazione sua forma il consiglio segreto di questa regina, dove si van ventilando le varie materie occorrenti e si prendono le risoluzioni. A noi sembra l'anima esca fuori del picciolo palagio allorché indirizziamo i pensieri alle cose che son fuori di noi e lontane da noi, come quando un amante pensa ad un oggetto amato; il viandante alla nota città dove è incamminato; la madre ai figliuoli che ha lasciato in casa. E pure il pensar dell'anima altro non è che un considerar l'oggetto che sta dipinto nell'officina della fantasia, cioè un ritratto vivamente rappresentante ciò che si truova lungi da noi». Ivi, p. 17.

In seguito alla forma sistematica e consolidata conferitale da Cartesio, la troviamo cent'anni dopo, tutta imbaldanzita, salita ai fastigi e proprio con ciò avviata alla delusione. Come riassunto dell'opinione allora in voga ce la rappresenta il Muratori, Della forza della fantasia, capp. 1-4 e 13. Qui la fantasia, la cui funzione è la visione del mondo esterno in base ai dati dei sensi, è un organo cerebrale puramente materiale e fisico (la bassa facoltà conoscitiva), e all'anima immateriale rimane soltanto il pensare, il riflettere e il dedurre. Ma in questo modo la cosa diventa evidentemente sospetta, e lo si doveva sentire. Se infatti la materia è capace della comprensione concreta e complicata del mondo, non si capisce perché non debba essere anche capace di astrarre da questa visione e da tutto il resto[339].

La materia, a rigori, per Muratori non comprende nemmeno. Prende, in senso stretto, coglie e conserva le idee del mondo, anche le più complesse, ma non le *cumprehende* in senso lato. Non le abbraccia con lo sguardo apprensivo. Questo vedere appartiene all'anima. La materiale potenza è serbatoio imprescindibile per la potenza spirituale, è ciò che rende possibile la comprensione concreta a cui fa riferimento Schopenhauer, ma non è propriamente la facoltà attraverso cui tale comprensione si realizza.

Similmente, l'attività della memoria non è propria della fantasia: il «campo» della memoria è la fantasia, nella misura in cui essa ritiene le idee, ma l'«attività» del ricordare è della mente. La capacità «ritentiva» è propria dell'immaginazione, la «reminiscenza» è invece propria dell'intelletto[340]. Anche rispetto al rammemorare emerge dunque la *duplicità* della fantasia, da un lato facoltà ineludibile che conserva tutte le idee, a cui la mente può attingere pressoché sempre, per rimembrare e per svolgere le sue numerose attività, dall'altro è pur tuttavia facoltà che non conosce né ricorda.

Il ricordare è per Muratori un «atto dell'anima», «la qual cerca e truova nella fantasia le immagini altra volta da lei apprese o formate o scoperte e quivi custodite. Se la fantasia non le ha mai ricevute o se ne ha perduto le traccie, le specie o le impressioni, l'anima non ha forza di ricordarsene. Per conseguente, il ricordarsi può dirsi un pensiero, un guardo dell'anima che scuopre nell'emporio della fantasia o che si mette a cercare nel vasto libro di essa quelle idee di cui ella ha bisogno e che dianzi furono ivi impresse, [...]»[341].

---

[339] E II, p. 154 (155).

[340] *Cfr*. a riguardo p. 23 e l'intero capitolo IV dedicato alla memoria. La distinzione tra la mente e la fantasia, in relazione al conoscere e rispetto alla memoria, non è presente, osserva Muratori, in Locke e nella «setta de' materialisti», giacché l'anima è pensata come materiale e proprio della materia è anche il ricordare: «Posto poi che il Locke pretenda materiale l'anima nostra, non ha egli più bisogno di mettere la fantasia come una facoltà della materia, distinta realmente dalla sostanza da noi tenuta per incorporea e spirituale, perché secondo lui l'intelletto fa la funzione della fantasia, né altro è che materia dove si vanno a fissar le immagini o idee delle cose». Ivi, p. 27.

[341] Ivi, p. 24.

La fantasia inoltre, oltre a essere «serbatoio» per la memoria e per la mente in generale, è serbatoio anche per i sogni. Ben lungi dall'essere manifestazioni del soprannaturale, o di preveggenze, per Muratori i sogni sono «fenomeni» della fantasia, la quale, «essendole lasciata la briglia, allorché dormiamo, forma delle curiose ma ordinariamente incoerenti, slegate e ridicole commedie, che niuna anche menoma influenza hanno per farci conoscere le cose avvenire, né per iscorprir tesori o gli altrui interni pensieri, od altri arcani a' quali non i può giugnere con mezzi umani»[342].

Nel sogno, la fantasia unisce idee diverse in una sola, rielabora da persone e luoghi noti figure e spazi nuovi, rievoca oggetti apparentemente dimenticati, ritorna su questioni affrontate durante il giorno, proietta immagini in relazione agli umori del corpo. Nella realtà onirica, la fantasia si presenta dunque come facoltà attiva, invece la mente si configura come passiva. Tale distinzione, se da un lato riafferma il dualismo, dall'altro denota anche un'inversione tra le due potenze, giacché la facoltà spirituale, per definizione attiva, diventa passiva, cede le briglie e si spoglia della sua veste regale; la facoltà materiale, passiva e «impulsiva», afferra le redini nell'onirico e smette il suo abito servile. Nel sogno, la fantasia emerge nella sua forza e autonomia[343]. - Il prevalere della fantasia sulla mente, nel sogno, potrebbe essere uno degli aspetti che Schopenhauer ha trovato interessante del pensiero muratoriano, ritenendo anch'egli che nel sogno la *mente* sia silente. I termini usati da Schopenhauer sono differenti, come diversa è la tesi di fondo complessiva, nondimeno, l'idea che talvolta la ragione sia eclissata da una forza priva di ragione, è plausibile sia stata considerata da Schopenhauer come uno dei «dati di fatto giusti e interessanti». -

Tale forza si manifesta anche, sebbene nei suoi «effetti deplorevoli», nelle condizioni di pazzia e di delirio. In tali stati, il magazzino della fantasia è disordinato, è «sossopra», e anche la mente, che da esso trae il suo materiale, subisce tale scompiglio. Entrambi, il delirio e la pazzia, si configurano come uno «sconvolgimento», l'uno irruente, l'altro

[342] Ivi, pp. 32-33.

[343] Circa le diverse attività della fantasia in merito al sogno, *cfr*. ivi, p. 34, e *cfr*. pp. 32 e 34 per il rapporto tra il corpo e i sogni. L'aspetto della passività della ragione durante il sogno, ma anche in condizioni di delirio, è rilevato da Lamberti:
«Per Muratori, [...], la sola facoltà immaginativa è responsabile dei fantasmi propri degli stati onirici e di quelli deliranti, mentre la ragione non è che passivamente partecipe in essi. Rispetto a tali dinamiche l'uomo gli appare come il teatro di una battaglia tra forze contrastanti, continuamente conteso tra i poteri del corpo e quelli della mente, per cui si rende necessaria una disciplina che ne regoli gli eccessi». A. Lamberti, *Temi e fortuna Della forza della fantasia umana di Lodovico Antonio Muratori*, cit, p. XIV.

placido, delle idee conservate dalla fantasia; inoltre, in ambedue le situazioni anche la mente è sconvolta, non potendo esercitare liberamente le sue funzioni. Quanto contraddistingue il delirio dalla pazzia, oltre al tipo di sconvolgimento, è la durata dei rispettivi subbugli: temporanea nel primo caso, persistente nel secondo, se la pazzia non è curata. Con le parole di Muratori: «[...] dirò essere il delirio un impetuoso sconvolgimento delle immagini del cerebro per cui, vegliando l'uomo, la fantasia divien disubbidiente alla mente, forzandola in certa guisa a mirar quelle sole disordinate idee ch'essa le mette davanti senza che la mente possa allora valersi della sua libertà ed autorità di scegliere quelle che vuole. La pazzia, poi, è uno sconvolgimento ordinariamente pacato d'alcune particolari idee; con questa differenza, che il delirio suol essere breve, laddove la pazzia, se la medicina non è possente a guarirla, può e suol durare fino al fine della vita»[344].

Il riferimento alla medicina è significativo, nella misura in cui ribadisce la natura organica della fantasia e le implicazioni in essa contenute. In quanto facoltà corporea, la fantasia esprime non solo il buon funzionamento dell'organismo, ma rispecchia anche i disturbi e le patologie del corpo. Da ciò consegue anche che la cura delle disfunzioni si riverbera in una fantasia curata. Lo scritto muratoriano raccoglie un'importante varietà di casi in merito, servendosi del supporto di studi medici, che illustrano il nesso tra un disfunzionamento organico e una certa sregolatezza della fantasia, tra un buon funzionamento e una fantasia ordinata, tra la guarigione del corpo e la guarigione della fantasia. Un corpo curato implica dunque una fantasia curata e con essa la cura di determinati comportamenti e pensieri, che una certa tradizione aveva collocato nella sfera del magico. L'opera muratoriana conduce così la questione della *sregolatezza,* in senso ampio, entro una spiegazione più vera[345].

---

[344] L. A. Muratori, *Della forza della fantasia umana*, cit., pp. 61-62. Giacché la fantasia ha sede nel cerebro, Muratori ipotizza alcune possibili cause fisiologiche alla base dell'alterazione della fantasia: «O il sangue troppo acceso ed agitato dalla bile o gli spiriti tramandati dall'umore melanconico o pure il solo bollore del sangue nella febbre possono con tal forza salire al nostro cervello che ne turbino l'economia e ne sconvolgano la buona armonia. Ciò succedendo, le idee impresse nella massa del medesimo cerebro si slogano, si mettono in confusione e perdono quell'ordinanza e quiete che dianzi godeano». Ivi, p. 62.

[345] Questo aspetto meritorio dell'opera muratoriana è evidenziato da Crasta nella *Presentazione* al testo: «Credenze come quelle nella superstizione, nella magia e nella stregoneria, si profilano ora nella loro giusta dimensione, esiti di una fantasia, potenza materia dell'anima, deviata, strabordante. Se non riequilibrata, l'immaginazione fantastica può vincere sulla ragione – anche i filosofi non ne sono poi del tutto esenti -, al punto da condizionare le nostre azioni, dando luogo, nella dimensione onirica, a una galleria di mostri che allentano l'integrità del soggetto, fino ad alterarla completamente nella notte della follia. E una tale straordinaria potenza, preziosa per la sua funzione a mezzo tra anima e corpo, se non eradicata, può certo essere educata, una volta che se ne conosca la sua specialissima natura. In questo caso, le immagini, i

Nel caso specifico della pazzia e del delirio, Muratori ipotizza tra le possibili cause fisiologiche alla base dell'alterazione della fantasia, le seguenti: «O il sangue troppo acceso ed agitato dalla bile o gli spiriti tramandati dall'umore melanconico o pure il solo bollore del sangue nella febbre possono con tal forza salire al nostro cervello che ne turbino l'economia e ne sconvolgano la buona armonia. Ciò succedendo, le idee impresse nella massa del medesimo cerebro si slogano, si mettono in confusione e perdono quell'ordinanza e quiete che dianzi godeano»[346]. Pertanto, va da sé che una circolazione riportata al suo equilibrio ristabilisce anche l'ordine della fantasia.

Nelle condizioni di disordine invece, non solo la fantasia è stravolta, ma lo è anche la mente. Essa non riesce a imporre la sua «autorità» ed è in balia dello sconvolgimento della fantasia. Nelle condizioni di non anomalia, la mente può sfogliare con libertà il libro della fantasia, da cui ricava le idee che le occorrono: «La mente sana nel corpo sano [...] trasceglie dalla fantasia ubbidiente quelle idee che vuole, perché già in essa impresse, e ne accozza delle disparate per formare non men le meditazioni sue che i familiari nostri ragionamenti. Essa, allora, esercita il suo despotismo sopra la potenza materiale, destinata dall'istituzion naturale per sua ministra e serva»[347]. Al contrario, negli stati di pazzia e delirio, la mente non è in grado di svolgere le sue funzioni, né si configura come la potenza dominante. La facoltà materiale spadroneggia su quella spirituale.

L'anima, solitamente racchiusa nella sua camera regale, imperturbabile, distaccata dalle attività dei sensi e della fantasia, di cui tuttavia si serve, durante le situazioni di disordine, smarrisce la sua dimensione e vacilla nell'eseguire le sue funzioni, proprio in virtù della sua dipendenza dalla facoltà materiale:

> L'anima è rapita anch'essa a formar seco delle chimere e a prorompere in riflessioni ridicolose e in concetti spropositati. Né può essere altrimenti, perché l'anima nostra azioni sue ha bisogno di consultare continuamente il magazzino della fantasia, prendendo di là le idee tanto materiali che intellettuali ivi deposte e parimente le parole e frasi, [...]. Ma se questo magazzino si truova messo sossopra, scompigliato l'ordine di quelle immagini, come può mai la mente esercitar con quiete e libertà le sue funzioni? S'ella cerca e vuol trascegliere qualche idea, la fantasia bollente nel delirio, disordinata nella pazzia, gliene presenta dell'altre molto diverse. Né può ella fermarsi a meditare, cioè a contemplar le idee, perché l'altra potenza posta in gran movimento muta spesso

fantasmi, le idee sono i materiali che si depositano nella memoria sui quali poi lavora l'intelletto, ed è per questo che essi riescono a incidere in profondità non solo nel pensiero, ma soprattutto nell'azione morale». Ivi, pp. VI-VII.

[346] Ivi, p. 62.

[347] Ivi, p. 62.

scena e mena altre idee in campo. Sicché noi troviamo bensì l'anima mischiata nel delirio e nella pazzia, [...][348].

Il prevalere della fantasia sulla mente, nelle condizioni di pazzia e di delirio, ma anche in altre situazioni, induce a un ripensamento del rapporto tra le due facoltà: se da un lato riafferma l'elemento dicotomico, dall'altro sembra capovolgere i termini del dualismo, profilandosi la fantasia come facoltà attiva e la mente quale facoltà passiva. Più in generale, in numerose situazioni, la fantasia si configura in tutta la sua forza, quale potenza materiale dalle molteplici prerogative e capacità, slegata da un rapporto servile o di funzionalità, rispetto alla potenza spirituale. L'autonomia della fantasia comporta così un ripensamento del dualismo, come è stato notato, soprattutto sul piano antropologico, nella misura in cui se è vero che la facoltà propriamente umana è la mente, è parimenti vero che tale facoltà non è esclusiva, e che dunque l'uomo si caratterizza anche per qualcosa di molto diverso da tale potenza spirituale. Si caratterizza anche per la forza della fantasia[349]. Non è del resto casuale che Ellenberger, nel suo scritto sull'inconscio, annoveri Muratori tra gli scopritori dell'inconscio; ed è forse anche questo uno dei tratti che Schopenhauer ritiene interessanti del pensiero muratoriano, ravvisando in tale forza e differenza dall'elemento razionale un elemento tutt'altro che secondario dell'umano, e del resto per il filosofo di Danzica l'elemento razionale costituisce solo il «guscio», la «buccia» dell'uomo, ma non il suo «nocciolo».

La fantasia inoltre, sebbene definita come potenza corporea e perciò facoltà non conoscitiva, è nondimeno presentata come necessaria, affinché la potenza spirituale, la mente, possa svolgere le sue funzioni. È il «libro» in cui sono scritte tutte le idee, sensibili e non sensibili, mediante le quali la mente conosce e pensa, è il «mirabile magazzino», da cui la mente attinge il materiale a lei necessario, è il «serbatoio» della memoria e del sogno.

[348] Ivi, p. 63.

[349] La forza della fantasia comporta un ripensamento del rapporto tra le due facoltà, del dualismo, come è stato notato, soprattutto sul piano antropologico: «Svincolata da qualsiasi collegamento con il mondo della magia rinascimentale, la potenza immaginativa è analizzata come forza capace di suggestionare e di ingannare la mente. Tale potenza produce straordinari effetti che possono riversarsi tanto sul corpo che sull'anima fino a predominarla. Possessioni demoniache, stregoneria, ma anche i sogni e l'intera gamma dei fenomeni onirici, ossessioni e manie irrazionali misurano da una parte la forza della fantasia, dall'altra l'indebolimento della ragione, imponendo una nuova interrogazione sul rapporto tra le due facoltà, in una prospettiva non più metafisica, ma già pienamente antropologica». A. Lamberti, *Temi e fortuna Della forza della fantasia umana di Lodovico Antonio Muratori*, cit, p. X.

Pertanto, proprio perché Muratori riconosce la rilevanza della facoltà materiale, il suo dualismo si presenta senz'altro come rivisitato e differente rispetto ad altre forme dualistiche; si è detto, è stato definito ad esempio quale «razionalismo dolce».

Ebbene, da quanto tratteggiato dovrebbero risultare chiari i motivi della critica schopenhaueriana, come pure dovrebbero emergere le due diverse posizioni teoriche e la prospettiva schopenhaueriana, quale portatrice di un nuovo sguardo sul rapporto tra il corpo e la conoscenza.

In primo luogo, dalla contemplazione del mondo e dell'uomo, secondo Schopenhauer non deriva l'ammissione di un divino creatore, ma anche al di là di questo momento contemplativo, non vi è per il filosofo tedesco divinità alcuna. L'uomo e il mondo sono espressione di una volontà che si esprime come vita, come brama e sete di vita. La volontà è creatrice del mondo, che è il suo oggettivarsi. Se Muratori, nel corpo umano ravvisa l'opera di un sommo artefice, Schopenhauer scorge invece il manifestarsi del *Wille zum Leben*.

Sulle orme del dualismo cartesiano, Muratori scompone l'uomo in due diverse sostanze, l'una immateriale, l'anima, l'altra materiale, il corpo, che trovano una corrispondenza nelle due diverse facoltà, l'una spirituale, la mente, l'altra corporea, la fantasia. In Schopenhauer tale scomposizione è assente. L'uomo è fenomeno unitario, il corpo è realtà unitaria, di parti molteplici, non ascrivibili a sostanze contrapposte, ma costituenti un intero, un'unità. Tale unità non esclude, e come potrebbe, l'elemento metafisico che permea l'interpretazione schopenhaueriana del mondo e dell'uomo. È anzi l'uno metafisico che garantisce a un tempo l'unità e la pluralità delle parti e dei significati che compongono il *Leib*. Questo elemento metafisico, si potrebbe obiettare, è l'elemento immateriale criticato dal filosofo, pur presente nella sua filosofia e che pur introduce una dicotomia, tra il metafisico e il fisico in cui si oggettiva. Nondimeno, la volontà, come cosa in sé, è sì principio immateriale, diverso dal corpo, ma nella misura in cui la volontà si esprime nel mondo corporeo, in quanto fenomenizzata, è tutt'uno con esso. Solo in quanto *in sé*, il *Wille*, sottratto a ogni sguardo, invisibile, si contrappone al *per noi*, che è manifestarsi, darsi dallo sguardo. Solo in questo caso la volontà si contrappone alla rappresentazione. Il noumenico al fenomenico. Nel suo oggettivarsi, nel suo diventare corpo, la volontà si mostra allo sguardo, non è più in sé, è per noi, è immateriale che si esprime nella materia, come materia. Nel suo oggettivarsi, la rappresentazione esprime la

volontà. L'immateriale, da sé solo, non potrebbe esistere, esisterebbe solo in quanto pensato, quale astrazione del fondamento comune a tutti i corpi della natura. Il corpo incarna la volontà, in tal senso non si contrappone a nient'altro, ha già tutto in sé. È un tutto le cui parti si sostengono vicendevolmente, e si completano, pur nella loro diversità.

Una parte del corpo è la conoscenza. Invece, per Muratori (ma anche per Cartesio e Platone) la conoscenza è prerogativa spirituale, della mente, la quale è descritta come la «funzione più rilevante dell'anima», definizione che si colloca agli antipodi rispetto a quella schopenhaueriana, che considera il pensiero quale «funzione suprema» del corpo. Queste due antitetiche definizioni ben simboleggiano le due diverse considerazioni del corporeo: per Muratori la materia, per quanto «sottilizzata e organizzata», non può pensare, per Schopenhauer invece, la materia, nel suo «raffinarsi e potenziarsi», può anche pensare.

2.9 *Unità fisica e metafisica. Reinterpretare il corpo*

Riprendendo le fila della trattazione intorno ad alcuni momenti cruciali della dianoiologia, si era accennato che per Schopenhauer soltanto con Kant si stabiliscono correttamente i termini della questione, nella misura in cui il filosofo di Königsberg distingue quanto precede ogni esperienza, senza attribuirlo a una presunta anima, da quanto abbisogna dell'esperienza, del *corporeo*, per costituirsi come conoscenza. La distinzione tra l'*a priori* e l'a posteriori è dunque fondamentale, secondo Schopenhauer, poiché fornisce le coordinate autentiche entro cui collocare la vera dianoiologia:

> Kant dice: certamente esiste una pura conoscenza razionale, esistono cioè delle conoscenze *a priori*, precedenti ogni esperienza, e di conseguenza anche un pensiero, che non è debitore della sua materia ad alcuna conoscenza derivante dai sensi; ma proprio questa conoscenza *a priori*, per quanto non attinta *dall'esperienza*, ha però valore e validità soltanto *ai fini* dell'esperienza: essa infatti non è altro se non il divenire coscienti del nostro proprio *apparato conoscitivo* e della sua struttura (funzione cerebrale), o come si esprime Kant, la *forma* della stessa coscienza conoscente, che solo dalla conoscenza empirica, che interviene mediante l'impressione sensoriale, può ottenere la sua *materia*, e che senza tale conoscenza empirica è invece vuota e inutile. Per ciò appunto la sua filosofia si chiama la critica della *ragione pura*. In tal modo cade tutta quella psicologia metafisica, e con essa cade ogni attività pura dell'anima sostenuta da Platone[350].

[350] P I, p. 50 (75-76).

L'*a priori* è la forma conoscitiva pura, che precede l'esperienza sensibile e che costituisce l'impalcatura necessaria per ogni conoscenza possibile, e tuttavia, riceve sensatezza solo attraverso l'a posteriori, senza il quale sarebbe vuoto e privo di senso. Inoltre, nonostante l'a priori non derivi da una conoscenza mediata dal corpo, è pur sempre una conoscenza che si origina dal corpo: è funzione cerebrale, *Gehirnfunktion*. Le forme dello spazio e del tempo rimarrebbero vuote se non vi fosse la materia ad accoglierle; vuoto sarebbe il soggetto conoscente stesso se non fosse mediato da un corpo: «Noi vediamo infatti che la conoscenza, senza l'intuizione mediata dal corpo, non ha alcun contenuto, e che al tempo stesso, ciò che conosce, in quanto tale, senza il presupposto del corpo, non è altro se non una vuota forma [*eine leere Form*], anche a prescindere dal fatto che ogni pensiero è una funzione fisiologica del cervello [*jedes Denken eine physiologische Funktion des Gehirns ist*], proprio come il digerire lo è dello stomaco»[351].

Queste parole, che volgono verso la fine il frammento dedicato a Platone, ben sintetizzano e ribadiscono l'interpretazione schopenhaueriana del conoscere. La conoscenza è concepita come una funzione della corporeità e non come una prerogativa di una sostanza incorporea: questa la profonda divergenza da Platone, Cartesio e Muratori. Non la ψῡχή platonica, non la *res cogitans* cartesiana, non la mente muratoriana conosce e pensa, bensì il *Leib*. È questa una differenza fondamentale tra i filosofi in questione, che tuttavia non esclude alcune condivisioni: anche per Schopenhauer, come per Platone, occorre provare a distanziare la conoscenza dagli influssi corporei, che possono alterarla, per avere una conoscenza il più possibile pura; similmente al cogito cartesiano, il soggetto schopenhaueriano è il portatore dell'esistenza, della rappresentazione e delle problematiche insite nel rapporto conoscitivo, scindibile in soggetto e oggetto; condivise sono alcune caratteristiche della fantasia muratoriana, e più in generale l'idea che l'uomo si connoti precipuamente anche per elementi diversi dal razionale.

Per esplicitare la natura corporea del conoscere, Schopenhauer ricorre frequentemente all'analogia tra il pensiero e la digestione. Pensare è digerire, assimilare, ruminare. L'*analogon* che lega l'uno e l'altra è l'essere entrambe funzioni corporee, benché diversissime: l'una rivolta al nutrimento fisico, l'altra al nutrimento spirituale; l'una

[351] *Ibidem*, (76).

legata al sensibile, l'altra proiettata al metasensibile. Nonostante le differenze, in quanto entrambe funzioni, ambedue sono intrecciate alle altre funzioni corporee, di cui ricevono gli influssi e che influenzano a loro volta, entrambe si affaticano, necessitano di riposo, sono caduche.

La conoscenza, proprio perché è funzione fisiologica, sia essa astratta o concreta, non può essere assolutamente pura per Schopenhauer, nella misura in cui si relaziona alle altre funzioni del corpo, che ne influenzano l'attività. Pertanto, l'invito a distanziare il pensiero dal corpo, e dalla volontà che si oggettiva come corpo, affinché il pensiero possa conservare una sua oggettività, non sottintende affatto un rinnegare la natura corporea del conoscere, ma implica soltanto un tener presenti gli elementi che possono interferire nell'attività conoscente. L'organismo stesso, nelle sue innumerevoli attività e nei suoi diversi stati, influenza il conoscere, ma nel contempo, se non vi fosse l'organismo, non ci sarebbe conoscenza alcuna: il corpo, benché condizioni il conoscere, è comunque sua condizione imprescindibile. Similmente, da un lato, le forme a priori condizionano la conoscenza del mondo, inaugurando il problematico rapporto tra l'ideale e il reale, ma dall'altro, costituiscono le funzioni cerebrali necessarie affinché il mondo possa rappresentarsi. Analogamente, e di ciò si dirà in seguito, la volontà influenza il conoscere nel suo esprimersi come emotività, passione, sfera affettiva, ma nel contempo, il sistema nervoso è oggettivazione della volontà di conoscere, per sopravvivere e vivere.

Tale interpretazione della conoscenza è insieme una reinterpretazione del corpo, che non si profila come una *res* opposta a qualcosa di incorporeo, in grado di conoscere e pensare, ma si configura esso stesso come soggetto-oggetto pensante. La conoscenza è una parte del corpo al pari di un'emozione, di un gesto, di un'espressione, di un organo. Il corpo è unità che racchiude parti differenti, anche molto diverse tra loro, ma pur sempre riconducibili all'esser corpo. Alcune sue parti lo sopravanzano, creano realtà altre, che sembrano completamente distinte dalla corporeità. Le innumerevoli attività del pensiero ad esempio. Nondimeno, tale differenziarsi e discostarsi non significa non riconoscere il legame di fondo con il corporeo. Le attività del pensiero si radicano nel corpo, in qualche misura lo eccedono, ma non lo annullano. Riconducendo la conoscenza al corpo, si dissolve la contrapposizione dualistica tra un'anima conoscente e un corpo incapace di conoscere: non solo al corpo non si contrappone una sostanza incorporea, ma il corpo stesso racchiude una pluralità di parti in modo unitario. Alla dicotomia Schopenhauer

contrappone l'unità – senza con ciò disconoscere la profonda differenza tra il noumenico e il fenomenico, che pur si può considerare una coppia dicotomica, e tuttavia, nel corpo il noumenico si oggettiva *come* e nel fenomenico. Un dualismo dunque, si potrebbe notare, c'è, ed è quello tra la volontà come cosa in sé e la volontà che diventa, solo in una certa misura, rappresentazione. Tale distinzione duale c'è e sussiste sempre. Nonostante ciò, nella misura in cui il corpo è manifestazione della volontà, esso non si contrappone a nient'altro, giacché la volontà si esprime in ogni parte del corpo, come elemento organico, intellettivo, emotivo, caratteriale, *essenziale*.

La riconduzione del duale, e del molteplice, a un elemento unitario, il corpo, si vedrà non essere la riconduzione ultima, giacché il corpo è unità fisica di qualcosa di metafisico, che in esso appare nel suo «rivestimento più tenue». L'*unum* schopenhaueriano non è composizione di σῶμα e ψῡχή, *mens* e *corpus*, anima e corpo, ma è unità fisica in cui si riflette l'unità metafisica. Certo, è unione dei due lati del mondo, è rappresentazione ed è anche volontà, ma questa *composizione* ha in ultima istanza un fondamento unitario. Ciò che rende unitario il corpo è la volontà, che è *una* e che ha *un* significato essenziale. La tensione verso la vita. *Streben zum Leben*. Questo significato rappresenta l'elemento unitario essenziale sotteso a tutti gli altri significati che da esso si originano, che a esso ritornano.

III. Corpo e vita

3.1 *«[...] due possono essere uno, solo in quanto essi sono parti di un tutto»*

Il corpo è oggetto immediato non solo nella misura in cui è il punto di partenza del conoscere, nei diversi significati e implicazioni che tale definizione racchiude, ma è *unmittelbares Objekt* anche in un'altra accezione.

Considerando la quadruplice distinzione degli oggetti per il soggetto, della *Quadruplice radice*, si è visto che il *Leib* è condizione imprescindibile per l'intuizione della prima classe di oggetti, intuitivi, completi ed empirici, ed esso stesso può considerarsi come appartenente a questa classe. Il corpo svolge un ruolo cruciale anche per la quarta classe di oggetti, composta dall'oggetto immediato dell'autocoscienza, giacché costituisce ciò attraverso cui tale oggetto si mostra e ciò in cui si incarna.

L'oggetto immediato dell'autocoscienza è il soggetto del volere: il soggetto conoscente si scopre così quale volente, si scopre come coincidente con la volontà. Il soggetto del conoscere e il soggetto del volere sono dati insieme immediatamente, nella misura in cui ciò che conosce è lo stesso di ciò che è conosciuto, e tra l'uno e l'altro il corpo rende possibile l'unità, l'individuo, il non diviso. Il corpo è conoscente e volente. Tale congiunzione ha del miracoloso, giacché conoscenza e volontà, rappresentazione e volontà, costituiscono i due poli opposti del cosmo e del microcosmo, del mondo corporeo e del corpo umano, e in quest'ultimo sono intimamente congiunti, miracolosamente uniti:

> L'identità pertanto del soggetto del volere col soggetto conoscente [*die Identität nun aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt*], grazie alla quale (e ciò necessariamente) la parola 'io' include e designa tutti e due, è il nodo cosmico e perciò inesplicabile. Perché solo le relazioni degli oggetti ci riescono comprensibili: ma fra questi, due possono essere uno, solo in quanto essi sono parti di un tutto. Qui invece, dove si tratta del soggetto, le regole per la conoscenza degli oggetti non valgono più, ed una identità reale [*eine wirkliche Identität*] fra ciò che conosce e ciò che è conosciuto come volente, quindi del soggetto coll'oggetto, è data immediatamente. Or colui, che bene si rappresenta l'inesplicabile di questa identità, la chiamerà con me il miracolo κατ᾽εξοχην [*das Wunder* κατ᾽εξοχην][352].

[352] Gr, p. 143 (167). Inspiegabile, inconcepibile, «*Unerklärlich*», sottolinea Pica Ciamarra, «è definito il miracolo per eccellenza della filosofia anche nella seconda – ampiamente rimaneggiata – edizione

Il soggetto del volere costituisce la «conoscenza più immediata», in virtù dell'identità tra il soggetto conoscente e l'oggetto immediato dell'autocoscienza, il soggetto volente, conoscenza che deve «rischiarare» tutte le altre, mediate, caratterizzate da una distinzione tra il *Subjekt* e l'*Objekt*. L'immediato deve gettare luce sul mediato, il più chiaro sul meno evidente, il noto sull'ignoto. La conoscenza del proprio corpo deve illuminare la conoscenza degli altri corpi, affinché l'identità miracolosa del *Wille* e dell'*Erkenntniß* possa individuarsi anche negli altri corpi umani e animali.

L'immediatezza che Schopenhauer ravvisa nella corporeità è dunque duplice: da un lato, concerne la sfera conoscitiva, relativa all'immediatezza della sensazione, priva di mediazioni categoriali, che funge da cominciamento per l'intuizione del mondo, e relativa al senso ampio che la definizione di *unmittelbares Objekt* racchiude, insieme alla definizione del corpo quale «punto di partenza della conoscenza»; dall'altro, l'immediatezza riguarda anche la sfera volitiva, nella misura in cui il soggetto conoscente si scopre quale volente attraverso l'oggetto immediato dell'autocoscienza, il *Wille*, che si rivela nel corporeo, come corporeo. Il *Leib* è così *unmittelbares Objekt des Erkennens und des Wollens*.

Sui modi in cui l'oggetto della quarta classe precisamente si riveli, Schopenhauer nella dissertazione giovanile accenna soltanto, facendo riferimento solo all'elemento emotivo in cui il volere si manifesta, senza dunque soffermarsi sulla complessità dell'identità tra il *Leib* e il *Wille*[353]; è ne *Die Welt* che tale oggetto sarà indagato a fondo, e successivamente nelle *Ergänzungen* e nei *Parerga*, come del resto ne *Il mondo*, nei

dell'opera (1847), dove, riconoscendone il tiolo focale guadagnato nell'elaborazione del sistema, è detto anche 'il nodo del mondo'. Ma nelle prime pagine del secondo libro del Mondo, nel celebre § 18 in cui sviluppa il suo argomento metafisico centrale, Schopenhauer scrive, in diretto riferimento a questo argomento della Dissertazione: 'in certo modo tutta l'opera presente è spiegazione di quello'. – 'In certo modo': non perché l'opera principale sia anche qualche cosa di più che l'illustrazione di quell'identità miracolosa, ma perché solo *gewissermaßen* la *Erklärung* di un *Unerkläriche* può essere tentata: e precisamente solo attraverso 'tutta l'opera presente', attraverso cioè la sistematica comprensione dell'esperienza possibile alla luce di quella che si è rivelata la più originaria identità dell'uomo. L. Pica Ciamarra, *L'antropologia di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli 1996, p. 20.

[353] *Cfr.* in particolare *Ibidem*: «Siccome nondimeno noi abbiamo non solo un'autocoscienza interna e siccome ogni conoscenza, per propria essenza, presuppone un conosciuto ed uno che conosce; il conosciuto in noi, come tale, non è ciò che conosce, ma ciò che vuole, è il soggetto del volere, è la volontà. Partendo dalla conoscenza, si può dire che 'io conosco' sia un giudizio analitico, invece 'io voglio' è un giudizio sintetico e cioè a posteriori, cioè dato per esperienza, qui per esperienza interna (cioè, solo nel tempo). Fino a qui il soggetto del volere sarebbe per noi un oggetto. Se guardiamo nel nostro interno, ci troviamo sempre come *volenti*. Nondimeno il volere ha diversi gradi, dal desiderio più sottile fino alla passione ed io ho spiegato più di una volta che non solo tutti gli affetti, ma anche tutti i movimenti del nostro intimo che sono compresi sotto il vasto concetto di sentimento, sono degli stati del volere, [...]».

Supplementi e nei *Parerga* il concetto di oggetto immediato è ripreso e analizzato nella sua complessità semantica.

3.2 *Il corpo come volontà e rappresentazione*

Nel primo libro de *Il Mondo*, Schopenhauer ritorna sul concetto di *unmittelbares Objekt*, esplica le problematicità insite nella natura mediatrice del corpo e nel concetto di rappresentazione, e tuttavia, nel secondo libro, illustra che il corpo stesso è in qualche misura in grado di valicare la mediazione di cui è portatore, di fendere la rappresentazione di cui è creatore e che esso stesso è.

Che cos'altro sia il mondo corporeo nella sua interezza, oltre a essere *Vorstellung*, è domanda liminare tra il primo e il secondo libro, la cui risposta è già accennata fin dalle prime pagine dell'opera, sin dal § 1, ma è illustrata nella sua complessità solo in un momento successivo. La risposta a tale interrogativo è porta dal corpo umano, in grado di dire cosa sia la *Körperwelt* in sé oltre che per noi, cosa sia per se stessa, oltre che nel rapporto rappresentativo di un oggetto per un soggetto. Il *Leib*, portatore della mediazione, della rappresentazione, del per noi, è insieme il portatore di una risposta altra. Il corpo è non solo rappresentazione, oggetto tra gli oggetti, benché oggetto peculiare, immediato, ma è anche volontà. Come il mondo. Come la materia, è il punto di collegamento della volontà e della rappresentazione, essendo ciò in cui la volontà si rende in qualche misura percepibile, intuibile, rappresentabile. La materia in genere è espressione della volontà in genere; la materia specifica, in questo caso il corpo umano, è espressione di un determinato fenomenizzarsi del volere. Come il mondo, il corpo costituisce un'unità, del *Wille* e della *Vorstellung*: in questo riguardo, l'unità corporea si configura come unione delle due facce del mondo, tuttavia, si vedrà, tale unione è invero riconducibile a un solo elemento, a quell'*uno* che è il *Wille zum Leben*, da cui si origina la rappresentazione e di cui la rappresentazione è oggettivazione.

L'unione della volontà e della rappresentazione è stata scomposta per ragioni espositive, come Schopenhauer preciserebbe, nel secondo e terzo capitolo: il secondo può considerarsi, per molti aspetti, come un'analisi del corpo in relazione alla

rappresentazione e il terzo come un'analisi del corpo in relazione alla volontà, per cui avremmo potuto anche intitolare i capitoli *Conoscenza e corporeità, sive il corpo come rappresentazione* e *Vita e corpo, sive il corpo come volontà*. Naturalmente, solo l'uno e l'altro insieme compongono il *Leib* nella sua unità.

Con l'espressione *il corpo come volontà e rappresentazione* si intende dunque sostenere in primo luogo che il corpo è rappresentazione peculiare, è oggetto immediato, ed è anche volontà, oggettivazione della volontà. In tal senso, si è poc'anzi detto, il corpo può dirsi unità, unione delle due metà del mondo, seppur riconducibile a quell'un principio che soggiace ai molti e che si esprime in molti modi. In secondo luogo, questa espressione è pensata anche in relazione a *Il mondo come volontà e rappresentazione*, nella misura in cui in quest'opera il corpo svolge diversi ruoli cruciali e ha diversi significati fondamentali, sul piano gnoseologico, metafisico, estetico ed etico, dunque rispetto ai quattro punti di vista dell'unico pensiero, che connotano i quattro libri de *Il mondo* (significati e ruoli che, si diceva, non hanno di certo la stessa rilevanza): nel primo libro, il corpo è presentato come oggetto immediato e punto di partenza del conoscere; nel secondo, quale fenomeno attraverso il quale poter approssimarsi a una qualche conoscenza metafisica e quale oggettivazione della volontà; nel terzo, come punto di partenza della conoscenza estetica, della pura conoscenza; nel quarto, come fenomeno che attraverso l'agire riflette quanto conosciuto. Sono ruoli e significati diversi, in ciascuno dei quali è tuttavia possibile individuare un legame tra la conoscenza e il corpo: anzitutto, la conoscenza è interpretata quale funzione fisiologica, dunque ogni conoscenza possibile scaturisce dal corporeo; inoltre, il *Leib* si configura come quel particolare oggetto attraverso cui scorgere una conoscenza metafisica, e come quel fenomeno che accoglie o rifiuta, attraverso l'agire, l'essenza del mondo che ha conosciuto.

- Nella nostra indagine, non è stata analizzata sistematicamente l'interpretazione del corpo ne *Il mondo*, ma si è proceduto tematicamente, e dunque, i ruoli cardine che il corpo svolge nella *Welt* sono stati affrontati in relazione ai significati del corpo analizzati (che pur si radicano principalmente e profondamente nel capolavoro schopenhaueriano). -

Riportata questa precisazione su come intendere l'espressione che intitola il presente paragrafo, proseguiamo con l'analisi.

Del *Leib* quale rappresentazione si è detto nel precedente capitolo, volgiamo dunque ora verso il corpo come volontà, muovendo dalla domanda a cui accennavamo, con il suo

preludio di risposta: «[...] che altro è questo mondo intuitivo oltre ad essere una mia rappresentazione? È esso, di cui io sono conscio solo una volta, e cioè come rappresentazione, proprio come il mio corpo, di cui io sono conscio doppiamente [*doppelt bewußt*], da una parte come rappresentazione e da un'altra come volontà? Una più chiara spiegazione e la risposta affermativa a questo quesito formerà il contenuto del secondo libro, e le conseguenze che se ne trarranno occuperanno la parte restante di quest'opera»[354]. Ebbene, Schopenhauer anticipa la risposta già nel primo libro, ma, come riferisce nel passo appena riportato, «*die deutlichere Erklärung und die Bejahung*» a tale quesito saranno argomentati e illustrati in seguito, nel secondo libro, e la più chiara spiegazione sarà fornita dal corpo.

3.3 *I due minatori. Il filosofo e lo scienziato*

Nel § 17, che apre il secondo libro de *Il mondo*, Schopenhauer annuncia che la ricerca prosegue verso il «contenuto» della rappresentazione, verso le sue «determinazioni ulteriori» e le sue «forme», verso il suo «significato autentico», fino a quel momento «solo sentito [*nur gefühlte*]», come del resto era stata *sentita* con «riluttanza» la possibilità che il mondo e il corpo fossero mera rappresentazione.

> Ma ciò che ora ci spinge al ricercare è appunto il fatto che a noi non basta sapere che abbiamo rappresentazioni, che esse sono tali e siffatte, e stanno tra loro in rapporto reciproco secondo queste e quelle leggi, la cui espressione generale è sempre il principio di ragione. Noi vogliamo sapere il significato di quella rappresentazione; ci domandiamo se questo mondo non sia nient'altro che rappresentazione; nel qual caso ci dovrebbe passar davanti come un sogno inconsistente, o come una visione spettrale, non degna della nostra attenzione; o se invece non sia anche qualcosa d'altro, anche qualcosa al di fuori delle rappresentazioni, e che cosa poi ciò sia[355].

[354] W I, p. 22 (71).

[355] Ivi, pp. 117-118 (219-221). Che la domanda schopenhaueriana voglia scandagliare non solo la relazione conoscitiva di soggetto e oggetto, racchiusa nel termine *Vorstellung*, ma voglia comprendere cos'altro sia la rappresentazione, è quesito prettamente schopenhaueriano, osserva Brianese: «La soluzione schopenhaueriana, muovendo dall'originaria correlazione di soggetto e oggetto anziché dalla loro dualistica contrapposizione, è resa possibile da una domanda che, diversamente da quella cartesiana, non chiede se ed eventualmente come soggetto e oggetto possano reciprocamente relazionarsi; chiede invece se il mondo della relazione esaurisca l'essere del mondo o non ne costituisca piuttosto solo uno degli aspetti, bisognoso di essere integrato da una diversa e complementare dimensione del reale». G. Brianese, *La parola dell'enigma e il demone dell'uomo: la cognizione del dolore secondo Schopenhauer*, cit., pp. XLIV-XLV.

Alcuni saperi, secondo il filosofo, non sono in grado di scandagliare il significato proprio della rappresentazione, fermandosi lungo il suo «guscio», la sua «buccia», senza poterne carpire il «nocciolo», tra questi, una certa idea di filosofia, la matematica e le scienze naturali.

La filosofia è paragonata a un «mostro dalle molte teste», ciascuna delle quali parla una lingua diversa, sebbene la maggior parte dei filosofi sia concorde nell'individuare qualcosa che sia a fondamento della rappresentazione. Cotale oggetto si presenterebbe sì diverso dalla rappresentazione, ma, «ciò nonostante, sarebbe in ogni cosa così simile ad essa, come un uovo a un altro uovo. Ma con ciò non saremo tratti d'impaccio, giacché non sappiamo affatto distinguere tale oggetto dalla rappresentazione; troviamo anzi che l'uno e l'altra sono un'unica e medesima cosa, dato che ogni oggetto presupporrà sempre e in eterno un soggetto e rimarrà quindi sempre una rappresentazione; [...]»[356]. La filosofia schopenhaueriana è esonerata da tale critica, giacché distinguerebbe la *Vorstellung* dal suo fondamento, senza tuttavia separare *toto coelo* l'una dall'altro, come si vedrà in seguito – basti solo pensare che è attraverso la rappresentazione che traluce qualcosa del principio di tutti i corpi, seppur il *per sé* diventi così un *per noi*.

La matematica invece non sarebbe in grado di dire altro oltre al «quanto», indagando la rappresentazione quale grandezza, in relazione allo spazio e al tempo, senza poter definire il *che cosa* della rappresentazione. Le scienze naturali, suddivisibili in morfologia ed eziologia, nemmeno sarebbero in grado di rivelare il contenuto della rappresentazione, benché fondamentali per intravederlo e avvalorarlo. È questa una precisazione necessaria, poiché l'indagine schopenhaueriana intorno all'essenza del mondo si avvale anche delle scienze naturali, imprescindibili per comprovare l'universale indagato dalla metafisica, attraverso il particolare analizzato dalle scienze. Anche l'indagine filosofica intorno al corpo dialoga con le ricerche delle scienze, in particolare con la fisiologia, ma anche con la morfologia e l'anatomia.

Gli studi schopenhaueriani, i suoi scritti, la sua stessa vita, dimostrano l'imprescindibilità delle scienze naturali per la comprensione del reale, imprescindibilità che si inserisce all'interno di una precisa idea di filosofia e di ricerca, secondo la quale la scienza dell'esperienza in generale, l'*Erfahrungswissenschaft*, la filosofia, non può non dialogare con la scienza delle esperienze particolari. L'una ha di mira la comprensione

[356] W II, p. 114 (213-215).

dell'universale, dell'identico che soggiace in ogni fenomeno particolare; l'altra, al contrario, si propone di comprendere il particolare. Singolare e generale sono tuttavia relati l'un l'altro: l'universale non può che riflettersi e comprovarsi nel particolare, e viceversa, il particolare riafferma l'universale[357]. Tale interdipendenza reciproca è raffigurata da Schopenhauer con diverse immagini: come il «direttore d'orchestra» abbisogna dei musicisti per eseguire una composizione e i musicisti abbisognano di essere diretti, così la filosofia necessita delle scienze particolari per comprovare la sua indagine, e a loro volta le scienze necessitano di essere coordinate, per indagare sincronicamente e non isolatamente; come l'«orologiaio» necessita degli operai che si occupano di singole parti del congegno e gli operai necessitano dell'orologiaio affinché componga un tutto unitario, così il filosofo ha bisogno di osservare le diverse parti che compongono il fenomeno indagato per poterlo comprendere nel complesso, e nel contempo lo scienziato ha bisogno del lavoro del filosofo affinché i suoi risultati concorrano a costituire un'indagine unitaria[358]. Questa la posizione teorica di Schopenhauer, che emerge nei *Supplementi*, ma che si profila già in opere anteriori e, come si accennava, in qualche misura si evince anche al di là dei suoi scritti, considerando la sua biografia e la sua biblioteca[359].

Nell'ottobre del 1809, Schopenhauer si immatricola in medicina presso l'università di Göttingen, dove frequenta al primo semestre i corsi di matematica di B. F. Thibaut, i corsi di anatomia del corpo umano di A. F. Hempel e C. J. M. Langebeck e le lezioni di storia naturale e mineralogia di J. F. Blumenbach. Nel secondo semestre, segue le lezioni di fisica di J. T. Mayer (il successore di G. C. Lichtenberg), le lezioni di botanica di H.A. Schrader e di chimica di F. Stromeyer, seguace di Lavoisier. Nell'inverno 1810/11,

[357][357] Universale che, nei termini nietzscheani, è quel *tutto* che Schopenhauer ha provato a cogliere, considerando sì la parte, ma sempre relata al tutto unitario: «La sua grandezza è di essersi messo di fronte al quadro della vita come di fronte a un tutto, per interpretarla come un tutto, mentre le menti più acute non riescono ad evitare l'opinione errata secondo cui ci si avvicinerebbe a questa interpretazione se si indagassero scrupolosamente i colori con cui questo quadro è stato dipinto e la materia su cui è stato dipinto; forse con il risultato che si tratta di una tela tessuta in modo terribilmente intricato con dei colori sopra, che non si possono indagare chimicamente. Bisogna indovinare il pittore per comprendere il quadro, questo sapeva Schopenhauer. Ma tutta la corporazione di tutte le scienze si preoccupa di comprendere quella tela e quei colori, non il quadro; anzi si può dire che soltanto colui che ha ben fermo negli occhi il quadro generale della vita e dell'esistenza potrà servirsi delle singole scienze senza danneggiarsi: infatti, senza un tale quadro complessivo regolatore, esse sono fili che non portano mai alla fine e che rendono il corso della nostra vita ancora più confuso e labirintico». F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, a cura di M. Montinari, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 2009, p. 33.

[358] *Cfr*. W II, pp. 141-142 (1253-1255).

[359] Circa le opere scientifiche presenti nella biblioteca del filosofo, *cfr.* HN V, pp. 236-284.

nonostante il passaggio alla facoltà di filosofia, Schopenhauer continua a seguire corsi di natura scientifica, frequentando le lezioni di astronomia fisica e meteorologia di Meyer e quelle di anatomia comparata e fisiologia di Blumenbach. Nel 1811 si immatricola in filosofia presso l'Università di Berlino, dove frequenta fin dal primo semestre i corsi di chimica sperimentale di M. H. Klaproth, quelli di ornitologia, anfibiologia, ictiologia e sugli animali a sangue bianco e domestici di M. H. Lichtenstein (il quale, in occasione della disputatio sostenuta da Schopenhauer il 23 marzo 1820, avrebbe difeso il suo ex allievo nello scontro con Hegel intorno al concetto di «funzioni animali»); altri sul magnetismo e sull'elettricità di P. Ermann. Durante il semestre estivo del 1812 Schopenhauer ascolta le lezioni di Lichtenstein sulla zoologia e entomologia e quelle di geognosia di C.S. Weiss. Nell'ultimo semestre invernale, 1812/13, segue i corsi di fisica di E. G. Fischer, di astronomia di J. E. Bode, frequenta fisiologia generale di J. Horkel, zoologia di Lichtenstein e anatomia del cervello umano di F. C. Rosenthal[360]. E nel contempo si dedica alla filosofia. Nel 1813 incontra Goethe, che avrebbe contribuito notevolmente alla sua formazione, filosofica e scientifica, in particolare rispetto agli insegnamenti metodologici e ai concetti di polarità e genio[361]. Inoltre, Schopenhauer avrebbe appreso e condiviso l'importanza della sperimentazione, applicandola alla fisiologia della visione, analizzata nel trattato *Sulla vista e i colori*, emblematico non solo dell'interesse schopenhaueriano per la fisiologia, anche da un punto di vista strettamente pratico, ma paradigmatico nel complesso della correlazione tra due prospettive differenti, quella fisiologica e quella filosofica, giacché il corroborare la natura fisiologica della conoscenza *tout court*, e della vista in particolare, e l'argomentare la natura mediata del conoscere tramite il cervello, ha una portata eminentemente filosofica, che interpreta la gnoseologia come intimamente connessa alla fisiologia – e non alla *psicologia*[362].

---

[360] *Cfr.* I. Volpicelli, *A. Schopenhauer. La natura vivente e le sue forme*, Marzorati editore, Settimo Milanese 1988, pp. 19-20.

[361] Circa l'incontro tra Schopenhauer e Goethe, il convergere e il divergere in merito alla *Farbenlehre*, si legga, tra gli altri, F. Grigenti, *Goethe e Schopenhauer: la natura dei colori e i colori della natura*, in F. Grigenti, *Natura e rappresentazione. Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, La città del sole, Napoli 2000, pp. 117-212; D. Schubbe, S. R. Fauth (hrsg.), *Schopenhauer und Goethe. Biographische und philosophische Perspektiven*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2016; M. Segala, *Schopenhauer, Goethe e l'ottica sperimentale*, in "Rivista di Filosofia", XCVI, n. 2, 2005, pp. 217-231; si consideri anche il carteggio con Goethe, in A. Schopenhauer, *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, a cura di M. Montinari, Abscondita, Milano 2002, pp. 115-147.

[362] *Über das Sehn und die Farben* è uno scritto rilevante per la gnoseologia schopenhaueriana, e invero per il suo pensiero nel complesso, per numerose ragioni: attesta l'interesse del giovane Schopenhauer per la fisiologia della visione, ma più in generale per la fisiologia, un interesse che Schopenhauer avrebbe nutrito negli anni; raccoglie i risultati degli esperimenti condotti personalmente da Schopenhauer, peraltro

Anche lo scritto del '36, *Sulla volontà nella natura. Dissertazione sulle conferme che la filosofia dell'autore ha ricevuto, dal suo apparire, dalle scienze empiriche*, è paradigmatico del dialogo tra la filosofia e le scienze, per il raffronto tra le ricerche schopenhaueriane e le ricerche scientifiche, che riprovano le sue posizioni speculative. Sguardi differenti si supportano e si completano reciprocamente e alfine concordano. Non vi è nessun piegare i risultati delle une a favore dell'altra o un adattare l'una sull'altra, ma un *giungere insieme nello stesso punto*:

> La mia metafisica si dimostra in tal modo l'unica che abbia effettivamente un punto di confine comune con le scienze fisiche, un punto fino al quale queste le vengano incontro con i loro propri mezzi, in modo da congiungersi realmente e da concordare con essa. E ciò viene qui portato a compimento in modo non da stravolgere e costringere le scienze empiriche verso la metafisica, né in modo che questa sia prima ricavata per astrazione, di nascosto da quelle e poi, alla maniera di Schelling, trovi a priori ciò che aveva appreso a posteriori; bensì [in modo che] da sé e senza essersi messe d'accordo l'una e l'altra giungano insieme allo stesso punto. Perciò il mio sistema non fluttua per aria, come tutti quelli che ci sono stati finora, ben al di sopra di ogni realtà ed

riconosciuti dal punto di vista scientifico; *racconta* qualcosa dell'incontro con Goethe, che lo spinse a intraprendere gli studi di ottica e di fisiologia della vista. È uno scritto significativo per la teoria schopenhaueriana del conoscere, non solo nella misura in cui la conoscenza è interpretata in termini fisiologici, ma anche perché Schopenhauer distingue quanto è effettivamente conoscenza, intuizione, da quanto non lo è, la sensazione. Nell'argomentare tale distinzione, Schopenhauer chiarisce che la conoscenza si compone dell'elemento sensibile, quale suo necessario cominciamento, ma non si risolve in esso, necessitando dell'intelletto per realizzarsi. Inoltre, Schopenhauer illustra che le indagini fisiologiche hanno una portata filosofica nella misura cui lo studio del funzionamento del conoscere getta luce sulla teoria della conoscenza. Solo per esempio, la constatazione che la conoscenza sia mediata dal cervello implica che il soggetto conoscente è mediatore, portatore e condizionatore del conoscere, a partire dalla sua struttura corporea. La prefazione allo scritto è esemplificativa della natura fisiologica e filosofia del trattato, sebbene, puntualizza Schopenhauer, «il suo contenuto appartenga alla fisiologia in misura maggiore che alla filosofia». Tuttavia, continua il filosofo, «anche per il lettore che si dedichi soltanto alla filosofia, esso non resterà affatto infruttuoso, in quanto una conoscenza più esatta e una convinzione più salda dell'essenza assolutamente soggettiva del colore aiuta a comprendere più a fondo la teoria kantiana delle forme intellettuali, parimenti soggettive, di ogni nostra conoscenza e costituisce così una utilissima propedeutica filosofica. [...] Al tempo stesso, d'altro lato, taluni chimici e fisiologi presumono in perfetta innocenza di poter attingere l'essenza delle cose senza la filosofia trascendentale, e danno dunque goffamente mano al più disinvolto realismo: essi infatti accettano senz'altro il dato oggettivo e non viene mai loro in mente di considerare l'elemento soggettivo mediante cui, soltanto, il dato oggettivo può sussistere. [...] Se soltanto si potesse far capire a questi signori che tra loro e l'essenza reale delle cose sta, come un muro, il loro cervello, al punto che esso ha bisogno di ampi giri per rendersene conto anche solo in una certa misura, non dogmatizzerebbero così sfrontatamente sull''anima' e sulla 'materia' e così via, come calzolai filosofi». F, pp. V-VI (13).

Inoltre, lo studio della vista, sebbene sia stato condotto sul piano fisiologico, ha comunque delle implicazioni filosofiche:

«Prima di passare all'argomento vero e proprio di questo lavoro, il colore, è necessario farlo precedere da alcune considerazioni sulla vista in generale: e in verità l'aspetto di questo problema, la cui considerazione è richiesta dal mio fine, non è quello ottico-fisiologico, bensì piuttosto quello che, per la sua essenza, ricade nella teoria della facoltà conoscitiva [*Theorie des Erkenntnißvermögens*] e dunque interamente nella filosofia generale». Ivi, p. 5 (20).

esperienza, ma discende fino a questo saldo terreno della effettualità, dove le scienze fisiche riaccolgono il discente[363].

Tale discendere è descritto da Schopenhauer con un'immagine mirabile che ritrae l'incontrarsi tra il filosofo e lo scienziato, inevitabile, se esiste una medesima verità, seppur ricercata entro sguardi dissimili. Il filosofo e lo scienziato sono paragonati a due minatori, che scavano da due punti differenti, incontrandosi alfine nello stesso punto. Benché caratterizzate da un metodo diverso, e da un diverso oggetto contemplato, da un lato il particolare, dall'altro l'universale, la filosofia e le scienze non possono non incontrarsi attorno allo stesso nucleo, alla stessa verità, propria del generale e del particolare:

> [...] i ricercatori delle due parti e delle due specie dovranno in verità sentirsi come i minatori che, nelle viscere della terra, scavano l'uno dall'altro, andando incontro gli uni agli altri e, dopo che hanno a lungo lavorato da entrambe le parti nelle tenebre sotterranee, fidando solo nella bussola e nella livella, provano infine la gioia a lungo sospirata di sentire da una parte i colpi di piccone dall'altra. Giacché ora quei ricercatori riconoscono che hanno trovato quel punto di contatto così a lungo vanamente cercato tra fisica e metafisica, le quali, come cielo e terra, non volevano mai incontrarsi, e che è stata avviata la riconciliazione di entrambe le scienze ed è stato trovato il loro punto di congiunzione[364].

Quel punto di contatto è quanto Schopenhauer descrive nei termini di volontà e che le scienze invece definiscono quale forza originaria, senza però poter aggiungere molto altro, motivo per cui, secondo Schopenhauer tale forza rimarrebbe una *qualitas occulta*, se lo sguardo filosofico non rischiarasse il suo *quid*. Ecco che dove si arresta l'una, prosegue l'altra, senza essere di intralcio, ma anzi porgendo un filo, attraverso cui proseguire il cammino, attraverso cui scandagliare ancora.

---

[363] N, pp. 1-2 (55-56). Che la metafisica schopenhaueriana sia una metafisica *terrestre*, o, come la definisce il filosofo stesso, «immanente», e che dunque sia commista alla *fisica*, ritrovando in essa, cioè nelle scienze della natura, una riprova al sostrato della natura, è messo in evidenza da Giametta: «Diciamo che questo atteggiamento di voler cercare nella vita le conferme della propria filosofia è un atteggiamento quanto mai sano in un filosofo. Perché si sa che in filosofia è facile salire dai dati ai principi, ma non altrettanto facile, anzi difficilissimo, ridiscendere dai principi ai dati. E infatti i filosofi per lo più non lo fanno. Ma così essi corrono il rischio di perdersi sempre più nei loro aerei principi, staccandosi dalla realtà concreta, di fare cioè come, secondo Francesco Bacone, fanno i ragni, che traggono tutto da sé e si soffocano nella propria bava. Un vero, onesto filosofo, e tale era indubbiamente Schopenhauer, non si stanca mai di cercare la corrispondenza dei suoi principi con la realtà della vita. Ma egli, oltre a farlo da moralista, volle farlo, e qui sta la singolarità, anche da scienziato: perché, possiamo dire con semplicità, aveva anche queste frecce nel suo arco», S. Giametta, *Introduzione* a A. Schopenhauer, *Sulla volontà nella natura*, BUR, Milano 2010, pp. 7-8.

[364] N, p. 5 (59).

È dunque intorno all'essenza ultima che le scienze naturali non possono investigare, giacché non sono in grado di interpretarla, sono così costrette a fermarsi, lasciando proseguire la ricerca alla metafisica[365].

Ma ritorniamo ora al §17, ai motivi per cui alcuni saperi non sono in grado di cogliere il contenuto della rappresentazione. La morfologia, di cui fanno parte la botanica e la zoologia, ravvisa una comune «*unité de plan*» caratterizzata da un'analogia tra le forme che attraversa l'intera natura, e tuttavia, la morfologia non sembrerebbe afferrare, agli occhi del filosofo, il significato sotteso all'affinità tra le forme. L'eziologia, di cui fanno parte la meccanica, la fisica, la chimica, la fisiologia, nell'indagare le cause che conducono a un determinato fenomeno o stato, descrive puntualmente la serie di cause ed effetti, analizza le condizioni mediante cui un fenomeno si realizza, denominandole leggi naturali, e tuttavia non dice nulla intorno all'essenza del fenomeno, che solo definisce quale forza naturale, senza con ciò spiegarla[366]. La meccanica, ad esempio, definisce la materia, la gravità, l'impenetrabilità, quali forze naturali, ne studia e conosce le leggi naturali, ma non conosce il significato ultimo di tali forze, che pertanto restano «*qualitates occultae*». L'eziologia non sa, non può, rispondere alla domanda intorno al che cosa sia la forza. È questa una risposta che spetta alla filosofia, che si diparte là dove l'eziologia si arresta:

> Per conseguenza, anche la spiegazione eziologica più perfetta di tutta quanta la natura non sarebbe propriamente mai più di un elenco delle forze non spiegabili, e di una sicura indicazione della regola secondo cui le loro manifestazioni si producono, si succedono e si fanno posto a vicenda nel tempo e nello spazio, mentre lascerebbe sempre inesplicata l'intima essenza delle forze che così si manifestano, [...]. Essa si potrebbe pertanto paragonare al taglio di un marmo, che mostri l'una accanto all'altra molte venature, ma che non consenta di seguire il corso di quelle venature dall'interno del marmo fino a quella superficie[367].

---

[365] Paradigmatico a riguardo è la prima considerazione che apre il secondo volume dei *Parerga*: «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». P II, p. 3 (9).

[366] *Cfr*., W I, p. 116 (217): «Ma in tal modo noi non riceviamo il minimo schiarimento sull'intima essenza di alcuno di quei fenomeni: questa viene detta *forza naturale* e si trova al di fuori del dominio della spiegazione eziologica, che chiama *legge naturale* l'immutabile costanza del prodursi della estrinsecazione di una tale forza ogni volta che ne sussistono le condizioni ad essa note. Ma questa legge naturale, queste condizioni, questo prodursi, in riferimento a un determinato luogo in un determinato tempo, sono tutto ciò che essa sa e potrà mai sapere. La forza stessa che si manifesta, l'essenza intima dei fenomeni che si producono secondo quelle leggi, rimane per essa eternamente un mistero, qualcosa di affatto estraneo e sconosciuto, tanto nel caso del fenomeno più semplice quanto in quello del più complicato».

[367] Ivi, p. 117 (219).

3.4 *L'interno e l'esterno. La grotta di Posillipo*

Ebbene, per Schopenhauer non solo l'eziologia, ma le scienze naturali nel complesso, come pure la matematica e una certa filosofia, non sono in grado di comprendere il contenuto proprio della rappresentazione, non sono in grado di rispondere alla domanda sul che cos'altro sia il mondo oltre a essere rappresentazione. Tali saperi non svelano il significato della rappresentazione giacché restano in ultima istanza *esterni* all'oggetto ricercato, e «*dall'esterno* [*von außen*]», scrive Schopenhauer a conclusione del § 17, «non ci si potrà mai accostare all'essenza delle cose: per quanto sempre si ricerchi non si ricava null'altro che immagini e nomi. Si è come uno che giri intorno a un castello, invano cercando un'entrata e frattanto prendendo schizzi delle facciate»[368]. È infatti dall'*interno*, come si illustra a partire dal § 18, che è possibile approssimarsi al contenuto della rappresentazione. Dalla conoscenza del proprio corpo. Non «da fuori», ma «da dentro», ribadisce Schopenhauer nei *Supplementi*, è possibile accostarsi all'in sé:

> In base a tutto ciò, per la via della *conoscenza oggettiva*, e quindi muovendo dalla rappresentazione, non si andrà mai oltre la *rappresentazione*, cioè il fenomeno, ci si fermerà dunque al lato esterno delle cose, senza mai poterne penetrare e indagare l'interno, quello che esse sono in se stesse, cioè per se stesse. Fin qui sono d'accordo con Kant. Ora però, come contrappeso a questa verità, io ho messo in rilievo l'altra: che noi non siamo soltanto il *soggetto conoscente*, ma d'altro lato facciamo parte anche *noi stessi* degli esseri da conoscere, *siamo noi stessi la cosa in sé*; che quindi per giungere a quella propria e intima essenza delle cose, nella quale non possiamo penetrare *da fuori*, ci sta aperta una via *da dentro*, quasi un passaggio sotterraneo, un cunicolo segreto, che ci immette d'un tratto, come a tradimento, nella fortezza che era impossibile prendere d'assalto da fuori. La *cosa in sé* può, appunto in quanto tale, entrare nella coscienza solo in modo assolutamente diretto, cioè solo divenendo essa *stessa cosciente di sé*; volerla conoscere oggettivamente significa pretendere qualcosa di contraddittorio. Tutto ciò che è oggettivo è rappresentazione, quindi apparenza, anzi mero fenomeno cerebrale[369].

L'interno, il prossimo, l'immediato dischiude il significato della rappresentazione, il suo contenuto più proprio, rispetto al quale altre forme di conoscenza restano esterne, ma non per questo irrilevanti per la sua comprensione. Anzi. Avvalorano quanto si conosce attraverso una conoscenza privilegiata e miracolosa, quella che vede coincidere il soggetto del conoscere con il soggetto del volere. Esterno ed interno devono inoltre

[368] Ivi, p. 118 (221).
[369] W II, pp. 218-219 (1373).

incontrarsi, non contraddirsi, come del resto la scienza dell'universale e le scienze del particolare. Questo incontro si realizza, nella misura in cui la conoscenza del proprio corpo dice lo stesso della conoscenza del mondo corporeo, l'interno e l'esterno ravvisano il medesimo contenuto della rappresentazione, la volontà di vivere, ma con una differente immediatezza e attraverso osservazioni diverse. La conoscenza interna rischiara il contenuto della rappresentazione e getta luce sulla conoscenza esterna, che a un dato punto della sua ricerca non riesce più a comprendere l'oggetto indagato. La luce apportata dall'interno è descritta da Schopenhauer con un'immagine suggestiva, di un attraversamento di una grotta, durante il quale, al buio subentra all'improvviso un chiarore, all'oscurità dell'esterno, la luce dell'interno:

> Ora però – come entrando nella grotta di Posillipo si va sempre più verso l'oscurità, finché, dopo che se n'è oltrepassata la metà, la luce del giorno dall'altra estremità comincia oramai a rischiarare il cammino – esattamente così qui, dove la luce dell'intelletto rivolta verso l'esterno, con la sua forma della causalità, dopo essere stata sempre più sopraffatta dal buio, alla fine non mandava più che un debole e incerto chiarore; proprio allora le viene incontro un rischiaramento di tutt'altra natura da tutt'altra parte, dalla nostra interiorità, grazie alla casuale circostanza che noi, giudicanti, siamo proprio qui gli oggetti giudicandi stessi. [...] Ma proprio adesso viene da tutta un'altra parte, dall'Io personale dell'osservatore, l'insegnamento immediato che in quelle azioni l'agente è la volontà, la volontà che gli è più nota e familiare di tutto quanto l'intuizione esterna gli possa mai offrire. [...] Le due fonti originariamente diverse della nostra conoscenza, quella esterna e quella interna, devono a questo punto essere messe in collegamento dalla riflessione. Esclusivamente da questo collegamento scaturisce la comprensione della natura e del proprio Io: allora però l'essenza della natura è dischiusa per il nostro intelletto, al quale di per se stesso solo l'esterno è sempre accessibile, e il mistero che la filosofia ha cercato così a lungo di svelare è svelato[370].

Il collegamento unisce lo stesso oggetto: la volontà, che si scorge dall'interno e dall'esterno, la «sete di vita», la «*fuga mortis*»; il proprio corpo e il mondo intero dicono lo stesso, ma l'autopercezione del *Leib* è certamente una conoscenza più immediata.

E tuttavia, in quanto forma conoscitiva, la conoscenza interna possiede pur sempre la stessa struttura che caratterizza ogni rapporto conoscitivo. E dunque, non è *tout court* immediata. In quanto conoscenza, per sua stessa natura, si compone di un *Subjekt* e di un *Objekt*, non può sottrarsi a questo scindersi nelle due metà «essenziali, necessarie e indivisibili» che costituiscono il rappresentativo. Inoltre, l'immediatezza della conoscenza non è avulsa dalle forme dell'intelletto: è infatti attraverso il tempo, attraverso gli atti successivi, che traspare qualcosa del volere; la forma del senso interno non è

[370] N, pp. 90-91 (161-162).

dunque eliminata, non potrebbe esserlo. In questa conoscenza interna, non è invece coinvolta la forma del senso esterno, lo spazio, che è ben presto coinvolta nel riflettersi dell'atto del volere come atto del corpo, forma con cui si coglie nell'intuizione la stessità dell'atto del volere e dell'atto del corpo, stessità che non contempla la forma della causalità, giacché l'azione del corpo non è una conseguenza di un effetto, l'azione della volontà, ma l'una e l'altra sono la stessa cosa, da due punti di vista differenti, l'uno esterno e l'altro interno.

È dunque opportuno precisare i termini dell'immediatezza, per precisare e tracciare i confini entro cui si inscrive la conoscenza della volontà e per tratteggiare a un tempo la natura liminare del corpo, che incarna e racchiude la *Ding an sich*, ma pur sempre la fenomenizza, e con ciò se ne discosta. Una conoscenza del *Wille* in quanto tale non si dà, e se si desse, sarebbe una contraddizione: è questo un punto teorico che Schopenhauer ribadirà sempre, affinché non si fraintenda la sua posizione speculativa, che, se da un lato reputa conoscibile la cosa in sé kantiana, discostandosi in questo dal «meraviglioso Kant», dall'altro, afferma pur sempre una conoscibilità parziale, dell'in sé attraverso il per noi, giacché persuaso che «*siamo noi stessi la cosa in sé*»:

> Va intanto ben notato, e io l'ho sempre sostenuto, che anche la percezione interna che abbiamo della nostra stessa volontà non fornisce ancora in alcun modo una conoscenza della cosa in sé esauriente e adeguata. Ciò avverrebbe se essa fosse del tutto immediata; ma dato che è invece mediata da ciò, che la volontà, con e mediante il suo incarnarsi nel corpo, si crea anche un intelletto (ad uso dei suoi rapporti con l'esterno) e con esso conosce poi se stessa nell'autocoscienza (necessario riscontro del mondo esterno) come volontà, questa conoscenza della cosa in sé non è perfettamente adeguata. Innanzi tutto essa è legata alla forma della rappresentazione, è percezione e si scompone, come tale, in soggetto e oggetto. Giacché anche nell'autocoscienza l'Io non è assolutamente semplice, ma consiste in un conoscente, l'intelletto, e in un conosciuto, la volontà: quello non viene conosciuto, e questa non è conoscente, sebbene tutti e due confluiscano nella coscienza di un Io. Ma appunto perciò questo Io non è in tutto e per tutto *intimo* a se stesso, per così dire trasparente, ma è opaco e rimane quindi un enigma per se stesso. Dunque anche nella conoscenza interna ha luogo ancora una differenza tra l'essere in sé del suo oggetto e la percezione di esso nel soggetto conoscente. Tuttavia, la conoscenza interna è libera da due forme che ineriscono a quello esterna, ossia da quella dello spazio e dalla forma della causalità, che media ogni intuizione sensibile. Rimane ancora invece la forma del tempo, come anche quella dell'esser conosciuto e del conoscere in genere. Pertanto in questa conoscenza interna la cosa in sé ha sì in gran parte gettato i suoi veli, ma non appare ancora del tutto nuda. In conseguenza della forma del tempo che ancora inerisce ad essa, ognuno conosce la propria volontà solo nei suoi singoli atti successivi, e non invece nel suo complesso, in sé e per sé; perciò appunto nessuno conosce a priori il proprio carattere, ma viene a conoscerlo solo facendone esperienza e sempre imperfettamente. Ad ogni modo però la percezione, in cui noi conosciamo i moti e atti della nostra volontà, è di gran lunga più immediata di ogni altra: essa è il punto in cui la cosa in sé entra nel fenomeno con la massima immediatezza e viene illuminata più da vicino dal soggetto

conoscente; per questo appunto il fatto così intimamente conosciuto è l'unico e solo idoneo a divenire l'interprete di ogni altro[371].

È questo un passo importante, che se da un lato afferma la possibilità di intravedere l'in sé attraverso la conoscenza interna e immediata, dall'altro riafferma l'impossibilità di una sua conoscenza *toto coelo*. Non è dato contemplare il *Wille* nella sua nudità, è dato soltanto rimirarlo nella sue veste più sottile, il corpo.

3.5 *L'oggettità della volontà*

Attraverso la conoscenza interna, la conoscenza del proprio corpo, traluce l'essenza di ogni rappresentazione. Questo il «passaggio sotterraneo», il «cunicolo segreto» che permette di intravedere l'*in sé*, attraverso il *per noi*. Al soggetto conoscente è dunque data la possibilità di valicare la rappresentazione, la «mia» rappresentazione, nella misura in cui egli non è «puro soggetto conoscente (una testa d'angelo alata senza corpo) [*geflügelter Engelskopf ohne Leib*]»[372]. L'avere un corpo gli consente di riaffermare il lato rappresentativo del mondo, ma gli dischiude anche l'altro suo lato:

> [...] egli stesso ha le sue radici in quel mondo, si trova cioè in esso come *individuo*, ossia il suo conoscere, che è il portatore condizionante di tutto il mondo come rappresentazione, è tuttavia sempre mediato da un corpo, le cui affezioni, come si è mostrato, sono per l'intelletto il punto di partenza per l'intuizione di quel mondo. Per il soggetto puramente conoscente come tale, questo corpo è una rappresentazione come ogni altra, un oggetto fra gli oggetti: i suoi movimenti, le sue azioni gli sono pertanto noti non altrimenti da come gli sono note le modificazioni di tutti gli altri oggetti intuitivi, e gli sarebbero altrettanto estranei e incomprensibili, se il significato di essi non gli fosse per avventura svelato in un modo del tutto diverso[373].

Tale significato è svelato dal corpo: le sue azioni, in un senso molto ampio, suggeriscono qualcosa d'altro, che sopravanza la sfera meramente oggettuale; inoltre, non solo l'agire, ma anche i *moti* del corpo e il corpo quale organismo, mostrano all'uomo il contenuto della rappresentazione. Il *Leib* porge dunque «la parola che risolve l'enigma», la «*Zauberwort*», che risponde alla domanda sull'altro lato del mondo e del corpo. Questa

[371] W II, pp. 220-221 (1375-1377).
[372] W I, p. 118 (221).
[373] *Ibidem*.

parola magica è volontà: «Questa, e questa soltanto gli dà la chiave del fenomeno che egli stesso è, gli rivela il significato, gli mostra il congegno intimo del suo essere, del suo fare e dei suoi moti [*das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen*]»[374]. E all'inverso, l'essere, il fare e i moti rischiarano l'intimo congegno. È questa una triplicità significativa per comprendere che cosa sia la volontà che si manifesta nel corpo, come corpo.

Il *Leib* è dunque non solo *Vorstellung* ma anche *Wille*:

> Al soggetto del conoscere, che per la sua identità col corpo si presenta come individuo, questo corpo è dato in due maniere del tutto diverse: da un lato come rappresentazione nell'intuizione intellettuale, come oggetto fra gli oggetti, e alle leggi di codesti sottoposto; ma dall'altro anche, contemporaneamente, in un modo del tutto diverso, cioè come ciò che è a tutti immediatamente noto e che è indicato dalla parola volontà. [...] Quindi il corpo, che nel libro precedente e nel trattato sul principio di ragione ho chiamato, secondo il punto di vista colà adottato con intenzione unilateralmente (quello della rappresentazione), l'*oggetto immediato* [*unmittelbares Objekt*] lo chiamerò qui, in un altro riguardo, l'*oggettità della volontà* [*Objektität des Willens*]. Quindi in certo senso si può anche dire: la volontà è la conoscenza *a priori* del corpo, e il corpo la conoscenza *a posteriori* della volontà[375].

L'essere insieme *unmittelbares Objekt* e *Objektität des Willens* costituisce il miracolo κατ᾽εξοχήν di cui Schopenhauer discorre sin dalla *Quadruplice radice*, anche se nei termini di identità tra il soggetto del conoscere e il soggetto del volere. Inoltre, come l'identità tra il *Subjekt des Erkennens* e il *Subjekt des Willens*, l'identità tra il corpo e la volontà costituisce una conoscenza «di natura tutta particolare», immediata, poiché il conoscente e il conosciuto coincidono, è dunque una verità diversa rispetto alle altre (logica, empirica, metafisica e metalogica): è «verità filosofica κατ᾽εξοχήν»[376]. L'unità dell'elemento rappresentativo e volitivo ha del *miracoloso* nella misura in cui il corpo tiene insieme i due lati del mondo, completamente diversi, seppur profondamente interdipendenti.

Il corpo è non solo rappresentazione e volontà, ma è condizione imprescindibile dell'una e dell'altra: è sia il portatore condizionante, «*der bedingende Träger*», dell'intero

[374] Ivi, p. 119 (223).
[375] Ivi, p. 119-120 (223).
[376] *Cfr*. ivi, pp. 122-123 (227): Tale verità può essere espressa in modi molteplici, asserendo che «il mio corpo e la mia volontà sono una cosa sola [*Eines*]; oppure ciò che io come rappresentazione intuitiva chiamo il mio corpo, lo chiamo, in quanto ne sono conscio in una maniera affatto diversa, non paragonabile a nessun'altra, la mia volontà; oppure, il mio corpo è l'oggettità della mia volontà; oppure, se si prescinde dal fatto che il mio corpo è una mia rappresentazione, esso non è poi se non la mia volontà».

mondo come rappresentazione, sia la condizione «*die Bedingung*» per la conoscibilità del volere. Senza il corpo la volontà sarebbe inconoscibile, giacché esso è il fenomeno attraverso cui la volontà si presenta allo sguardo, quantunque «non del tutto nuda»:

> La conoscenza che io ho della mia volontà, non può essere separata, sebbene sia immediata, da quella del mio corpo. Io conosco la mia volontà non nella sua totalità, non come unità, non perfettamente nella sua essenza, ma la conosco solo nei suoi singoli atti, vale a dire nel tempo, che è la forma del fenomeno del mio corpo come di ogni oggetto; quindi il corpo è condizione per la conoscenza della mia volontà. Per conseguenza io non posso in realtà rappresentarmi questa volontà senza il mio corpo[377].

È questo un passo importante, che enuclea due aspetti cruciali: l'inscindibilità della rappresentazione della volontà dal corpo, per cui non vi sarebbe conoscenza del *Wille* senza il *Leib*; e la possibilità di conoscere la volontà non in sé, ma soltanto nel suo fenomenizzarsi, dunque attraverso gli atti del corpo.

Ora, che il corpo sia *Objektität des Willens* costituisce un'identità articolata, e tuttavia avente un significato fondamentale che soggiace a ciascuna articolazione; la volontà stessa ha del resto un significato eminente, pur essendo parola polisemica. Proveremo dunque a esplicare il significato precipuo del *Wille* e dell'identità corpo-volontà, insieme alle molteplici connotazioni della volontà e del corpo quale oggettivazione del volere, che compongono a un tempo l'unità e la molteplicità semantica del corpo. Come la volontà è eminentemente volontà di vita, così il corpo ha un significato cruciale di fondo, inscritto già nel termine tedesco *Leib*, da *leben,* vivere, che si dispiega in una pluralità di accezioni, riconducibili a un significato cardine che lega insieme le tonalità più diverse. La volontà è prima di tutto volontà di vita, e questo significato è così implicito nel termine *Wille*, che per Schopenhauer *Wille zum Leben* è un pleonasmo; volontà è ogni corpo organico e inorganico, in ciascuna loro parte, tendente alla vita; volontà è movimento, sia esso gravitazionale, chimico, vegetale o animale, atto deliberato o involontario, attività fisiologica; volontà è affezione, pulsione, carattere. E dunque, asserire che il corpo umano è oggettivazione della volontà, significa affermare che il corpo incarna la policromia di significati appena riportata, a cui soggiace un significato preminente (pur sempre tenendo ferma sia la distinzione tra la volontà come cosa in sé e la volontà fenomenica, sia le

[377] Ivi, p. 121 (225).

differenti tonalità semantiche del concetto di volontà, legate alle diverse forme fenomeniche).

L'identità tra il *Leib* e l'*objektivierter Wille* costituisce inoltre un'identità che Schopenhauer esplica diacronicamente, seppur tratteggiando i nuclei teorici fondamentali sin da *Il mondo*, e alcuni aspetti sin dalle annotazioni giovanili e dalla dissertazione. Ad esempio, dell'identità tra la volontà fenomenica e il corpo quale organismo, Schopenhauer discorre in particolare nei *Supplementi* e in *Sulla volontà nella natura*; sulla declinazione della volontà quale carattere, il filosofo si sofferma soprattutto nel saggio premiato *Sulla libertà del volere umano*; della differenza tra la volontà come cosa in sé e la volontà fenomenica, discorre da *Il mondo* fino ai *Parerga*; l'affermazione e la negazione della volontà che si traducono nell'affermazione e nella negazione del corpo, sono indagate ne *Il mondo*, nei suoi *Supplementi*, nei *Parerga*, e anche in una delle *Vorlesungen*, la *Metaphysik der Sitten*.

Posta dunque la complessità semantica del *Wille* e dell'identità *Leib-objektivierter Wille*, Schopenhauer argomenta la corrispondenza corporeità-volontà, dipartendosi da un significato piuttosto comune del termine *Wille*, per connotare in seguito il senso più proprio del volere e dell'identità tra il suo oggettivarsi e il corpo. Proseguiamo dunque con il § 18, che integra l'unilateralità del mondo e del corpo, fino a quel momento descritti quali rappresentazione, con l'altro lato del reale, per proseguire in seguito tematicamente rispetto ad alcuni nuclei teorici.

3.6 Movimenti. Azioni volontarie e involontarie, affezioni, pulsioni

Nel § 18, Schopenhauer muove dalla declinazione dell'identità *Leib-objektivierter Wille*, nei termini di correlazione tra l'azione del corpo e l'atto di volontà: il corpo è volontà nella misura in cui ogni agire del corpo è atto del volere. È questo solo un primissimo significato del corpo quale oggettivazione della volontà, infatti il filosofo accenna a quanto sarà spiegato successivamente, ossia che anche ogni atto involontario, ogni moto del sentire, ogni agire in senso ampio, nella natura, e prima di tutto il corpo, è

espressione della volontà; e questa stessa anticipazione non esaurisce la complessità dell'oggettivarsi del *Wille* come *Leib*.

L'agire da cui Schopenhauer muove è quello umano, nello specifico è quello deliberato, e tuttavia l'agire in senso ampio, di un altro vivente, di una funzione fisiologica, di una forza, di uno stato della materia, si vedrà essere oggettità del volere, insieme alla condizione di ogni agire, il corpo, e ai moti del sentire che lo attraversano.

Quanto si conosce dall'interno, nell'autocoscienza, «*im Selbstbewußtsein*», attraverso la percezione interna immediata «*innern unmittelbare Wahrnehmung*», quale atto del volere, si riflette all'esterno come atto del corpo, che si conosce mediante l'intuizione. Interiore ed esteriore dicono lo stesso, attraverso forme diverse, il tempo e lo spazio; l'atto del volere e l'azione del corpo sono lo stesso:

> Ogni vero atto della sua volontà è subito e immancabilmente anche un moto del suo corpo; egli non può volere realmente l'atto senza percepire insieme che esso appare come movimento del corpo. L'atto di volontà e l'azione del corpo non sono due stati diversi oggettivamente conosciuti, che siano collegati dal vincolo della causalità, non stanno fra loro nel rapporto di causa ed effetto, ma sono una stessa e unica cosa, solo data in due modi completamente diversi: una volta in modo del tutto immediato e una volta nell'intuizione per l'intelletto. L'azione del corpo non è nient'altro che l'atto di volontà oggettivato, ossia entrato nell'intuizione[378].

[378] Ivi, p. 119 (223). Schopenhauer ribadisce la differenza tra percezione interna e intuizione esterna anche nel capitolo 20 dei *Supplementi*, dove sottolinea che sebbene le forme conoscitive siano diverse, l'oggetto conosciuto è in ultima istanza il medesimo, è atto della volontà che si esprime come atto del corpo, o, il che è lo stesso, atto del corpo che è insieme atto della volontà. Si tratta di uno stesso agire, conosciuto da prospettive diverse, quella dell'autocoscienza e quella della coscienza.: «Già dianzi, nel capitolo 18, ho dimostrato che la cosa in sé, che deve essere alla base di ogni fenomeno e quindi anche del nostro proprio, si spoglia nell'autocoscienza di *una* delle sue due forme fenomeniche, lo spazio, ritenendo solo l'altra, il tempo; ragion per cui essa si palesa qui più immediatamente che in ogni altro luogo, e noi la chiamiamo, in base a questa sua apertissima manifestazione, volontà. Ora però, nel solo tempo non si può presentare nessuna sostanza persistente, qual è la materia, perché una tale sostanza diviene possibile solo per l'intima unione dello spazio col tempo. Quindi nell'autocoscienza la volontà non viene percepita come il substrato permanente dei suoi moti, e pertanto non è intuita come sostanza persistente; solo i suoi singoli atti, moti e stati, quali sono le risoluzioni, i desideri e gli affetti, vengono, successivamente e mentre durano, conosciuti immediatamente, e però non intuitivamente. La conoscenza della volontà nell'autocoscienza non è dunque un'intuizione di essa, bensì un prendere coscienza in modo affatto immediato dei suoi moti successivi. Invece per la conoscenza rivolta all'*esterno*, mediata dai sensi e attuata nell'intelletto, che oltre al tempo ha per forma anche lo *spazio*, entrambi i quali essa, mediante la funzione intellettuale della causalità, riunisce nel modo più intimo, per cui appunto diventa *intuizione*: la stessa cosa che nella percezione interna immediata veniva colta come *volontà* si presenta *intuitivamente* come *corpo organico*, i cui singoli movimenti rappresentano gli atti, i cui organi e forme rappresentano le aspirazioni costanti, [...]. Noi riconosciamo dapprima questa identità del corpo con la volontà nelle singole azioni di entrambi, poiché in esse ciò che nell'autocoscienza viene conosciuto come immediato, effettivo atto di volontà, si presenta in pari tempo e inscindibilmente all'esterno come movimento del corpo, e ognuno vede le proprie risoluzioni di volontà sopravvenute all'istante per motivi parimenti sopravvenuti all'istante, subito riflesse in altrettante azioni del proprio corpo altrettanto fedelmente che queste ultime nell'ombra del corpo; per cui la mente spregiudicata giunge nel modo più semplice a intendere che il suo corpo è solo la manifestazione esterna della sua volontà, cioè la maniera e guisa in cui la sua volontà si presenta nell'intuizione del suo intelletto,

È questa una primissima spiegazione dell'identità tra il *Leib* e l'*Objektität des Willens*, che illustra fin da subito l'impossibilità del presentarsi della volontà senza il corpo. I movimenti del corpo, nei quali la volontà si oggettiva, sono la condizione imprescindibile senza la quale la volontà rimarrebbe ignota[379]. Nel presentarsi come atto, in questo caso come atto deliberato, la volontà in qualche misura si manifesta e si rende conoscibile. L'agire del corpo, come risulterà più chiaro in seguito, non esprime semplicemente un atto di volontà nel senso comune del termine, del latino *velle* e *nolle*, ma esprime un agire, un muoversi ben più precipuo. Il corpo è sì oggettivazione della volontà nella misura in cui l'atto del corpo esprime un atto di volontà, deliberato, ma non è atto della volontà soltanto in questa accezione.

L'atto del volere, *der Willensakt*, e l'azione del corpo, *die Aktion des Leibes*, sono la stessa cosa, che solo la riflessione scinde, in interno ed esterno, ma che *de facto* sono un tutt'uno. Ecco una prima accezione del *fare* che rivela il congegno intimo, e all'inverso, un primo manifestarsi del congegno nel fare.

«In seguito», precisa Schopenhauer con un'integrazione rilevante, «vedremo che ciò è vero di ogni movimento del corpo, non solo di quello su motivi, ma anche di quello involontario, che segue da meri stimoli; anzi che tutto il corpo non è nient'altro che la

ossia la volontà stessa nella forma della rappresentazione. Solo se ci sottraiamo di forza a questo semplice e originario insegnamento possiamo, per breve tempo, stupirci del processo della nostra stessa azione corporea come di un miracolo, il che dipende poi dal fatto che tra l'atto di volontà e l'azione fisica non c'è in realtà nessun nesso causale, in quanto esse sono appunto immediatamente *identiche*, e la loro apparente diversità scaturisce solo dal fatto che qui un'unica e identica cosa viene percepita secondo due diversi modi di conoscere, quello interiore e quello esteriore. L'effettivo volere è cioè inseparabile dal fare, e atto di volontà in senso stretto è solo quello che viene come tale suggellato dall'azione. Invece le mere risoluzioni di volontà sono, finché non sono eseguite, solo proponimenti e quindi cosa dell'intelletto soltanto; esse hanno in quanto tali il loro posto semplicemente nel cervello e non sono altro che calcoli conclusi circa la forza relativa dei diversi motivi contrastanti, ben hanno perciò un'alta probabilità, ma mai l'infallibilità». W II, pp. 279-281 (1469-1471).

[379] Gurisatti evidenzia che nel movimento del corpo si esprime massimamente il nesso tra la rappresentazione e la volontà, tra il fenomeno e l'in sé, pur poste le loro differenze: «Ciò che si mostra nel movimento corporeo è l'identità nella differenza, l'unità nella separatezza fra volontà e corpo, ovvero: stante la loro differenza e dualità, si ha tuttavia il miracolo della loro identità e unità. Nel movimento si esprime immediatamente la polarità non causale di volontà e corpo. Questo paradosso polare è il cuore del sistema di Schopenhauer. In chiave antropologica: il corpo, in quanto *Erscheinung* della volontà, ci informa sì della differenza e separatezza fra cosa in sé e apparenza, interno ed esterno, invisibile e visibile, ma al tempo stesso, nel movimento, ci informa immediatamente della loro identità e unità, cioè del loro rapporto di assoluta simultaneità che, non potendo essere duale, gerarchico, successivo, causale e meccanico, appare come un paradosso, un miracolo, un enigma inconcepibile in termini scientifici. [...] Il movimento del corpo, in cui la volontà appare obiettivamente, è dunque *Erscheinung-Ausdruck* dell'atto di volontà, è il medium fenomenico in cui, paradossalmente, la cosa in sé, l'essenza, nella sua differenza dal suo apparire, giunge a manifestarsi e a rendersi conoscibile nel suo apparire: il corpo è in senso eccellente un'apparenza in cui si fa presente un'essenza differente dalla sua apparenza». G. Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, cit., pp. 73-74.

volontà oggettivata, cioè diventata rappresentazione»[380]. È questa un'anticipazione significativa, che tratteggia due elementi fondamentali: l'identità tra il corpo quale organismo e il volere, e tra l'agire, in senso ampio, e il volere. Per agire si intendono dunque non solo le azioni volontarie, rispondenti a motivi, ma si intendono anche le azioni involontarie rispondenti a stimoli, l'agire istintivo degli animali, l'attività delle piante, le funzioni e i processi fisiologici di un organismo, l'agire delle forze della natura[381]. Anche la circolazione sanguigna, il secernere la bile, la contrazione muscolare involontaria sono atti della volontà che si traducono in atti del corpo. Sono atti che non esprimono una deliberazione, una volontà nel senso comune del termine, ma atti che esprimono la volontà nel suo senso più proprio, di movimento verso la vita.

Di questi altri significati dell'agire si dirà *in itinere*; sia dunque questo riferimento solo un accenno e un promemoria. Considerando dunque questa anticipazione semantica, asserire che «l'atto di volontà e l'azione del corpo [...] sono una stessa e unica cosa» significa che l'azione del corpo è atto di volontà, sia nei termini di atto deliberato, che nei termini di atto involontario, e dunque il concetto di *Willensakt* racchiude sia il movimento volontario, sia quello involontario. E, si vedrà, il moto proprio della volontà quale cosa in sé è ben lungi dall'essere un moto volontario.

Schopenhauer sottolinea inoltre la reciprocità tra il corporeo e il volitivo, giacché non solo ogni atto di volontà è insieme atto del corpo, ma anche «ogni azione sul corpo è d'altra parte subito e immediatamente anche azione sulla volontà»: ad esempio, un'azione sul corpo contraria alla volontà è definibile come dolore, una ad essa conforme, piacere. Le sensazioni, piacevoli e spiacevoli, indicano così qualcosa sia della volontà che della corporeità.

Poche righe oltre, in questo stesso § 18, Schopenhauer accenna a un altro elemento fondamentale che corrobora l'identità tra la volontà e il corpo, relativo ai moti, *Bewegungen*, nei quali l'intimo congegno si rivela, appunto come *moto*. Gioioso, iracondo, violento, triste, turbato.

«Inoltre l'identità [*die Identität*] del corpo e della volontà si rivela fra l'altro nel fatto che ogni moto violento ed eccessivo della volontà, cioè ogni emozione, scuote in modo

[380] W I, p. 119-120 (223).
[381] Rispetto ad alcune declinazioni dell'agire, altrimenti definibile, del *fare*, si veda come anticipazione il § 23, in cui Schopenhauer accenna all'estensione dell'identità tra volere e l'agire del corpo anche all'agire degli animali, alla vita delle piante e ai movimenti, all'attività dell'inorganico.

affatto immediato il corpo e il suo congegno interno, disturbando l'andamento delle sue funzioni vitali»[382]. È questa considerazione un preludio a una relazione ben più complessa, tra la volontà, intesa come sentimento, passione, emozione, in una parola, *motus,* e il corpo, relazione di corrisonanza, giacché l'elemento volitivo influenza il funzionamento corporeo, e viceversa, l'elemento corporeo, organico, suggestiona la volontà, e in questo esprimersi e condizionarsi reciproco, Schopenhauer ravvisa un significato importante dell'identità tra il corpo e la volontà. In questa accezione dunque, sostenere che «l'atto di volontà e l'azione del corpo [...] sono una stessa e unica cosa» significa asserire che l'atto della volontà si presenta come passione, emozione, sentimento, e si esprime e si riflette come azione del corpo, ad esempio nei termini di accelerazione del battito cardiaco, pallore, tremore, difficoltà respiratorie, attività fisiologiche modificate.

Che la volontà, che l'atto di volontà, debba essere inteso anche come affezione, è ben chiarito da Schopenhauer in un passo di *Sulla libertà del volere umano*. Volontà, scrive il filosofo, è

> ogni brama, aspirazione, desiderio, struggimento, anelito, speranza, amore, gioia, giubilo e simili, e non meno ogni non volere, ogni riluttanza, ogni aborrire, fuggire, temere, essere in collera, odiare, affliggersi, soffrire, insomma tutte le passioni e i moti dell'animo, dato che queste passioni e questi moti sono soltanto più o meno deboli o forti, ora violenti e tempestosi, ora calmi e lievi moti della propria volontà o ostacolata o scatenata, soddisfatta o non soddisfatta; e tutti riguardano il raggiungimento o il fallimento del voluto, la sopportazione o il superamento di ciò che si aborrisce, in svariate forme: essi sono dunque decise affezioni [*entschiedene Affektionen*] di quella stessa volontà che si attiva nelle decisioni e nelle azioni. A questo campo appartengono perfino quelli che chiamiamo sentimenti di piacere e di dolore: essi esistono in una grande varietà di gradi e di specie, ma è sempre possibile farli risalire a moti di desiderio o di aborrimento, cioè alla volontà stessa soddisfatta o insoddisfatta, ostacolata o scatenata, che prende coscienza di sé, anzi ciò si estende fino alle sensazioni del corpo, piacevoli o dolorose, e a tutte le infinite sensazioni che stanno fra questi due estremi, dato che la natura di tutti questi moti dell'animo consiste nell'entrare direttamente nell'autocoscienza come conformi o contrari alla volontà[383].

Tutte le passioni e i moti dell'animo sono affezioni di quella stessa volontà che si presenta come atto volontario e *involontario* - sia esso un'attività fisiologica o una forma

[382] W I, p. 121 (225). Anche nelle *Ergänzungen* Schopenhauer ritorna sull'accezione della volontà quale affezione e moto, che si presenta quale atto di volontà – e del corpo: «Giacché non solo il volere e il decidere, nel senso più stretto, ma anche ogni aspirare, desiderare, rifuggire, sperare, temere amare, odiare, insomma tutto ciò che costituisce immediatamente il nostro bene e male, piacere e dolore, è chiaramente solo affezione della volontà, è moto [*Regung*], è modificazione del volere e del non volere, è appunto ciò che, quando opera verso l'esterno, si presenta come vero e proprio atto di volontà». W II, p. 225 (1385).
[383] E, I, pp. 11-12 (51-52).

di *agire* della natura, privo di coscienza. Le affezioni della volontà si oggettivano nel corpo, come corpo, ad esempio, l'ira e la gioia possono accelerare il moto sanguigno e il ritmo cardiaco, il timore può al contrario indebolirlo, infatti spesso è accompagnato dal pallore, legato alla scarsità di sangue affluita nei vasi capillari; più in generale, le emozioni possono influenzare il respiro, gli organi secretori e della digestione.

Tale correlazione tra il corporeo e il volitivo, secondo Schopenhauer trova una conferma sul piano fisiologico nelle ricerche di Pierre Cabanis e Xavier Bichat, i quali, nei termini di *physique* e *moral* l'uno e di *vie organique* e *vie animale* l'altro, hanno indagato e sostenuto la natura unitaria del corpo, che si compone anche di questo elemento *emotivo*, che i due fisiologi non ascrivono a un elemento incorporeo, ma riconducono al corpo stesso. La sfera delle affezioni, relata per Cabanis al *moral* e per Bichat alla *vie animale*, è un aspetto della corporeità, e non di una presunta anima; inoltre, le affezioni si esprimono come corpo, influenzano le funzione corporee e ne sono a loro volta da esse influenzate. Profonda è l'ammirazione schopenhaueriana per i due francesi, in particolare, Schopenhauer riconosce a Cabanis il merito di aver spiegato che la conoscenza è una funzione fisiologica, con tutto ciò che è implicito in tale concezione, a Bichat invece, riconosce l'esplicazione del rapporto tra il volitivo e il rappresentativo nei termini di vita organica e vita animale, al punto che definisce l'opera bichatiana, le *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, come un «commento fisiologico» alla sua opera, e al contrario, la *Welt* quale un «commento filosofico» alle *Recherches*[384]. Va inoltre precisato che tale ammirazione non è da confondersi con una qualche influenza della fisiologia dei due francesi sulla filosofia schopenhaueriana, giacché il filosofo scopre le ricerche di Cabanis e Bichat dopo aver già enucleato la sua interpretazione, che dunque trova una *riprova* negli studi dei due fisiologi[385].

[384] Cfr. P I, pp. 472-473 (598-599); W II, pp.296-297 (1493-1495) e più in generale la *Nota su Bichat*. Circa l'ammirazione schopenhaueriana per Cabanis e Bichat, Paul Janet ricorda che anche in alcuni scambi epistolari emerge l'ammirazione schopenhaueriana per le ricerche dei due fisiologi; se ne riporta un estratto: «Schopenhauer écrivait, en 1852, a son ami Frauenstädt: 'Il y a un certain V... qui se permet de traiter de superficiels les immortels écrits de Bichat et de Cabanis... Bichat n'a vecu que trente ans et toute l'Europe lettrée honore so nom et lit ses écrits… Sans doute, depuis lui, la physiologie a fait de progrès, mais non de manière à faire oublier Cabanis et Bichat… Je vous en prie, n'écrivez rien sur la physiologie dans son rapport à la psycologie sans avoir pris le suc et le sang de Cabanis et de Bichat.' P. Janet, *Schopenhauer et la physiologie française. Cabanis et Bichat*, in "Revue des deux mondes", Paris, Mai 1880, p. 35.

[385] Si veda a riguardo M. Segala, *Fisiologia e metafisica in Schopenhauer*, in "Rivista di filosofia", v. LXXXV, n. 1, 1994, pp. 50-51: «Schopenhauer venne infatti a conoscenza dell'opera bichatiana soltanto una ventina di anni dopo la stesura della prima edizione del Mondo come volontà e rappresentazione. Hübscher ritiene che soltanto nel 1838 la lettura delle *Recherches* sia stata completata, e il fatto che ne La volontà della natura non vi sia alcun riferimento ad esse fa propendere per il periodo compreso tra il 1835

Cabanis muove dall'osservazione generale che ogni cosa in natura è «rapporto», dal macrocosmo al microcosmo umano, che racchiude relazioni differenti tra le sue molteplici parti, profondamente legate le une alle altre: «[...] ciascuna [funzione] è ligata da tutte le altre, per mezzo di relazioni più o meno dirette; che esse devono eccitarsi e sostenersi scambievolmente; che conseguentemente esse formano un cerchio nel quale gira la vita, mantenuta da questa reciprocità d'influenza»[386]. Ciascuna funzione è da intendersi sia in un'accezione organica, concernente il *physique*, sia in una più ampia, concernente il *moral*, e dunque l'insieme di pensieri, idee, volizioni, azioni. Nell'undicesima *Memoria* dei *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, intitolata *Dell'influenza del morale sul fisico*, Cabanis definisce tale influenza come un «fatto generale incontrastabile», che qualsiasi uomo «capace d'osservare» può riscontrare: «È un fatto, che secondo lo stato dello spirito, secondo la differente natura delle idee e delle affezioni morali, l'azione degli organi può essere alternativamente eccitata, sospesa, o totalmente invertita»[387]. E diversi sono i *fatti* che il medico francese riporta, per illustrare questi rapporti:

> Un uomo vigoroso e sano ha fatto un buon pranzo: in mezzo a quel sentimento di benessere che spande allora in tutta la macchina, la presenza degli alimenti nello stomaco, la di loro digestione si esiegue con energia; ed i succhi digestivi li disciolgono con faciltà e rapidità. Quest'uomo riceve egli una cattiva nuova? O passioni tristi o funeste vengono ad elevarsi istantaneamente nel suo seno? Subito il suo stomaco ed i suoi intestini cessano d'agire sugli alimenti che essi racchiudono. […] Si sa che non esiste organo alcuno più sottoposto al potere dell'immaginazione, quanto gli organi della generazione. L'idea di un oggetto amabile li eccita piacevolmente; un immagine disgustosa li agghiaccia. […] Il timore abbatte e può annientare le forze muscolari e motrici: la gioia, la speranza, i sentimenti coraggiosi ne decuplano gli effetti: la collera può accrescerli in un certo modo indefinitamente[388].

---

e il 1838. È vero che nei manoscritti dedicati alle riflessioni sul primato della volontà sull'intelletto, redatti per più di un decennio a partire dal 1826, si trova spesso il nome di Bichat, ma le differenze calligrafiche indicano che si tratta di aggiunte successive. Ciò significa che soltanto dopo la lettura delle *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* Schopenhauer si rese conto della convergenza tra le proprie idee e quelle dello scienziato francese. Quindi è corretto sostenere che Schopenhauer impostò la propria concezione della fisiologia senza essere guidato dalle idee di Bichat. [...] Schopenhauer menzionò per la prima volta i *Rapports* in una corposa annotazione risalente alla fine del 1825 e li definì un *gehaltvolles Buch*. Ciò chiarisce che l'attribuzione di un ruolo essenziale alla fisiologia all'interno della filosofia della natura del Mondo come volontà e rappresentazione fu indipendente anche da Cabanis».

[386] P. Cabanis, *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*. Prima versione italiana, eseguita sopra la terza edizione francese, preceduta per la prima volta da una tavola analitica del Conte Destutt de Tracy e seguita da una tavola alfabetica del Signor Sue, 1820, tomo II, p. 259.

[387] Ivi, p. 254.

[388] Ivi, pp. 254-255.

Le emozioni e le passioni suggestionano le funzioni organiche, ma anche la facoltà conoscitiva stessa, che non è avulsa dai moti del sentire, tutt'altro. Un moto può condizionare una conoscenza, fino ad alterarla notevolmente: «Sopra un uomo attristato da idee affannose, agitato da sentimenti crudeli, gli oggetti esterni producono altre impressioni, che se il medesimo uomo fosse dolcemente occupato d'immagini piacevoli, ed il suo animo in istato di soddisfazione e di riposo. Le impressioni sono in noi stessi, e non negli oggetti. Questi non ne possono essere se non le occasioni. La maniera di sentire la loro presenza e la loro azione dipende soprattutto da ciò cui si è disposto: la volontà può anche talvolta snaturare interamente gli effetti che essi producono sull'organo sensiente»[389].

L'intima interconnessione e coappartenenza tra il fisico e il morale (in termini schopenhaueriani, tra il volitivo e il corporeo), secondo Bichat si rispecchia molto bene anche nel linguaggio: espressioni quali l'*ardere dall'invidia*, l'*essere consunto dalla tristezza*, l'*essere corroso dai rimorsi,* il *furore che circola nelle vene,* la *gioia che fa palpitanti i visceri* simboleggiano efficacemente la correlazione tra l'elemento corporeo *stricto sensu* e quello emotivo, che pur pertiene al corpo: «Non sono già metafore impiegate dai poeti, ma espressioni di ciò che trovasi realmente in natura»[390].

Inoltre, non solo le affezioni influenzano l'attività fisiologica, e dunque anche il conoscere e il pensare, ma anche all'inverso, le funzioni corporee influenzano un temperamento, uno stato d'animo, un pensiero – e del resto, se vi è unità organica tra le differenti parti del corpo, l'influenza reciproca è inevitabile: «dobbiamo ancora osservare che non solo le passioni portano sulle funzioni organiche la loro influenza, dirigendo in modo speciale le loro impressioni ai visceri di queste funzioni, ma il vario stato, le varie lesioni, e le variazioni di forze di questi visceri concorrono, in modo assai evidente, alla produzione delle passioni; il qual fatto viene incontrastabilmente provato dai rapporti, che

[389] Ivi, p. 255.

[390] X. Bichat, *Ricerche fisiologiche intorno alla vita e alla morte*. Prima traduzione italiana fatta sulla terza edizione francese. Pavia: nella stamperia Fusi e Comp.°, 1823, p. 62. Inoltre, come si evince già dalle espressioni idiomatiche menzionate da Bichat, secondo il medico francese, i moti influenzano essenzialmente gli organi della *vie organique*, dunque gli organi delle funzioni vitali, e meno gli organi della *vie animale*, ossia quelli adibiti alla conoscenza: «[...] è certamente meraviglioso, che le passioni, le quali fanno essenzialmente parte delle nostre relazioni cogli oggetti che ci circondano; le quali ad ogni istante modificano queste relazioni, senza di che la vita animale non sarebbe che una fredda serie di fenomeni intellettuali; le quali animano, aggrandiscono, esaltano continuamente tutti i fenomeni di questa vita; egli è, dico, meraviglioso, che le passioni non abbiano mai né il loro termine né la loro origine nei vari organi di lei; e che al contrario siano costantemente da esse affetti gli organi destinati alle funzioni interne: e che queste siano pure da questi variamente determinate secondo il vario loro stato». Ivi, pp. 56-57.

uniscono le passioni stesse coi temperamenti, colle età ecc.»[391]; per cui, ad esempio, un sistema bilioso notevole sembra predisporre a sentimenti come l'invidia, una prevalenza delle funzioni dei linfatici a temperamenti pacati, un sistema circolare energico a comportamenti impetuosi, etc.

Sono a questo punto tratteggiati i significati essenziali dell'agire: azione volontaria; movimento involontario, fisiologico; moto del sentire. Pertanto, dire che «L'atto di volontà e l'azione del corpo [...] sono una stessa e unica cosa» implica che l'atto di volontà si esprime come un *velle* e un *nolle* deliberati, come azione involontaria e come tutto ciò che concerne la sfera emotiva. Dovremmo però aggiungere una quarta declinazione del movimento, fortemente umana, ma anche propriamente metafisica, quella *pulsionale*, della spinta priva di coscienza e di volontà deliberata[392]. Non solo il corpo è *Drang zum Dasein*, *Trieb zur Wollust*, ma lo è in primo luogo la volontà in sé, descritta come uno spingere, un premere, un tendere, un movimento privo di ragione, «*grundlos*», e privo di coscienza, «*bewußtlos*». Verso la vita. È questo il significato preminente del movimento, di cui Schopenhauer nel § 18 tace, ma sul quale tornerà, e torneremo, in un momento successivo. Questo elemento pulsionale concerne non soltanto il movimento privo di coscienza che soggiace a ogni attività fisiologica, e a ciascun corpo e fenomeno della natura, ma riguarda anche aspetti più circoscritti del *Leib* umano, come i suoi pensieri, i suoi comportamenti, i suoi moti, che molto spesso si caratterizzano per una spinta priva di coscienza, sottratta al chiarore della ragione.

Del resto, per Schopenhauer il «simbolo» e il «sinonimo» della volontà è il cuore, organo pulsante per eccellenza. E questo stesso pulsare, non cosciente, non volontario, anima non solo l'agire organico, ma anche l'agire in un senso ampio, per cui, ad esempio, si possono compiere azioni, oppure ometterle, mosse da motivi di cui non si ha coscienza:

[391] Ivi, p. 63.

[392] Che il corpo, nell'interpretazione schopenhaueriana, sia il «luogo originario degli istinti e della sensualità» (oltre a essere la «via regia per accedere al regno del noumeno») è messo in risalto da Fugali, che sottolinea il senso ampio del *Wille*, che si connota precipuamente per una valenza istintuale, sensuale, pulsionale: «È nell'azione e nella sua immediata coincidenza con i movimenti corporei corrispondenti, volontari o involontari che siano, che il soggetto coglie direttamente il proprio corpo come espressione della volontà, intesa da Schopenhauer in un senso molto più ampio rispetto all'accezione comune. La volontà non è solo il movente delle azioni libere e consapevoli ma comprende in sé anche istinti, pulsioni e affetti, di cui la coscienza, la ragione e l'intelletto sono i prodotti e gli strumenti, nonché l'intera materia corporea che essa struttura e innerva». E. Fugali, *Corpo*, Il Mulino, Bologna 2016, p. 139.

Spesso siamo perfino completamente in errore circa il vero motivo per cui facciamo o tralasciamo qualcosa – finché magari un caso ci svela il segreto e noi vediamo che ciò in cui ne avevamo visto il motivo non lo era, e che il motivo era invece un altro, che non avevamo voluto confessarci, perché non corrispondeva affatto alla buona opinione che nutrivamo di noi stessi. Per esempio omettiamo di fare qualcosa, per ragioni puramente morali, come crediamo; ma successivamente veniamo a sapere che solo la paura ci tratteneva, perché lo facciamo non appena ogni pericolo è rimosso. In certi casi la cosa va tant'oltre, che un uomo neanche immagina il vero motivo della sua azione, anzi non si ritiene capace di essere mosso da un tale motivo, e tuttavia esso è il vero motivo della sua azione[393].

Similmente, anche i pensieri possono caratterizzarsi per un elemento pulsionale di oscurità, soprattutto nel loro formularsi, prima di giungere a un loro chiarore. Mirabile è il modo in cui Schopenhauer descrive tale processo, in cui l'assenza di coscienza è inoltre spiegata nei termini fisiologici della ruminazione, riaffermando così da un lato, la natura corporea del pensiero, dall'altro, l'elemento dell'assenza di coscienza:

In generale il processo di pensiero del nostro intimo non è nella realtà tanto semplice quanto la teoria del medesimo, giacché qui molte cose si intrecciano fra loro. Paragoniamo, per rappresentarci chiaramente la cosa, la nostra coscienza a un'acqua di una certa profondità: i pensieri chiaramente consapevoli ne sono soltanto la superficie; la massa invece è il non chiaro, i sentimenti, le sensazioni suscitate dalle intuizioni e dalle esperienze in genere, combinate con la particolare disposizione della nostra volontà, che è il nucleo del nostro essere. Questa massa di tutta la coscienza è poi più o meno, in ragione della vivacità intellettuale, in continuo movimento, e ciò che in conseguenza di esso sale alla superficie, sono le chiare immagini della fantasia, o i pensieri distinti e coscienti, espressi a parole, e le risoluzioni della volontà. Raramente tutto il processo del nostro pensare e decidere si trova alla superficie, cioè consiste in una concatenazione di giudizi chiaramente pensati, sebbene noi vi aspiriamo, per poterne dar conto a noi e agli altri: di solito la ruminazione del materiale ricevuto dall'esterno, con la quale esso viene elaborato e trasformato in pensieri, ha luogo nella scura profondità, e si svolge quasi altrettanto inconsciamente della trasformazione del cibo negli umani e nella sostanza del corpo[394].

Questa interpretazione del corpo quale agitato e sospinto da un elemento pulsionale si configura come inaugurale rispetto a quelle posizioni filosofiche, e psicoanalitiche, che hanno considerato il corpo come animato da forze e moti privi di coscienza. A riguardo, l'interpretazione schopenhaueriana costituisce una frattura e insieme un nuovo cominciamento nella storia della filosofia: da un lato, rompe con quelle antropologie che hanno considerato l'uomo come essenzialmente razionale, dall'altro, inaugura quelle posizioni speculative che considerano il razionale come elemento successivo, secondario,

[393] W II, p. 235 (1399).
[394] Ivi, p. 148 (1267).

rispetto all'elemento primario ed essenziale, privo di ragione, che soggiace all'uomo e al mondo[395].

Nel paragrafo 18 dunque, che funge da spartiacque tra una prima considerazione unilaterale del mondo e del corpo, e una seconda, che integra l'interpretazione con l'altro lato del mondo, Schopenhauer si sofferma soltanto sull'agire mosso da motivi, sull'atto di volontà nel senso più comune dell'espressione; accenna all'agire in un senso più ampio, ai moti in cui il congegno interno di ogni rappresentazione si rivela, all'identità tra il corpo in senso organico e il volere, ma dell'*essere* tace. Dell'essenza ultima di tale identità non dice ancora nulla. Del resto, sul finire del paragrafo, Schopenhauer stesso definisce quanto detto fino ad allora come una «verità provvisoria».

3.7 L'oggettivarsi della volontà come organismo

A partire dagli atti specifici della volontà, che si traducono in specifici atti del corpo, Schopenhauer si dirige verso l'agire in generale, proprio del corpo nella sua interezza: come un singolo atto della volontà si esprime come una singola azione del corpo, così la volontà in generale si esprime nell'agire del corpo, e nel corpo stesso, nella sua totalità: «Questo medesimo ['tutto il corpo stesso'] deve dunque già essere manifestazione di volontà e deve stare, rispetto alla mia volontà nel suo complesso, [...], nello stesso rapporto in cui la singola azione del corpo sta rispetto al singolo atto di volontà. Quindi tutto il corpo non deve essere nient'altro che la mia volontà divenuta visibile, [...]»[396].

[395] Sul concetto di pulsione tra Schopenhauer e Freud, e più in generale su alcuni concetti schopenhaueriani che sembrerebbero *preludere* a quelli freudiani, si rinvia a E. R. da Fonseca, *Psiquismo e vida: Sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*, Editora UFPR, Curitiba, 2012; Id., *Uma estreita passagem: o conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud*, Editora UFPR, Curitiba 2016; G. Gödde, M. B. Buchholz, *Das Denken des Körpers – Variationen von Schopenhauers und Nietzsches Leibphilosophie über die Psychoanalyse bis in die gegenwärtige Kognitionsforschung*, in M. Jeske, M. Koßler (Hrsg.), *Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Feuerbach*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, pp. 263-285; G. Gurisatti, *Schopenhauer precursore di Freud e di Klages*, in "Schopenhauer-Jahrbuch" n. 86, a. 2005, pp. 217-242.

[396] W I, p. 128 (237). «A conferma di ciò», aggiunge Schopenhauer, «si è già detto che ogni azione sul mio corpo influisce subito e immediatamente anche sulla mia volontà e si chiama a questo riguardo dolore o piacere, e nel grado inferiore sensazione piacevole o spiacevole; e anche, che viceversa ogni moto violento della volontà, dunque emozione e passione, scuote il corpo, disturbando il corso delle sue funzioni». *Ibidem*.

L'azione in generale comprende ogni atto del corpo, volontario e involontario, e dunque sia le *functiones animales* che le *functiones vitales*, e sottintende quanto è condizione imprescindibile di ogni agire, il corpo, nel quale la volontà si riflette anche come organismo:

> Sebbene dunque ogni azione singola, presupponendosi un determinato carattere, segua necessariamente da un dato motivo, e sebbene la crescita, il processo di nutrizione e tutti i mutamenti nel corpo animale avvengano secondo cause (stimoli) agenti necessariamente, nondimeno tutta la serie delle azioni, e conseguentemente anche ogni azione singola, e del pari la loro condizione, il corpo tutto che le compie, e conseguentemente anche i processi attraverso cui e in cui questo consiste – non sono niente altro che il manifestarsi della volontà, il divenir visibile, l'*oggettità della volontà* [*die Erscheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, Objektität des Willens*]. Su ciò riposa la perfetta adeguatezza [*Angemessenheit*] del corpo umano e animale alla volontà umana e animale in genere, simile a quella, ma ad essa di molto superiore, che uno strumento appositamente approntato ha rispetto alla volontà del costruttore, e che perciò appare come adeguatezza allo scopo, ossia come il carattere del corpo spiegabile teleologicamente. Le parti del corpo devono perciò corrispondere perfettamente ai bisogni principali, attraverso cui si manifesta la volontà, devono essere la loro espressione visibile [*der sichtbare Ausdurck*]: denti, esofago e intestino sono la fame oggettivata; i genitali l'istinto sessuale oggettivato; le mani prensili e i piedi veloci corrispondono alla già più mediata urgenza della volontà che essi rappresentano[397].

Ebbene, il corpo è *Objektität des Willens* non solo perché le sue azioni rispecchiano un atto di volontà, o perché l'agire in generale è espressione del volere in generale, sia esso deliberato, rispondente a motivi, o involontario, rispondente a stimoli, né soltanto nella misura in cui il corpo riflette ed esprime i moti della volontà. Il corpo è manifestazione della volontà sin dalla sua natura organica. Ogni sua parte oggettivizza la volontà di vivere: questa l'essenza di ciascun corpo. Ecco la correlazione, organismo-volontà, che fa trasparire qualcosa del *Wesen* dell'intimo congegno. Ecco il tratteggiarsi della triplicità a cui si faceva riferimento qualche pagina fa, circa il *fare*, i *moti* e l'*essere* del corpo, in cui traluce l'intimo congegno. Di questa triplicità, nel paragrafo diciottesimo de *Il mondo*, Schopenhauer esaurisce soltanto il significato dell'agire deliberato, presentando sommariamente gli altri significati, tra il § 18 e il § 20, che riprende e indaga a fondo in un momento successivo. L'organismo quale visibilità della volontà costituisce un significato cardine dell'identità tra il *Leib* e il *Wille*, che nel passo appena riportato del § 20 Schopenhauer abbozza soltanto, esplicandolo puntualmente soprattutto nei *Supplementi* e in *Sulla volontà nella natura*.

[397] Ivi, p. 129 (239).

3.7.1 Metafisica e corporeità

Già da quanto tratteggiato finora, dovrebbe iniziare a emergere la crucialità del corpo per la conoscenza metafisica, nella misura in cui esso dispiega l'altro lato del mondo, e di se stesso, la volontà. Nel rischiarare questo altro lato, il corpo svolge un ruolo nodale da un punto di vista eminentemente filosofico e metafisico, giacché rivela l'«essenza» della rappresentazione, il suo «contenuto» ultimo, che né le scienze naturali, né alcune filosofie, né la matematica, secondo Schopenhauer, hanno saputo intravedere. È un ruolo metafisico che in questi luoghi ancora non si configura in tutta la sua portata, è anzi parziale, giacché Schopenhauer non ha ancora presentato tutti i caratteri del volere, né ha esplicitato l'*analogon* tra il fenomenico e l'in sé, che consente di comprendere appieno la nevralgicità del *Leib* per una qualche comprensione metafisica; nondimeno, Schopenhauer annuncia gli elementi a partire da cui poter ravvisare e decifrare l'in sé di tutti i corpi: il *fare*, i *moti* e l'*essere* del corpo, rivelano qualcosa dell'intimo congegno. Il fare, in senso ampio, suggerisce che la volontà si esprime come azione volontaria e involontaria - soprattutto involontaria; i moti dispiegano che la volontà è anche affezione, dalle molteplici tonalità; l'essere si rivela attraverso l'organismo, attraverso ogni sua parte, come un anelare verso la vita. L'agire del corpo in senso ampio, si vedrà, dice molto dell'agire del volere, della sua natura, ben al di là del senso comune e antropomorfo che si potrebbe supporre. Del resto, se il corpo umano è «passaggio sotterraneo», «cunicolo segreto» verso l'altro lato del mondo, non bisogna con ciò confondere quanto appartiene alla volontà che si fenomenizza come corpo umano con la volontà in sé, estranea a qualsiasi forma fenomenica. Né bisogna confondere ciò che appartiene ai gradi in cui la volontà si oggettiva, con la volontà in sé, che non conosce grado alcuno, e che è presente tutta intera, unica, uguale, in ciascun grado.

Il fenomeno tacciato di contaminare la purezza del conoscere, a lungo considerato dalla tradizione filosofica come incapace di conoscenza e pensiero, in Schopenhauer assurge a fenomeno conoscente e volente, a condizione ineludibile dell'intuire e dell'astrarre, configurandosi l'intelletto e la ragione quali funzioni corporee, e assurge anche a chiave ermeneutica per eccellenza, rivelando il sostrato volente comune a tutti i corpi della natura. È quanto Schopenhauer illustra a partire dal secondo libro de *Il mondo*, esplicando

inoltre l'identità dell'essenza del volere nella diversità del suo manifestarsi come natura, e chiarendo due elementi cruciali, la scelta lessicale del termine *Wille*, e la differenza tra la volontà quale cosa in sé, le idee e il fenomeno.

Prima di volgere verso tali questioni, è forse più congeniale proseguire con l'indagine intorno ai significati dell'identità tra il corpo umano e la volontà, per comprenderne la molteplicità e unità semantica; e dunque, non si seguirà l'ordine schopenhaueriano del secondo libro de *Il mondo*, piuttosto, si procederà analizzando i nuclei teorici annunciati nei paragrafi 18 e 20, considerando i relativi supplementi, del resto pensati quale integrazione a *Il mondo*, i cui singoli capitoli sono correlati a precisi paragrafi della *Welt*, sugellandone così l'intima connessione, la continuità argomentativa e speculativa. Ad esempio, si vedrà, se nel paragrafo 20 Schopenhauer annuncia soltanto l'identità del corpo quale organismo e la volontà, nel capitolo 20 delle *Ergänzungen* tale identità è esplicata e argomentata a fondo. Si seguirà dunque un andamento più tematico che cronologico, che proverà a individuare e illustrare le articolazioni e i significati di del corpo, *als Wille*.

3.7.2 *Tra muscoli e nervi. La «continua aspirazione all'attività in genere»*

A partire dal movimento, nel capitolo XX dei *Supplementi*, Schopenhauer si sofferma sull'oggettivarsi della volontà come organismo, illustrando che la volontà si riflette nell'intera corporeità, dall'organo che più di tutti la simboleggia, il cuore, all'organo che si configura come un suo accidente, il cervello. «Cuore» e «testa» assurgono anche a un significato ben più ampio rispetto a quello meramente organico: sono i due poli dell'uomo, i due poli del mondo, il *Wille* e la *Vorstellung*, sono il primario e il secondario, l'originario e il derivato, l'essenziale e l'inessenziale, il metafisico e il fisico. Sono le due metà che compongono l'uomo e la sua unità, racchiusa nelle sue membra e nella parola io.

Schopenhauer sviluppa la sua interpretazione dell'organismo quale *volente* a partire dal movimento, dalla capacità muscolare di contrarsi e di rendere così possibile il moto, volgendo verso la circolazione sanguigna e il cuore e indirizzandosi dipoi verso il sistema nervoso.

Si è visto, quanto si conosce dall'interno, e dunque attraverso la forma del tempo, come atto della volontà, si presenta all'esterno, attraverso la forma dello spazio, come atto del corpo; interno ed esterno manifestano il medesimo atto (non l'uno è causa e l'altro è effetto), seppur mediante due conoscenze differenti, una percezione immediata da un lato, un'intuizione dall'altro.

Il movimento del corpo è organicamente spiegabile mediante una serie di concause, ma ciò su cui Schopenhauer pone in particolare l'accento è la capacità muscolare di contrarsi, ossia l'irritabilità, in cui si oggettiva la volontà: «solo nell'agire effettivo è attiva la *volontà stessa*, quindi nell'azione muscolare [*Muskelaktion*] e conseguentemente nell'*irritabilità* [*Irritabilität*]; pertanto in questa si oggettiva la *volontà* vera e propria»[398].

Chiaramente, il movimento, nel caso in questione il movimento deliberato, è il risultato di una molteplicità di fattori: il motivo costituisce la causa del movimento, che si presenta al cervello come immagine, che il cervello trasmette come informazione alle terminazioni nervose, che l'accolgono e la trasmettono come stimolo, attraverso la *sensibilità* (proprietà dei nervi), ai muscoli, i quali si contraggono e rendono possibile il movimento in virtù dell'*irritabilità*.

Il movimento deliberato è dunque il risultato di quattro elementi fondamentali: la presenza di un motivo che funge da causa, la trasmissione del motivo dal cervello alle terminazioni nervose, la comunicazione dello stimolo dai nervi ai muscoli, attraverso la sensibilità, la contrazione muscolare e dunque il movimento effettivo, in virtù dell'irritabilità.

Con Schopenhauer:

> Il cervello è la sede dei motivi dove, per essi, la volontà si trasforma in arbitrio, vale a dire viene ulteriormente determinata dai motivi appunto. Questi motivi sono rappresentazioni che sorgono in occasione di stimoli esterni degli organi di senso, per mezzo delle funzioni del cervello, e vengono anche elaborati in concetti e quindi in risoluzioni. Quando si giunge all'effettivo atto di volontà, questi motivi, di cui il cervello è il laboratorio, agiscono, con la mediazione del cervelletto, sul midollo spinale e sui nervi motorii da esso diramantisi, i quali agiscono poi sui muscoli, anche se solo come *stimoli* della loro irritabilità; infatti anche stimoli galvanici, chimici e perfino meccanici possono produrre la stessa contrazione che è provocata dal nervo motorio. Così quel che nel cervello era *motivo*, agisce, arrivando al muscolo attraverso le diramazioni nervose, come mero *stimolo*[399].

[398] W II, p. 281 (1471).
[399] *Ibidem*.

Schopenhauer a questo punto precisa che non bisogna confondere le proprietà del nervo con le proprietà del muscolo, nella misura in cui non solo la *Sensibilität* pertiene al nervoso e l'*Irritabilität* al muscolare, ma soprattutto, giacché quanto consente l'effettiva contrazione del muscolo è l'irritabilità:

> La sensibilità in sé è assolutamente impotente a contrarre un muscolo; ciò può fare solo il muscolo stesso, e la sua attitudine [*Fähigkeit*] a ciò si chiama *irritabilità*, cioè *eccitabilità* [*Reizbarkeit*]: essa è una proprietà esclusiva del muscolo, come la sensibilità è una proprietà esclusiva del nervo. Quest'ultimo fornisce invero al muscolo l'*occasione* [*Anlaß*] per la sua contrazione, ma in nessun modo è esso a contrarre, in un qualunque modo meccanico, il muscolo, ciò accade esclusivamente in virtù dell'*irritabilità*, che è la forza propria del muscolo. Codesta è, vista dall'esterno, una *qualitas occulta*, e solo l'autocoscienza la rivela come la *volontà*[400].

Nella catena causale che va dal motivo al movimento, la volontà si colloca all'origine della catena stessa, quale sua condizione metafisica che si traduce in condizione fisica. In quanto «continua aspirazione all'attività in genere [*fortwährendes Streben zur Thätigkeit überhaupt*]», la volontà costituisce il «substrato metafisico dell'irritabilità del muscolo [*das metaphysische Substrat der Irritabilität des Muskels*]». Il *Wille* si esprime dunque non solo nel movimento corporeo, ma ancor prima come ciò che rende possibile il movimento.

---

[400] Ivi, p. 282 (1473). Tale idea di irritabilità sembrerebbe richiamare quella halleriana, che il professore di anatomia, chirurgia e botanica aveva esposto in particolare nel *De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus* (1758). In questo trattato è presente una distinzione rivoluzionaria per la fisiologia, quella tra l'irritabilità e la sensibilità. Attraverso numerosissimi esperimenti sugli animali, Haller aveva notato che nelle fibre muscolari poteva darsi una «reattività spontanea», un muoversi slegato dal sistema nervoso centrale, l'*irritabilità;* ma poteva esserci anche un rispondere legato a esso, veicolato dalle fibre nervose, la *sensibilità.* Come è osservato da Segala, «la distinzione tra irritabilità e sensibilità non dipendeva dunque dalla localizzazione in muscolo o nervi, bensì dalla funzione. La sensibilità era una funzione degli organismi superiori, mediata dal sistema nervoso centrale, l'irritabilità era una risposta agli stimoli presente in tutti gli esseri viventi». M. Segala, *Schopenhauer, la filosofia, le scienze, Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Edizioni della Normale, Pisa 2009, p. 254. Difatti, a riprova di ciò, sebbene alcune parti del corpo siano solo irritabili o solo sensibili, altre contengono fibre e muscolari e nervose. Ad esempio, i muscoli sono sia parti sensibili che irritabili; intestini, cuore, diaframma sono solo irritabili; cervello e nervi solo sensibili: si veda a riguardo, Sig. Tissot, dottore medico, *Discorso preliminare* in A. Haller, *Dissertazione intorno la natura sensibile e irritabile delle parti del corpo animale*, in Napoli, MDCCLXXXV -1785- a spese Gaetano Castellano. L'affinità tra la *volontà* schopenhaueriana e l'i*rritabilità* halleriana risiederebbe dunque nel comune essere *tensioni* al movimento prive di conoscenza, poiché non mediate dal sistema nervoso centrale. Un altro studioso menzionato da Schopenhauer, che pur ha indagato le nozioni di *Irritabilität* e *Sensibilität*, è Carl Friedrich Kielmeyer: probabilmente furono le opere di Schelling, in cui Kielmeyer è menzionato, a indurre il giovane filosofo a reperire i testi dello zoologo nonché uno dei fondatori dell'anatomia comparata. In uno scritto, che riportava una conferenza tenuta a Stoccarda nel 1793, *Sulle relazioni delle forze organiche tra loro nella serie dei diversi organismi, sulle leggi e le conseguenze di tali relazioni*, Kielmeyer asseriva che le forze proprie dei viventi fossero cinque: sensibilità, irritabilità, riproduzione, secrezione e propulsione, pur sostenendo la possibilità di risalire a un'unica forza (da cui sarebbero scaturite le altre), che non era riuscito a individuare – *unum* riconducibile per Schopenhauer a quella «forza magica» che è la volontà.

In tale catena causale, la volontà svolge lo stesso ruolo assunto nelle catene causali fisiche o chimiche, dove si configura come forza naturale alla base dell'intero processo causale, ma non come un suo anello, e dunque, quanto agli occhi di un uomo di scienza appariva come forza naturale non ulteriormente spiegabile, allo sguardo dell'autocoscienza, tale forza si dispiega come volontà[401].

A rigori, come sarà più chiaro in seguito, la volontà si presenta nell'intera catena causale, giacché l'intero organismo, in ogni sua parte e funzione, è volontà, e dunque la volontà si oggettiva anche come cervello, da cui si diparte il motivo, come terminazione nervosa, mediante cui il motivo si traduce in stimolo, che a sua volta agisce sul muscolo, nella cui capacità di contrarsi si esprime la tensione precipua del volere. E dunque, nel contesto teorico in cui Schopenhauer prova a ricostruire la natura del movimento, se da un lato il filosofo pone l'accento soprattutto sull'irritabilità, quale prerogativa che riflette massimamente l'attività propria del volere, dall'altro non misconosce, e come potrebbe, che il *Wille* si oggettiva come intero sistema nervoso.

Rispetto al movimento, il sistema nervoso è ciò che ne determina la direzione, indirizzando quanto rimarrebbe un'aspirazione all'attività priva di orientamento, ed è anche ciò che accoglie e rappresenta il motivo, causa del movimento. Il cervello determina e dirige il movimento a partire dal motivo, insieme ai nervi in cui il motivo si configura come stimolo, agente alfine sui muscoli. La volontà è dunque presente anche nel sistema nervoso, come sistema nervoso, come necessità di direzionare e guidare l'esterno, e vedremo, anche l'interno.

[...] la volontà è immediatamente presente in tutte le fibre muscolari dell'intero corpo, come irritabilità, come una continua aspirazione all'attività in genere. Ma se poi questa aspirazione deve realizzarsi, manifestarsi cioè come movimento, allora questo movimento, appunto in quanto tale, deve avere una qualche direzione; ma questa direzione dev'essere *determinata* [*bestimmt*] da

[401] *Cfr*. W II, p. 282 (1473): «Nella catena causale qui brevemente esposta, dall'azione del motivo esterno fino alla contrazione del muscolo, la volontà non interviene magari come ultimo anello di essa, ma costituisce il substrato metafisico dell'irritabilità del muscolo; essa sostiene dunque qui esattamente lo stesso ruolo sostenuto, in una catena causale fisica o chimica, dalle misteriose forze naturali che sono ivi alla base del processo, e che in quanto tali non sono comprese esse stesse come anelli nella catena causale, conferendo invece a tutti gli anelli di essa la capacità di agire, [...]. Quindi noi attribuiremmo anche la contrazione del muscolo a una tale misteriosa forza naturale appunto, se essa non ci fosse rivelata, da una fonte di conoscenza di tutt'altra natura, l'autocoscienza, come *volontà*. È per questo che, come sopra si è detto, il nostro stesso movimento muscolare ci appare, se partiamo dalla volontà, come un miracolo; perché è vero che dal motivo esterno fino all'azione muscolare si estende una rigorosa catena causale, ma la volontà stessa non vi è compresa come anello, bensì come il substrato metafisico della possibilità di azionare il muscolo mediante cervello e nervo, e sta anche alla base dell'attuale azione muscolare; perciò questa in realtà non è il suo *effetto*, ma il suo *fenomeno*».

qualcosa; vale a dire esso abbisogna di una guida, e questa è il sistema nervoso. Giacché alla mera irritabilità, quale si trova nella fibra muscolare ed è in sé pura volontà, tutte le direzioni sono indifferenti; quindi essa non si determina per nessuna di esse, ma si comporta come un corpo che venga tirato uniformemente in tutte le direzioni: rimane in quiete. Subentrando l'attività dei nervi come motivo (nei movimenti riflessi come stimolo), la forza in tensione, ossia l'irritabilità, riceve una determinata direzione ed effettua ora i movimenti[402].

Il motivo stesso, quale causa illuminata dal conoscere, si profila come una necessità relata al vivente uomo e animale, per il quale l'essere *mosso* da mere cause o stimoli non è più bastevole per la sua vita, come invece può esserlo per altri fenomeni della natura, e dunque la volontà di vivere giunge in soccorso, mediante la formazione di un sistema funzionale a un vivente diventato più complesso, mediante il sistema nervoso:

La necessità della coscienza viene determinata, come ho spesso spiegato, dal fatto che, in conseguenza della cresciuta complicazione e quindi del moltiplicarsi dei bisogni di un organismo, gli atti della sua volontà devono essere guidati da *motivi* e non più, come nei gradi inferiori, da meri stimoli. A questo scopo essa deve presentarsi qui fornita di una conoscenza conoscente, ossia di un intelletto, come intermediario e sede dei motivi. Questo intelletto, se intuito esso stesso oggettivamente, si presenta come il cervello e le sue dipendenze, ossia midollo spinale e nervi. È in esso dunque che, in occasione di impressioni esterne, si formano le rappresentazioni che divengono poi motivi per la volontà[403].

Le impressioni esterne che si trasformano in motivi nel cervello possono essere e rimanere soltanto intuitive, come nel caso degli animali non umani, che per Schopenhauer si è visto non essere dotati di ragione, ma possono diventare anche astrazioni, concetti, pensieri, nell'animale uomo, non mediante una funzione cerebrale, l'intelletto, bensì mediante la funzione suprema, la ragione.

Il cervello costituisce inoltre non soltanto, semplicemente, la sede in cui si profilano i motivi, ma costituisce più esattamente il loro «punto di raccolta», la sede della coscienza unificante, che tiene insieme tutti i motivi, intuitivi e astratti, dinanzi ai quali la volontà prende una decisone, segue una direzione, compie un movimento (o, beninteso, rispetto ai quali può anche non risolversi, rimanendo *immobile*):

Un tale intelletto poi deve innanzitutto riunire tutte le impressioni, insieme alla loro elaborazione da parte delle sue funzioni, sia in mera intuizione che in concetti, in *un* punto, che diviene per così dire il fuoco di tutti i suoi raggi, affinché si formi quell'*unità* della coscienza, che è l'Io *teoretico*, portatore dell'intera coscienza, nella quale medesima esso si presenta identico all'Io *volente*, di cui è la semplice funzione conoscitiva. Questo punto di unificazione della

[402] Ivi, p. 285 (1477).
[403] Ivi, p. 284 (1475).

coscienza o Io teoretico è appunto l'unità sintetica dell'appercezione di Kant, in cui tutte le rappresentazioni si allineano come in una collana di perle, e in virtù della quale l''Io penso', come filo della collana, 'deve poter accompagnare tutte le nostre rappresentazioni'. Questo punto di raccolta dei motivi dunque, dove ha luogo il loro ingresso nel fuoco unitario della coscienza, è il cervello. Qui essi vengono, nella coscienza priva di ragione, semplicemente intuiti, in quella *razionale*, chiariti mediante concetti, dunque ancora pensati e confrontati prima *in abstracto*; dopo di che la volontà si decide in conformità del suo carattere individuale e immutabile; ne risulta così la *risoluzione* [*Entschluß*] che poi, mediante il cervelletto, il midollo spinale e le ramificazioni nervose, mette in movimento le membra esterne[404].

Oltre ai movimenti esterni, volontari *stricto sensu*, la volontà si esprime anche come movimento esterno non deliberato, riflesso, *Reflexbewegung*, e come movimento interno, riflesso, slegato da qualsiasi elemento conoscitivo. In entrambi i casi il movimento non è mediato dal cervello, dunque dal cosciente, dalla conoscenza, ma dal solo midollo spinale, da cui si dipartono gli stimoli che causano il moto[405]. In questi movimenti non occorre che la direttrice provenga dall'«autorità suprema», un'«autorità subordinata» è bastevole a fungere da guida.

Un esempio di movimento interno non deliberato è offerto dai *movimenti* delle funzioni organiche. Analogamente, tra i movimenti esterni riflessi, che rispondono immediatamente a stimoli provenienti dal midollo, senza la mediazione del cervello, si possono individuare gli spasmi e le convulsioni, gli sbadigli e gli starnuti[406].

---

[404] Ivi, p. 284 (1475-1477).

[405] Cfr. ivi, pp. 285-286 (1477-1479) per una spiegazione più puntuale: «Quegli atti di volontà esterni tuttavia, che non abbisognano di motivi, quindi neanche dell'elaborazione di meri stimoli in rappresentazioni del cervello, donde appunto si formano i motivi, ma seguono immediatamente in base a stimoli, per lo più interni, sono i movimenti riflessi [*Reflexbewegungen*], che si dipartono dal solo midollo spinale, come per esempio gli spasimi e le convulsioni, in cui la volontà opera senza la partecipazione del cervello. In maniera analoga la volontà provvede alla vita organica, del pari in base a stimoli nervosi che non si dipartono dal cervello. Ossia la volontà appare in ogni muscolo come irritabilità ed è di per sé in grado di contrarlo, ma solo *in genere* [*überhaupt*]: affinché una certa contrazione abbia luogo in un dato momento, occorre, come sempre, una causa, che dev'essere qui uno stimolo. Questo è dato in genere dal nervo che va nel muscolo. Se questo nervo è collegato col cervello, la contrazione è un atto di volontà cosciente, vale a dire avviene in base a motivi che, in seguito ad influenza *esterna*, sono sorti, come rappresentazioni, nel cervello. Se il nervo non è collegato col cervello, ma col *sympathicus maximus*, la contrazione è involontaria e inconscia [*unwillkürlich und unbewußt*], cioè è un atto che serve alla vita organica, e lo stimolo nervoso a tal fine necessario viene causato da influenza *interna*, per esempio dalla pressione del cibo ingerito sullo stomaco, o del chimo sull'intestino, o del sangue irrompente sulle pareti del cuore: esso è rispettivamente digestione stomacale, o *motus peristalticus* o pulsazione cardiaca ecc».

[406] Circa i movimenti riflessi, Schopenhauer rimanda allo studio condotto da Marshall Hall, a cui si deve la scoperta di tali movimenti, confluito nell'opera *On the diseas of the nervous system*. Secondo l'autore, i movimenti riflessi, o *involontari*, possono raggrupparsi in normali o fisiologici e anormali e patologici. Tra i primi, Hall annovera i movimenti delle palpebre nel sonno, della laringe, degli *sphincteres vescicae et ani*, della deglutizione a partire dalla faringe, lo sbadiglio, lo starnuto, l'erezione, l'eiaculazione, la respirazione; tra i secondi, Hall annovera il balbettio, il singhiozzo, il vomito, gli spasimi, le convulsioni, i sussulti. «Tutti gli spasmi sono ribellioni dei nervi delle membra alla sovranità del cervello; invece i movimenti riflessi normali sono la legittima autocrazia di funzionari subalterni. Tutti quanti questi movimenti sono quindi

Inoltre, il fatto che gli stessi muscoli possano contrarsi volontariamente e non è una riprova che la volontà si esprime come irritabilità, indipendentemente dalla possibilità che essa sia causata attraverso la mediazione del cervello, oppure soltanto mediante le terminazioni nervose. Del resto, la volontà si oggettiva nell'intero sistema nervoso, quale guida necessaria alla vita, e dunque si oggettiva non solo come direttore principale, quale cervello, ma anche come guida secondaria, quale ganglio: il «sensorio principale», ossia il cervello, si occupa delle funzioni più complesse, sia interne che esterne, i «piccoli sensori», cioè i gangli, si occupano invece di funzioni semplici, in cui la volontà pur necessita di una qualche guida. L'intero sistema nervoso può paragonarsi per Schopenhauer alle «antenne della volontà», di cui essa abbisogna per avere notizie dall'interno e dall'esterno, e per guidare il suo fare, «[...] quasi per servire da specchio alla volontà, perché veda quello che fa, [...]».

Ricapitolando con Schopenhauer,

> Nel *sistema nervoso* la volontà si oggettiva pertanto solo in modo mediato e secondario, in quanto cioè esso si presenta come un mero organo ausiliario, come un apparato mediante il quale le sollecitazioni sia interne che esterne, su cui la volontà deve esprimersi in conformità dei suoi fini, giungono alla sua conoscenza: quelle *interne* le riceve il sistema nervoso *plastico*, cioè il nervo simpatico, questo *cerebrum abdominale*, come meri stimoli, e la volontà reagisce ad esse a tempo e luogo, senza consapevolezza da parte del cervello; quelle *esterne* le riceve il *cervello*, come *motivi*, e la volontà reagisce ad esse con azioni consapevoli, rivolte all'esterno. Quindi l'intero sistema nervoso rappresenta quasi le antenne della volontà, che essa stende all'interno e all'esterno. I nervi del cervello e del midollo spinale si dividono, in base alle loro radici, in sensibili e motori. I nervi sensibili ricevono da fuori la notizia, che poi si raccoglie nella fucina del cervello, dove viene elaborata; se ne formano rappresentazioni, innanzi tutto come motivi. Ma i nervi motori trasmettono, come corrieri, il risultato della funzione cerebrale al muscolo, su cui esso agisce come stimolo e la cui irritabilità è l'immediata manifestazione della volontà. Presumibilmente anche i nervi plastici si suddistinguono in sensibili e motori, sebbene su scala subordinata. La parte che i gangli hanno nell'organismo, dobbiamo pensarla come una parte cerebrale ridotta, per cui l'uno diviene spiegazione dell'altro. I gangli si trovano ovunque le funzioni organiche del sistema vegetativo hanno bisogno di un controllo. È come se ivi la volontà, per attuare i suoi fini, non potesse bastare con la sua opera diretta e semplice, ma avesse bisogno di una guida e perciò di un controllo di quella; allo stesso modo, quando si fa un lavoro, la propria memoria non basta da sola e si deve ogni volta notare quel che si fa. A tal fine bastano, per l'interno dell'organismo, semplici gangli nervosi, appunto perché tutto si svolge nel dominio proprio dell'organismo. Invece per l'esterno esso ha bisogno di una apparecchiatura

---

involontari, perché non partono dal cervello e dunque non avvengono in base a motivi, ma a meri stimoli. Gli stimoli che li provocano giungono solo fino al midollo spinale, ossia alla *medulla oblongata*, e di qui si diparte immediatamente la reazione, che causa il movimento. Lo stesso rapporto che il cervello ha con il motivo e l'azione, il midollo spinale lo ha con i suddetti movimenti involontari, e ciò che il *sentient and voluntary nerv* è per quello, l'*incident and motor nerv* è per questo». Ivi, p. 292 (1487).

complicatissima della stessa specie: questa è il cervello con le sue antenne, che esso allunga nel mondo esterno, i nervi di senso[407].

3.7.3 *L'«Urflüssigkeit». Il sangue*

Spiegato che la volontà, in quanto *aspirazione all'attività in genere*, si manifesta come irritabilità, dunque come la proprietà muscolare di contrarsi, precisamente, è il substrato metafisico di tale proprietà; illustrato che la volontà si oggettiva anche come ciò che guida e direziona il movimento, in quanto si oggettiva anche come sistema nervoso, si può inoltre osservare che il movimento muscolare conduce anche verso un'altra parte del corpo in cui ben si esprime l'aspirare della volontà, la circolazione sanguigna:

> Ma se ora facciamo, [...] ancora un passo indietro, vediamo che i muscoli sono il prodotto e l'opera di condensazione del sangue, anzi in certo senso soltanto sangue solidificato, quasi coagulato o cristallizzato, avendone accolto in sé quasi senza mutamento la materia fibrosa (fibrina, *cruor*), e la materia colorante [...]. Ma la forza [*Kraft*] che formò il muscolo dal sangue, non la si deve supporre diversa da quella che poi, come irritabilità, lo muove in base allo stimolo nervoso fornito dal cervello, dov'essa si palesa quindi all'autocoscienza come ciò che chiamiamo *volontà*. Lo stretto rapporto fra il sangue e l'irritabilità è dimostrato inoltre da questo, che ove, per l'imperfezione del piccolo circolo sanguigno, una parte del sangue ritorna al cuore non ossigenata, l'irritabilità si indebolisce subito straordinariamente, come negli anfibi[408].

Ancor prima dei muscoli, il sangue crea i suoi stessi vasi, «le sue vie liberamente intraprese, poi tracciate e infine a poco a poco condensate e conchiuse»[409], e a sua volta il corso del sangue determina l'«intera forma del corpo [*die ganze Gestalt des Leibes*]». Similmente al movimento muscolare, il moto sanguigno è «autonomo e originario [*selbstständig und ursprünglich*]» rispetto al sistema nervoso, lo è anzi ancor più delle contrazioni muscolari, giacché se è vero che l'irritabilità è proprietà esclusivamente muscolare, è però parimenti vero che lo stimolo determinante il movimento ha una natura nervosa, mediata o meno dal cervello.

L'originarietà e autonomia della circolazione sanguigna è per Schopenhauer significativa non tanto da un punto di vista meramente organico, quanto da una

[407] Ivi, pp. 289-290 (1483-1485).
[408] Ivi, p. 286 (1479).
[409] Ivi, p. 287 (1481).

prospettiva propriamente filosofica. L'originario è slegato dal conoscitivo, è moto perpetuo, perenne, instancabile, che non conosce sonno e veglia, ma intermittenza e ripetizione, rinnovamento e continuità. L'originario è spinta, pressione, moto inesausto, è tensione non cosciente di sé. Questa la natura del sangue, questa la natura essenziale del volere.

Che l'autonomo e originario, in alcune forme di vita, necessiti per vivere del suo contrario, del dipendente e del successivo, è fuor di dubbio, ma l'originario è pur sempre il primario da cui scaturisce il secondario, il metafisico da cui sorge il fisico, il volitivo da cui nasce il conoscitivo. L'originario è inoltre l'identico nel diverso, il comune a ciascun corpo, organico e inorganico, pur nelle diverse forme in cui esso si esprime.

Il sangue, spiega Schopenhauer rinviando in particolare allo studio di W. Rösch, *Über die Bedeutung des Bluts*[410], plasma la forma corporea a partire dai suoi vasi, dà origine alla muscolatura e nutre in modo perpetuo ogni parte del corpo. Ancor prima, contiene in sé, *in nuce*, ciascuna parte del corpo, che da esso nasce ed è mantenuta in vita. Per questo è *Urflüssigkeit*, liquido originario.

> In genere dunque il sangue, come alimenta tutte le parti del corpo, le ha anche già in origine, come liquido primigenio dell'organismo, generate e formate da sé; e la nutrizione delle parti, che costituisce, come si riconosce, la funzione principale del sangue, è solo la continuazione di quella generazione originaria delle medesime. Questa verità si trova esposta in modo completo ed eccellente nella summenzionata opera di Rösch, *Sul significato del sangue*, 1839. Egli mostra che il sangue è stato il primo elemento dotato di vita ed è la fonte tanto dell'esistenza quanto della conservazione di tutte le parti del corpo; che tutti gli organi sono derivati da esso, e insieme con essi, per il governo delle loro funzioni, il sistema nervoso, che, ordinando e guidando, presiede da un lato, in quanto *plastico*, alla vita delle singole parti all'interno e, dall'altro, in quanto *cerebrale*, alle relazioni col mondo esterno[411].

Come la volontà è principio vitale di ogni parte del corpo, così il sangue; come la volontà crea e conserva incessantemente il suo creato, esprimendo nell'anelare alla vita e nell'autoconservazione il suo tratto essenziale, così il sangue nutre giorno e notte, senza

---

[410] - Ma anche agli studi di Burdach, Cuvier, Flourens, Haller e Kaspar Wolff, *cfr.* pp. 287-288 (1481). -

[411] Ivi, p. 288 (1481). Lo stesso colore del sangue è in un primo momento soltanto implicito, prerogativa che risolverebbe sul nascere l'obiezione secondo la quale il cervello e il midollo spinale si formano prima della visibilità del sangue e della formazione del cuore. In questo senso, aggiunge Schopenhauer, «dice anche Schultz (sistema della circolazione, p. 297): 'Noi non crediamo che l'opinione di Baumgärtner, secondo la quale il sistema nervoso si forma prima del sangue, si possa sostenere, perché Baumgärtner calcola l'origine del sangue solo dalla formazione dei globuli, mentre il sangue compare già molto prima, nell'embrione e nella serie degli animali, nella forma del puro plasma [*in Form von reinem Plasma*]'. Benché il sangue degli invertebrati non assuma mai il colore rosso, non possiamo perciò negare, come Aristotele, che quelli l'abbiano». Ivi, pp. 288-289 (1483).

sosta, l'intero organismo. Come la volontà, il sangue è l'elemento primario e originario a partire da cui sorge anche quello successivo e secondario di cui pur l'una e l'altro abbisognano: il sistema nervoso, che guida l'interno e l'esterno, orientando il movimento esterno verso una direzione, coordinando i movimenti fisiologici interni e ponendo in relazione l'esterno con l'interno.

3.7.4 «*Cor primum vivens et ultimum moriens*»

Tutt'uno con la circolazione sanguigna è il cuore, insieme vaso e muscolo, che irrora l'intero corpo ed è a sua volta irrorato. Le sue pulsazioni non conoscono stasi, la sua frequenza è ininterrotta; come la circolazione sanguigna, il battito cardiaco non conosce distinzione tra giorno e notte, veglia e sonno, è organo in perenne attività. È il primo organo ad apparire e l'ultimo a svanire, *Cor primum vivens et ultimum moriens*, ricorda Schopenhauer citando Haller.

Come il sangue e con esso, il cuore è all'origine dell'organismo, è ciò a partire da cui si rende possibile la nascita di ogni altra parte del corpo; come «il caotico, animato, viscoso liquido primigenio, quasi un'emulsione organica», il cuore ha una sua autonomia rispetto al sistema nervoso[412]; analogamente alla pressione sanguigna, che oggettivizza emblematicamente l'anelare del volere, le pulsazioni cardiache esprimono iconicamente il moto inesausto connaturato alla volontà.

Il cuore è per Schopenhauer la parte del corpo che meglio simboleggia la volontà: come il cardiaco, il volitivo è all'origine della vita, ne costituisce il suo fondamento, è il sostanziale da cui derivano gli accidenti, il primario a cui segue il secondario, l'*atemporale* da cui si distinguono i tempi, le durate circoscritte, le alternanze. Come il cuore, la volontà genera movimento indipendentemente dal cosciente, dal conoscente, dal nervoso, che pur funge da guida, dell'uno e dell'altra, ma che comunque è un prodotto

[412] *Cfr*. ivi, p. 287 (1481): «Anche il movimento del cuore, inseparabile da quello del sangue, è originario, anche se provocato dal bisogno di inviare sangue nei polmoni, perché è indipendente dal sistema nervoso e dalla sensibilità, come esaurientemente prova Burdach. 'Nel cuore', egli dice, 'con il massimo di irritabilità appare il minimo di sensibilità'. Il cuore appartiene tanto al sistema muscolare quanto a quello sanguigno o vascolare, donde è di nuovo evidente che le due cose sono strettamente apparentate, sono anzi un tutto unico».

della volontà, successivo, secondario, derivato. Cuore è parola che evoca non semplicemente il pulsare continuo del volere, il suo *Treiben*, nella forma del battito, esso è parola che indica quanto di essenziale vi è in un fenomeno, quanto costituisce il fulcro senza il quale un determinato fenomeno non si dà; è quanto conferisce movimento e dunque vita, ma è anche l'inclinazione precipua di ciò che muove, il suo carattere. - Accanto al cuore, quale espressione per eccellenza del volere, si vedrà, Schopenhauer affianca anche un altro organo massimamente simbolico del *Wille*, gli organi genitali, oggettivazione di un anelare che si pone al di là del proprio *principium individuationis*, affermando la volontà del suo rinnovarsi. Dunque, si potrebbe osservare che il cuore è specchio dell'anelare infaticabile e incessante del volere entro un confine individuale, gli organi genitali invece simboleggiano l'affermazione di tale *Streben* su un piano extraindividuale.-

Non solo organicamente, ma anche metaforicamente il cuore assurge a simbolo della volontà, designando il carattere, lo *spirit*o, il sentire, il costante nel discontinuo, l'essenziale dell'uomo, il primario, a differenza del cervello, della «testa», che non simboleggia il carattere, meno che mai lo *spirito*, ma il conoscere, l'incostante e il transeunte, l'inessenziale, il successivo. *Herz* e *Kopf*, si vedrà a breve, simboleggiano dunque l'originario e il successivo, il primario e il secondario, il sostanziale e l'accidente, il metafisico e il fisico.

Riprendendo le fila dell'oggettivarsi della volontà come organismo, ricapitolando quanto spiegato finora, si può osservare che il *Wille* si dispiega innanzitutto come sangue, come vaso e muscolo insieme, dunque come cuore, quale condensazione sanguigna, come muscolo, come ogni organo che il liquido primigenio contiene implicito, infine come sistema nervoso, che coordina le funzioni interne e il rapportarsi all'esterno, e che esprime la volontà nei termini di «volontà di conoscere [*Erkennenwollen*]», per vivere.

Con Schopenhauer:

> Da tutto ciò risulta che la volontà si oggettiva nel modo più immediato nel sangue, che in origine crea e plasma l'organismo, lo perfeziona con la crescita e poi lo alimenta continuamente, sia rinnovandone regolarmente tutte le parti, sia ripristinando straordinariamente quelle eventualmente lese. Il primo prodotto del sangue sono i suoi stessi vasi e quindi i muscoli, nella cui irritabilità la volontà si rivela nell'autocoscienza, ma con essi anche il cuore, che è insieme vaso e muscolo, e perciò il vero centro e *primum mobile* di tutta la vita. Ma per vivere e sussistere individualmente nel mondo esterno, la volontà ha poi bisogno di due sistemi ausiliari: ossia di *un* sistema per guidare e ordinare la sua attività interna ed esterna, e di un altro per rinnovare in

perpetuo la massa del sangue, quindi di un direttore e di un amministratore. Perciò essa si crea il sistema nervoso e l'apparato digerente; dunque alle *functiones vitales*, che sono le più elementari ed essenziali, si accompagnano sussidiariamente le *functiones animales* e le *functiones naturales*[413].

3.7.5 *Luce e strumento. Il sistema nervoso*

Solo quando l'interno dell'organismo è *in nuce* già formato, inizia ad apparire l'«organo ausiliario» della volontà, per dirigerne le funzioni; solo quando l'interno deve rapportarsi all'esterno, tale organo subentra, con tutti i suoi complessi apparati sensoriali e nervosi, per correlare interiore ed esteriore; sorge e si sviluppa per accogliere i motivi, rappresentarli, e direzionare i movimenti: «Non poteva fare le due cose insieme: occupata prima a elaborare l'organismo, essa [la volontà] non aveva nessun compito esterno. Ma ora, dopo che quello è finito, subentra l'attività esterna, diretta dal cervello e dalle sue antenne, i sensi, come da uno strumento all'uopo predisposto, il cui servizio comincia solo quando si risveglia nell'autocoscienza come intelletto, che è la lanterna che rischiara i passi della volontà, il suo ἡγεμονικόν, e insieme il portatore del mondo oggettivo esterno, [...]»[414]. Solo quando l'opera organica è pressoché compiuta, la volontà diventa cosciente della sua creazione, mediante un suo prodotto, il sistema nervoso, che rischiara ogni parte del corpo, altrimenti ignara di se stessa, e che rende visibile al volere l'intero mondo corporeo.

Questa duplicità del conoscere, *inessenziale* rispetto al *prius* della vita, e pur tuttavia essenziale al suo dirsi, inessenziale rispetto al *substratum* di tutti i corpi della natura, ma essenziale e necessario per alcuni di essi, è una costante del pensiero schopenhaueriano, che corrobora la *secondarietà* della conoscenza, rispetto alla primarietà della volontà, culminando nella tesi del primato della volontà sull'intelletto, che affonda le sue radici nell'osservazione dell'organico e dell'inorganico in generale, e del vivente uomo nel particolare. Il microcosmo umano dà la misura della secondarietà del conoscere rispetto al volere, dell'intelletto rispetto al cuore, del cosciente rispetto al non cosciente; il macrocosmo dice lo stesso: quanto è primo in ordine di tempo e di necessità è

[413] Ivi, p. 289 (1483).
[414] Ivi, pp. 292-293 (1489).

«*bewußtlos*», «*grundloß*», è dunque privo di coscienza e di *ragione*; quanto è secondo, cronologicamente e rispetto all'essenza, è il formarsi della coscienza, che difatti non appartiene a tutti i fenomeni della natura - ma di questa tesi tra poco.

Ritorniamo all'oggettivazione della volontà come sistema nervoso, con un passo schopenhaueriano, che ben presenta l'interdipendenza tra la volontà creatrice della conoscenza e la conoscenza rischiaratrice della volontà, per cui senza il *Wille* non si dà *Erkenntniß*, ma senza la conoscenza la volontà resta inconoscibile, irrappresentabile.

> Ma in quanto *conosce*, il cervello non viene *esso stesso* conosciuto, bensì è *il conoscente*, il soggetto di ogni conoscenza. In quanto invece, nell'intuizione oggettiva, cioè nella coscienza *delle altre cose* e dunque secondariamente, *viene conosciuto*, esso appartiene, come organo del corpo, all'oggettivazione della volontà. L'intero processo rappresenta infatti la *conoscenza di sé della volontà* [*Selbsterkenntiniß des Willens*], parte da questa e ritorna ad essa, [...]. Ciò che *viene* quindi *conosciuto*, ciò che *diviene rappresentazione*, è la *volontà*; e questa rappresentazione è ciò che noi chiamiamo il *corpo*, che esiste come qualcosa che è esteso nello spazio e si muove nel tempo solo per mezzo delle funzioni del cervello, cioè solo in codesto. Ciò che invece *conosce*, ciò che ha quella *rappresentazione*, è il *cervello*, che però non conosce se stesso, ma diviene conscio di sé solo come intelletto, vale a dire come *conoscente*, dunque solo soggettivamente. Ciò che visto da dentro è la facoltà conoscitiva, è, visto da fuori, il cervello. Questo cervello è una parte di quello stesso corpo, appartenendo esso stesso all'oggettivazione della *volontà*, essedo cioè in esso oggettivato il suo *voler conoscere* [*Erkennenwollen*], il suo rivolgersi al mondo esterno. Pertanto il cervello, e quindi l'intelletto, è bensì immediatamente condizionato dal corpo, e quest'ultimo a sua volta dal cervello, però solo mediatamente, cioè come qualcosa di spaziale e corporeo, nel mondo dell'intuizione, ma non in se stesso, cioè come volontà. Il tutto dunque è infine la volontà, che diviene rappresentazione a se stessa ed è quell'unità che noi esprimiamo con la parola Io. Il cervello stesso è, in quanto *viene rappresentato* – cioè nella coscienza delle altre cose e quindi secondariamente – solo rappresentazione. Ma in sé e in quanto *rappresenta*, esso è la volontà, perché questa è il substrato reale di tutti i fenomeni: il suo voler conoscere si oggettiva come cervello e sue funzioni[415].

Ebbene, il sistema nervoso si configura quale condizione imprescindibile affinché la volontà possa scorgere se stessa e la propria opera, e nel contempo il sistema nervoso è opera della volontà. È così instaurata una circolarità ineliminabile. Sorge dunque un legame inscindibile tra la volontà e la conoscenza, quantunque profondamente diverse, un legame per alcuni tratti affine a quello che intercorre tra i due lati del mondo, la volontà e la rappresentazione. L'una differisce dall'altra, pur necessitando reciprocamente l'una dell'altra: la volontà come cosa in sé lascia trasparire qualcosa della sua natura attraverso la rappresentazione, di cui costituisce l'essenza, il contenuto ultimo, il suo significato;

[415] Ivi, p. 294 (1491).

similmente, attraverso il sistema nervoso, che la volontà ha prodotto e in cui si oggettiva, la volontà diventa visibile a se stessa.

Frequenti sono le figure retoriche adoperate da Schopenhauer, che paragonano il cervello a un elemento luminoso, riflettente o risuonante, il volere oscuro privo di coscienza. Il cervello, e con esso la sua funzione, il conoscere, è «lanterna», «specchio», «cassa di risonanza» che getta luce su o fa echeggiare ciò che è invisibile a se stesso ed è afono – perché privo di conoscenza e coscienza. È con il cervello che si dà anche l'elemento della coscienza, intimamente congiunto alla conoscenza, giacché la coscienza è concepita da Schopenhauer quale conoscenza delle altre cose e l'autocoscienza come la conoscenza di sé. Inoltre, quanto più una coscienza è sviluppata, tanto più apporta luce, sulla propria volontà e la volontà che si esprime nel mondo corporeo. Lo si è accennato, e lo si vedrà più dettagliatamente, la coscienza-conoscenza è il tratto distintivo dell'animalità, ma la coscienza dell'animale uomo è per Schopenhauer più rischiarante rispetto a quella di altri animali, poste inoltre le differenze tra uomo e uomo e animale e animale.

Il sistema nervoso dunque, e con esso la conoscenza, rischiara la volontà a se stessa gettando luce sulla sua opera, e nel contempo, nervi e gangli sono il prodotto della volontà, al pari di qualsiasi altra parte del corpo, ed esprimono una precisa volontà: la volontà di conoscere, in un senso ampio, dal semplice al complesso, per sopravvivere e vivere. La conoscenza, che fisiologicamente si configura quale funzione cerebrale, metafisicamente è funzione della volontà:

> Come fisiologicamente l'intelletto [*Intellekt*] risulta essere la funzione di un organo del corpo [*die Funktion eines Organs des Leibes*], così metafisicamente esso è da considerare come un'opera della volontà [*ein Werk des Willens*], di cui tutto il corpo è oggettivazione o visibilità. Quindi la volontà di *conoscere* [*der Wille zu erkennen*], intuita oggettivamente, è il cervello, come la volontà di *camminare*, intuita oggettivamente, è il piede, la volontà di *afferrare* la mano, la volontà di *digerire* lo stomaco, di *generare* i genitali ecc. Tutta questa oggettivazione esiste alla fine certo solo per il cervello, come sua intuizione: in essa la volontà si presenta come corpo organico[416].

[416] Ivi, p. 293 (1489-1491). In altri termini, quelli cassireriani, dal punto di vista fisiologico l'intelletto si configurerebbe come creatore, mentre dal punto di vista metafisico, come creato: «L'intelletto, che finora ci appariva come un dato assoluto, non ulteriormente risolubile, ci si presenta oramai come risultato di altro, e quindi come alcunché di relativo; l'intelletto, che dal punto di vista del mondo come rappresentazione, doveva esser considerato come creatore, è diventato, dal punto di vista del mondo come volontà, ciò che è stato creato». E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, p. 524, in G. Brianese, *La parola dell'enigma e il demone dell'uomo: la cognizione del dolore secondo Schopenhauer*, cit., p. XLII.

La distinzione schopenhaueriana tra il piano fisiologico e il piano metafisico costituisce una precisazione importante, da tener presente all'interno di un discorso complessivo sull'intelletto, e sul corpo in generale, giacché, se è vero che la conoscenza è una funzione corporea, è vero ancor prima che tale funzione è espressione di un principio metafisico, che si esprime nel fisico. Naturalmente, per analogia, tale discorso concerne tutte le funzioni corporee, che sono sì spiegabili fisiologicamente, ma che sono riconducibili in ultima istanza a un'interpretazione metafisica.

Inoltre, tale distinzione fornisce l'occasione per introdurre a nostra volta una precisazione: la trattazione del sistema nervoso in questo paragrafo deve essere pensata in relazione alla trattazione precedente, dell'intelletto quale funzione cerebrale (*infra*, paragrafo pressoché omonimo), e viceversa, quella con questa, nella misura in cui l'una e l'altra, isolatamente, costituiscono una descrizione unilaterale del sistema nervoso, che dunque necessita di un mutuo rimando e completarsi. Il sistema nervoso è prima di tutto oggettivazione della volontà, è espressione di un voler conoscere, in senso ampio, per vivere. Questo il piano metafisico. Il sistema nervoso è anche all'origine di ogni rappresentazione possibile, *in primis* della rappresentazione del proprio corpo, che si diparte dalla sensazione. Questo il piano fisiologico. In altri termini, l'intelletto, che si è visto essere *Gehirnfunktion,* è ancor prima oggettivazione della volontà, visibilità di una necessità di vivere che assume quella determinata conformazione organica.

Il sistema nervoso si forma dunque a partire dalla necessità di sopravvivere, per questo è «organo ausiliare» indispensabile, soccorso della volontà e per la volontà, «μηχανή» funzionale al vivente. Il sistema cerebrale si configura anzitutto come guida delle funzioni interne dell'organismo, e come ciò che conferisce una direzione all'irritabilità, orientando il movimento, a partire dal motivo, che accoglie e raffigura. In tal senso, regola i rapporti tra l'interno e l'esterno, ma non solo in questa accezione circoscritta: l'impossibilità di nutrirsi rispondendo a meri stimoli, e dunque la necessità di procacciarsi il cibo, porta con sé il sorgere di un organo in grado di fungere da aiuto rispetto a tale necessità. Se per altri viventi la nutrizione avviene rispondendo a stimoli, che dunque non comprendono il conoscitivo, il cerebrale *stricto sensu*, per il vivente uomo il nutrimento necessita dell'ausilio della conoscenza, per la ricerca e la scelta del cibo. È questo un elemento cruciale da cui si sviluppa il sistema nervoso nel suo rapporto conoscitivo con l'esterno, rapporto che ben presto diventa più complesso e ampio, non limitato alla mera

soddisfazione di bisogni organici, ma rivolto al coesistere in quell'esterno, alla comprensione di quell'esterno, in senso ampio.

> Il nutrimento deve quindi venir cercato, scelto, da quel punto in poi in cui l'animale si è strappato dall'uovo o dal corpo materno dove inconsapevolmente vegetava. Perciò diviene qui necessario il movimento su motivi e per esso la conoscenza, che interviene dunque come un rimedio, μηχανή, richiesto in questo grado di oggettivazione della volontà per la conservazione dell'individuo e la propagazione della specie. Essa si presenta, rappresentata dal cervello o da un ganglio piuttosto grande, esattamente come ogni altra tendenza o determinazione della volontà oggettivantesi è rappresentata da un organo, ossia si presenta per la rappresentazione come un organo[417].

Ecco un'ulteriore spiegazione-ipotesi genealogica che Schopenhauer tratteggia circa il formarsi del *Nervensystem*, spiegazione che non esaurisce punto le possibili cause del formarsi del sistema nervoso. Il relazionarsi all'esterno è infatti ben più complesso e variegato rispetto a una mera ricerca del nutrimento o a un direzionare un movimento. Quanto si configura in origine quale volontà di conoscere l'esterno, per fini strettamente biologici, diventa ben presto volontà di percepire l'esterno per comprenderlo, per interrogarlo, per ragioni eccedenti l'organico e la sua mera sopravvivenza. Il sistema nervoso si profila così come una lanterna che illumina il sensibile e che vorrebbe rischiarare anche il metasensibile. Il sistema nervoso sorge dunque a partire da bisogni che la sola volontà priva di conoscenza non può soddisfare. Si presenta così come un ausilio, un soccorso, uno strumento, per la volontà e per il vivente nel quale essa si oggettiva, e quanto più i bisogni del vivente sono complessi, tanto più sarà complesso questo organo ausiliare. L'intelletto animale in genere è difatti più semplice rispetto all'intelletto umano, giacché i bisogni dell'uno e dell'altro non sono gli stessi, e questa diversità si esprime sommamente nella funzione suprema del cervello, la ragione, che gli animali non umani non hanno, essendo dotati soltanto della principale funzione cerebrale, l'intelletto. Questo scarto si radica in bisogni conoscitivi non appartenenti all'intero regno zoomorfo e si traduce anche in termini organici, come minore e maggiore complessità dell'intero sistema cerebrale:

> [...] la *volontà* è in tutti gli esseri animali la parte primaria e sostanziale, mentre l'*intelletto* è qualcosa di secondario, di aggiunto [*ein Sekundäres, Hinzugekommenes*], anzi un mero strumento [*Werkzeug*] al servizio della prima, il quale, a seconda delle esigenze di questo servizio, è più o meno perfetto e complicato.

[417] W I, p. 179 (315-317).

Come, in conformità degli scopi della volontà di una specie animale, quest'ultima appare fornita di zoccoli, artigli, zampe, ali, corna o dentatura, così anche essa è fornita di un cervello più o meno sviluppato, la cui funzione è l'intelligenza richiesta per la sua conservazione. Quanto più cioè, nella scala ascendente degli animali, l'organizzazione si fa complicata, tanto più si moltiplicano anche i loro bisogni, e tanto più vari e specificatamente determinati si fanno gli oggetti che servono a soddisfarli, tanto più contorte e remote quindi le vie per giungere ad essi, che devono essere ora tutti conosciuti e trovati; nella stessa misura pertanto anche le rappresentazioni dell'animale dovranno farsi più varie, più esatte, più determinate e coerenti, come anche la sua attenzione divenire più tesa, persistente ed eccitabile, e dunque il suo intelletto essere più sviluppato e perfetto. Conformemente vediamo l'organo dell'intelletto, ossia il sistema cerebrale, insieme con gli strumenti di senso, andar di pari passo con l'aumento dei bisogni e il complicarsi dell'organismo, e la crescita della parte della coscienza che presiede al *rappresentare* (in opposizione al *volere*) manifestarsi fisicamente nel rapporto sempre crescente del cervello in genere col resto del sistema nervoso, e poi del cervello col cervelletto; [...][418].

È questo un passo che ricapitola diversi nuclei teorici importanti. Prima di tutto, riafferma la natura secondaria dell'intelletto rispetto alla volontà, in quanto suo strumento e prodotto, funzionale alla conservazione. In questa natura secondaria e derivata, traspare nel contempo l'elemento dell'ausilio, che il sistema cerebrale apporta, per soddisfare i molteplici bisogni del vivente, che la sola volontà non accompagnata dal conoscere non sarebbe in grado di soddisfare; e quanto più i bisogni sono complessi, tanto più l'intero sistema sarà a sua volta complesso. Un altro nucleo teorico che sembra trapelare concerne il ribadire la natura corporea delle funzioni intellettive: nell'affiancare il sistema cerebrale agli artigli, alle zampe e alle ali, prima di tutto perché anch'esso, al pari di quelle, è funzionale alla conservazione, è riaffermata la natura fisiologica della conoscenza, tale per cui, se la funzione delle ali è il librarsi, la funzione principale del cervello è l'intelletto, dunque la conoscenza intuitiva, ma anche la conoscenza astratta, la ragione, funzione propria non di ogni cervello animale, ma soltanto di quello umano.

[418] W II, pp. 228-229 (1389-1391).

3.7.6 *Cuore e testa*

Il sistema nervoso si configura come organo ausiliario, secondario e successivo, rispetto a un'altra parte del corpo, il cuore, che costituisce il primario, *in ordine rerum* e di necessità. Le rispettive prerogative, le differenze, ma anche le interdipendenze tra l'uno e l'altro, trovano una loro simbolizzazione nella coppia «cuore»-«testa», altrimenti definibile nei termini di volontà e rappresentazione, volontà e intelletto, volontà e conoscenza, assenza di coscienza e coscienza.

Cuore e testa sono inoltre espressione di quella polarità entro cui, se da un lato si realizza l'unità dell'uomo, dall'altro si configura un *primato*, della volontà sull'intelletto, che costituisce un dogma fondamentale della filosofia di Schopenhauer, che egli argomenta in particolare nei suoi manoscritti pubblicati postumi, confluiti in parte del capitolo diciannovesimo dei *Supplementi*, *Del primato della volontà nell'autocoscienza*.

Numerosi sono gli argomenti che corroborano tale tesi, e tuttavia riconducibili a una differenza cruciale insita nella natura della volontà e dell'intelletto: la volontà quale cosa in sé, priva di coscienza e dunque di intelletto, quantunque portatrice della coscienza e della conoscenza, è il sostrato di tutti i fenomeni della natura, è a loro dunque *essenziale*; l'intelletto, e con esso la conoscenza e la coscienza, appartiene soltanto ad alcuni fenomeni, come loro accidente e non quale loro sostanza, in tal senso è *inessenziale*.

«La volontà, come cosa in sé, costituisce l'essenza intima, vera e indistruttibile dell'uomo; in se stessa però essa è priva di coscienza [*bewußtlos*]. Giacché la coscienza è condizionata dall'intelletto, e questo è un mero accidente della nostra essenza; è infatti una funzione del cervello il quale, insieme con i nervi ad esso afferenti e al midollo spinale, è un mero frutto, un prodotto, [...]»[419].

Volontà e intelletto, cuore e testa, seppur nella loro veste antropomorfa, rappresentano iconicamente la differenza tra l'essenziale e l'inessenziale, il primario e il secondario, il metafisico e il fisico, e il primato dell'uno sull'altro, non soltanto in relazione al *Leib* umano, ma anche rispetto all'intera *Körperwelt*. Inoltre, tale esser *primo* ha un valore sia *stricto sensu*, in un'accezione più organica, sia *lato sensu*, in un'accezione metaforica – e di entrambe si proverà a delineare qualche tratto.

[419] Ivi, p. 224 (1383).

Il cuore è il *prius* rispetto al sistema nervoso, che è il *posterius*, anzitutto per quanto concerne lo sviluppo organico: la volontà si oggettiva in origine come plasma, da cui sorge il sistema cardiovascolare e solo in un momento successivo si forma il sistema nervoso. Il cuore, e con esso il sangue, è quanto di essenziale costituisce l'organismo, è ciò a partire da cui possono nascere tutti gli altri organi, e lo stesso organo ausiliare che dirige le funzioni interne e le relazioni con l'esterno. Ma la priorità del *cor* non è di certo legata soltanto al formarsi aurorale del vivente. Come pure, la continuità e instancabilità del cuore da un lato, la discontinuità e faticabilità della testa dall'altro, sono prerogative che sopravanzano l'elemento meramente corporeo, evocando l'instancabilità e l'affaticamento di quanto simboleggiano: rinviano alla natura inesausta della volontà e alla natura intermittente dell'intelletto, all'infaticabilità dell'una e allo stremarsi dell'altro, all'imperituro e al caduco, al metafisico e al fisico.

L'intelletto, in quanto funzione fisiologica del cervello, al pari delle altre funzioni corporee, necessita di riposarsi, di alternare attività e inattività, e ciò è necessario che avvenga, affinché la capacità intellettiva stessa non ne sia danneggiata. Vi è in generale un «rapporto diretto» tra il bisogno di sonno e l'attività cerebrale: quanto più questa è intensa, tanto più si accresce la necessità di dormire, difatti, gli animali dalla vita cerebrale debole dormono poco, gli animali umani e non umani dall'attività cerebrale più intensa, dalla coscienza più lucida, dormono più a lungo. Perciò, scrive Schopenhauer, «ogni lavoro intellettuale prolungato richiede soste e riposo: altrimenti ne consegue ottusità e incapacità; [...]. Ma se questo riposo viene persistentemente rifiutato all'intelletto, se la sua tensione si fa eccessiva e continua, la conseguenza è un ottundimento perpetuo, che nella vecchiaia può trapassare in completa incapacità, in rimbambimento, stupidità e follia»[420].

La volontà invece non corrisponde a funzione corporea alcuna, è anzi quanto soggiace a ogni funzione possibile, in cui si manifesta come volontà di respirare, digerire, pensare, camminare, generare, sopravvivere, vivere. Nella misura in cui è *condizione* di ogni

[420] «Il fatto che questi mali si riscontrino negli ultimi anni della vita», continua e precisa Schopenhauer, è da attribuire non alla vecchiaia in sé e per sé, bensì agli strapazzi cui l'intelletto o cervello sia stato, in modo tirannico e prolungato, sottoposto. È da spiegare con ciò che Swift sia diventato pazzo, Kant rimbambito, Walter Scott e anche Wordsworth, Southey e molti *minorum gentium*, ottusi e inetti. Goethe è rimasto sino alla fine lucido, spiritualmente forte e attivo; perché egli, che è stato sempre anche uomo di mondo e uomo di corte, non ha esercitato mai le sue occupazioni intellettuali con autocostrizione. Lo stesso vale di Wieland e del novantunenne Knebel, come anche di Voltaire». Ivi, p. 239 (1405).

funzione, la volontà è attività perenne, che non conosce riposo o stanchezza. «La sua attività è la sua essenza [*seine Thätigkeit ist seine Essenz*]»[421]. Precisamente, «[...] essa non è, come l'intelletto, una funzione del corpo, bensì *il corpo è una sua funzione*; quindi è, rispetto ad esso, precedente *ordine rerum*, come suo substrato metafisico, come l''in sé' del suo manifestarsi. Essa comunica la sua instancabilità, per tutta la durata della vita, al *cuore*, questo *primum mobile* dell'organismo, che ne è perciò divenuto il simbolo e sinonimo. Essa anche non svanisce in vecchiaia, ma continua a volere quello che ha sempre voluto, [...]»[422].

Non svanisce, o meglio, non si affievolisce nemmeno quando il corpo si addormenta. Se durante il sonno l'intelletto si affranca, in qualche misura, dal suo ruolo di coordinamento tra l'esterno e l'interno, recuperando energie, la volontà è invece sempre vigile, «assolutamente instancabile», «mai pigra». L'uno si addormenta, si risveglia e si rigenera, l'altra non chiude mai i suoi occhi. L'uno è talvolta dormiente, l'altra è sempre desta. Attraverso il sonno l'intelletto si ristora, *si* nutre, la volontà invece nutre: opera come forza vitale protesa alla conservazione dell'organismo, e all'occorrenza alla sua guarigione, configurandosi come «*vis naturae medicatrix*». Durante il sonno la volontà esprime la sua natura essenziale, ossia la conservazione; al contrario, durante il sonno l'intelletto non esprime la sua natura, ma la ritempra soltanto[423].

L'indispensabilità del sonno da un lato e la non necessità dall'altro, il riposare dell'uno e il non riposare dell'altra, sono particolarmente indicative della natura fisica dell'intelletto e della natura metafisica della volontà, del secondario e del primario, del caduco e dell'imperituro, del corporeo e del metacorporeo:

> Nel sonno profondo cessa completamente ogni conoscere e ogni immaginare. Solo il nucleo del nostro essere, la parte metafisica di esso, che le funzioni organiche presuppongono necessariamente come loro *primum mobile*, non può interrompersi mai, se la vita non deve cessare, e neanche ha bisogno, come cosa metafisica, quindi incorporea, di alcun riposo. [...] Giacché sonno e risveglio mostrano nel modo più chiaro alla mente spregiudicata che il conoscere è una funzione secondaria e condizionata dall'organismo, né più né meno di qualsiasi altra. Instancabile è solo il cuore, perché il suo battito e il circolo sanguigno non sono immediatamente condizionati dai nervi, ma sono appunto la manifestazione originaria della volontà. Anche tutte le altre funzioni fisiologiche, governate solo dai nervi gangliari, che hanno col cervello solamente un'associazione mediatissima e remota, vengono proseguite nel sonno, sebbene le secrezioni avvengano più lentamente; anche il battito del cuore, per la sua dipendenza dalla respirazione,

[421] Ivi, p. 240 (1407).
[422] *Ibidem*.
[423] *Cfr. ibidem*, e pp. 271 ss. (1455 ss.).

che è condizionata dal sistema cerebrale (*medulla oblongata*), si fa con questa un po' più lento. Lo stomaco è forse nel sonno attivo al massimo, il che è da attribuire allo speciale *consensus*, causante reciproci disturbi, che esso ha col cervello ora in libertà. Solo il cervello, e con esso il conoscere, si ferma del tutto nel sonno profondo. Giacché esso è solo il ministero degli esteri, come il sistema gangliare è il ministero dell'interno. Il cervello, con la sua funzione conoscitiva, non è nient'altro che una vedetta appostata dalla volontà per i suoi fini esterni, la quale in alto, sull'osservatorio della testa, scruta intorno attraverso le finestre dei sensi, [...]. Questa *vedetta* è allora, come chiunque si trovi in servizio attivo, in uno stato di tensione e di sforzo, per cui vede volentieri il momento in cui, dopo montata la guardia, viene fatta rientrare, allo stesso modo che ogni sentinella rientra volentieri dal posto di guardia. Questo rientrare è l'addormentarsi, che è perciò tanto dolce e piacevole, e a cui noi siamo tanto propensi, invece l'esser svegliati di soprassalto è sgradito, perché richiama improvvisamente la *vedetta* al suo posto; [...][424].

La conoscenza, in quanto funzione organica, «né più né meno di qualsiasi altra», necessita al pari delle altre funzioni, di alternare attività e inattività, e nel contempo, tale necessità ribadisce la sua natura fisiologica. Paragonato a una vedetta, al ministero degli esteri, giacché intesse rapporti con l'esterno, il cervello, «con la sua funzione conoscitiva», deve pur alternare ai momenti di guardia a momenti di inattività, e prova sollievo nei momenti di pausa, costituiti dal sonno, e dal solo coordinare interno. Diversamente dal cervello e dal conoscere, il cuore e il volere non conoscono nessun ritrarsi da vedetta, nessun assopirsi, nessun sospendersi. Sono attività perenne, «se la vita non deve cessare».

Questa necessità di ristorarsi è emblematica non soltanto della natura fisiologica del conoscere, a differenza del volere, che è alla base di ogni fisiologia possibile, ma è indicativa anche della sua natura secondaria – quanto è primario non può *riposarsi*, *interrompersi*, senza con ciò interrompere tutto ciò che sorregge. Questa secondarietà è descritta da Schopenhauer anche nei termini di «lusso della natura», espressione che racchiude insieme il non primario ma anche il *prezioso*:

In genere dunque il fenomeno del sonno conferma molto egregiamente che coscienza, percezione, conoscenza e pensiero non sono in noi niente di originario, ma uno stato condizionato, secondario. Sono un lusso della natura, il suo lusso più grande, che essa quindi, quanto più quello viene spinto in alto, tanto meno è in grado di continuare senza interruzione. Sono il prodotto, l'efflorescenza del sistema nervoso cerebrale, che viene nutrito, come un parassita, dal restante organismo. [...] Il contrario mostra la *volontà*, la cui manifestazione più immediata è l'intera vita organica e in primo luogo il cuore instancabile[425].

[424] Ivi, pp. 272-273 (1455-1457).
[425] Ivi, p. 276 (1461).

Il cuore è «*Symbol und Synonym*» della volontà non soltanto da un punto di vista organico, che rinvia a ciò che in esso si oggettiva, ma è tale anche nel suo significato metaforico, concernente la sfera dell'*animus*, e dunque del sentire, del carattere, della morale. Analogamente, la testa è simbolo e sinonimo dell'intelletto in un'accezione semantica ampia, che comprende il pensiero, l'educazione, la formazione. Cuore, si vedrà, è anche simbolo del privo di coscienza, testa invece del cosciente.

La natura primaria ed essenziale del *Wille*, del cuore, rispetto a quella secondaria dell'intelletto, della testa, è dunque da intendersi in un senso ampio, organico e metaorganico.

> I termini generalmente adoperati e per lo più di facilissima comprensione di *cuore* e *testa* sono scaturiti da un giusto sentimento della fondamentale differenza che è qui in questione; perciò anche sono calzanti e caratteristici e si ritrovano in tutte le lingue. [...] Con pieno diritto il *cuore*, questo *primum mobile* della vita animale, è stato scelto a simbolo, anzi a sinonimo della *volontà* in quanto nucleo originario del nostro fenomeno, e designa questa in contrapposizione all'*intelletto*, che è addirittura identico alla *testa*. Tutto ciò che, nel senso più ampio, è cosa della volontà, come desiderio, passione, gioia, dolore, bontà, cattiveria, e così anche ciò che suole intendersi per 'animo' e che Omero esprime con φίλον ητορ, viene attribuito al *cuore*. [...] Per contro la *testa* indica tutto ciò che è cosa della *conoscenza*[426].

In quanto *animo*, cuore è anche carattere e sentimento, e testa è anche educazione e conoscenza, e che l'uno sia primario, l'altra secondaria, anche in queste accezioni, è avvalorato secondo Schopenhauer da molteplici considerazioni e constatazioni.

Un confronto tra il cuore inteso come carattere, e la testa come capacità cognitive, soprattutto attraverso i rispettivi pregi e difetti, rivela la primarietà dell'uno sull'altra: il preferire tendenzialmente le virtù del cuore a quelle della testa, che si riflette anche nel prediligere l'amicizia e la compagnia di colui che ha un *buon cuore*, anziché una *testa fina*, lo scusare più facilmente le mancanze e gli errori dell'intelletto e non quelli della volontà, il sorvolare sugli sbagli e le imperfezioni della testa, perché bilanciate dalle qualità del cuore, il raccontare le facezie e gli errori dell'intelletto e di contro il riservarsi

[426] W II, pp. 267-268 (1449). Questa dicotomia, fa notare Schopenhauer, si riflette anche nelle differenti espressioni idiomatiche, che ben indicano quanto pertiene al cuore, e dunque all'«animo [*Gemüth*]», e quanto alla testa, dunque al conoscitivo: «Perciò si dice: ha un cuore cattivo; questa cosa gli sta a cuore; gli viene dal cuore; è stato per lui un colpo al cuore; gli spezza il cuore; gli sanguina il cuore; il cuore balza di gioia; chi può scrutare il cuore dell'uomo?; è cosa che strappa il cuore, che opprime il cuore, che spezza il cuore, che tocca il cuore; è buono dal profondo del cuore, di cuore duro, senza cuore, coraggioso, di cuore vile ecc. [...] Per contro la *testa* indica tutto ciò che è cosa della *conoscenza*. Di qui: un uomo di testa, una testa avveduta, una testa fina, una testa cattiva, perdere la testa, andare a testa alta ecc.». *Cfr*., ivi, p. 268 (1449-1451).

dal riferire aneddoti in cui possa trasparire qualcosa di sconveniente sul piano caratteriale, sono per Schopenhauer indicativi del riconoscimento di ciò che è primario ed essenziale e di quanto è secondario.

> Se ora di un uomo si dice: 'ha buon cuore, anche se ha una mente cattiva', e di un altro invece: 'ha una mente ottima, però è d'animo cattivo', tutti avvertono che nel primo caso la lode supera di gran lunga il biasimo, e nell'altro viceversa. Corrispondentemente, quando qualcuno ha commesso una cattiva azione, vediamo che i suoi amici e lui stesso si affannano a ribaltare la colpa dalla volontà all'intelletto e a spacciare i difetti del cuore per difetti della mente: chiameranno i brutti tiri aberrazioni, diranno che si è trattato di mera sconsideratezza, avventatezza, leggerezza, stoltezza; [...] E così anche noi stessi, quando abbiamo causato un incidente o danno, accuseremo molto volentieri, davanti agli altri e a noi stessi, la nostra *stultitia*, pur di sfuggire al rimprovero di *malitia*. [...] Tutto questo testimonia a sufficienza che solo la volontà è il reale e l'essenziale, il nocciolo dell'uomo, mentre l'intelletto ne è meramente lo strumento, che può sempre essere difettoso, senza che quella vi sia implicata. [...] Se uno è *stupido*, lo si scusa in quanto egli non può farci nulla; ma se si volesse allo stesso modo scusare colui che è *cattivo*, si verrebbe derisi[427].

La bontà di cuore è per Schopenhauer non solo la qualità per eccellenza, ma è anche la qualità in grado di controbilanciare mirabilmente la mancanza di qualità intellettive, giacché il cuore costituisce il fulcro dell'uomo, *stricto sensu* e *lato sensu*. Il cuore, la volontà, è inoltre elemento congiungente, è lo stesso nel diverso, è il medesimo sostrato nei corpi più diversi della natura; la testa, l'intelletto, è invece elemento separante, è il diverso nello stesso, è quanto determina il grado di coscienza tra i viventi e dunque quanto più li disgiunge.

E ancora, che le alte doti spirituali siano spesso considerate quali «doni [*Gaben*]», non derivanti dall'uomo stesso, diversamente dai pregi morali, dipendenti e scaturenti dalla natura dell'uomo, e che le religioni promettano una ricompensa dopo la vita «per i pregi della volontà ovvero del cuore», ma non della testa, è un'ulteriore riprova che la volontà

[427] Ivi, pp. 258-259 (1435). Anche più avanti Schopenhauer riprende ed estende questo argomento. Brillanti qualità di spirito si guadagnano ammirazione, ma non affetto: quest'ultimo rimane riservato a quelle morali, alle qualità del carattere. Ognuno preferirà certo scegliere per amico chi è onesto, di animo buono, anzi addirittura compiacente, arrendevole e conciliante, piuttosto che chi è soltanto intelligente. [...] Solo chi ha egli medesimo molto spirito, desidererà la compagnia di persone di spirito: la sua amicizia però si regolerà sulle qualità morali, giacché è su di esse che si basa la sua vera stima di un uomo, nella quale un unico buon tratto di carattere copre e cancella grandi manchevolezze dell'intelletto. La riconosciuta bontà di un carattere ci rende pazienti e indulgenti verso le debolezze dell'intelletto, come verso l'ottusità e il rimbambimento della vecchiaia. Un carattere decisamente nobile sussiste, anche in totale assenza di pregi intellettuali e di cultura, come a un carattere a cui non manca nulla; invece anche lo spirito più grande, se affetto da forti deficienze morali, apparirà pur sempre biasimevole». Ivi, p. 261 (1439).

sia la vera essenza e la «parte eterna», mentre l'intelletto un «corredo [*Ausstattung*]», e la parte caduca.

Quale ulteriore riprova del primordiale e del successivo, Schopenhauer annovera il mutare delle capacità mentali, delle loro qualità e delle loro imperfezioni, da un lato, e l'immutabilità del carattere, dei suoi pregi e difetti, dall'altro. Tale distinzione trova una corrispondenza più antica e lontana, nell'immutabilità della volontà e nella mutevolezza dell'intelletto. Soltanto il *fisico* può cambiare, il *metafisico* no, è il perennemente uguale. L'invariabilità del *Wille* si riflette anche nel non necessitare di esercizio, educazione, formazione - questi fattori possono smussarla e indirizzarla, ma né cambiarla né costituirla nella sua intima essenza, – giacché la volontà è *ab origine* già compiuta – l'intelletto invece abbisogna di esercizio, istruzione, esperienza, per poter esprimere le sue facoltà e per poterle modificare. In una parola, l'intelletto necessita del *tempo* per poter dispiegare tutte le sue funzioni, ma questo stesso tempo è insieme la sua condanna, giacché nel suo trascorrere l'intelletto si sviluppa, si rafforza e alfine illanguidisce[428]. La volontà è al di là del tempo, è il sempiterno, che sin dal suo fioco apparire è *in nuce* già compiuta. L'intelletto è istruibile, la volontà non conosce istruzione alcuna; l'uno si perfeziona e si logora con l'esercizio, l'altra è già esercitata sin dal suo apparire; l'uno si migliora attraverso l'esperienza, l'altra è condizione di ogni esperienza possibile.

La *volontà* invece non viene toccata da tutto questo divenire, mutare e trasformarsi, ma rimane, dal principio alla fine, immutabilmente la stessa. Il volere non ha bisogno, come il conoscere, di essere appreso, ma appena si muove è perfetto. Il neonato si agita con foga, urla e strepita: vuole nel modo più violento, benché non sappia ancora quel che vuole. Giacché il medium dei motivi, l'intelletto, non è ancora per niente sviluppato; la volontà è all'oscuro circa il mondo esterno, dove si trovano i suoi oggetti, e ora infuria come un prigioniero contro i muri e le sbarre del suo carcere. Ma a poco a poco si fa luce: e subito si palesano i tratti fondamentali del volere umano in genere e insieme la modificazione individuale di essi qui data. Il carattere che già si fa avanti appare invero dapprima con tratti deboli e oscillanti, a causa delle prestazioni manchevoli dell'intelletto che deve porgerli i motivi; ma per l'osservatore attento annuncia presto la sua presenza completa, e in breve essa diventa inconfondibile. Compaiono i tratti di carattere che permarranno per tutta la vita: vi si esprimono le tendenze principali della volontà, gli affetti facilmente eccitabili, la passione predominante. Quindi gli episodi scolastici stanno a quelli della vita futura per lo più come il prologo muto, che precede il dramma da rappresentarsi a corte nell'*Amleto* annunciandone pantomimicamente il contenuto, sta al dramma stesso[429].

[428] Per un'analisi dettagliata di tale processo, *cfr*. ivi, pp. 263-265 (1443-1445).
[429] Ivi, p. 265 (1445).

L'intelletto, con le sue facoltà e qualità, muta sin dal suo costituirsi, lento e graduale, che necessita di educazione, esperienza, istruzione, e continua a cambiare anche una volta sviluppato, attraverso istruzioni ulteriori, conoscenze ed esperienze successive. La volontà è invece immutabile, sempre la stessa nella sua essenza, nell'individuo e tra i corpi tutti. Il neonato vuole *come* l'adulto, certo, con una coscienza del tutto differente, spinto da motivi diversi, ma con lo stesso impeto. L'intelletto dell'età scolastica non è paragonabile a quello dell'età adulta, giacché l'istruzione lo forma e lo educa; la volontà invece, nei suoi tratti essenziali, resta la medesima, il carattere resta lo stesso, dagli anni scolastici agli anni della vecchiaia, a tal punto che l'*epilogo* riafferma il «prologo muto». E forse, questo l'unico mutamento possibile ravvisato da Schopenhauer, se nella vecchiaia l'intelletto è indebolito, e dunque in tal senso è mutato, la volontà è invece rafforzata, non solo nella misura in cui i tratti caratteriali sono acuiti, ma soprattutto nell'attaccamento alla vita.

Cuore è dunque volontà, e con ciò è carattere; cuore è sentimento, testa è conoscenza: che il sentire possa influenzare il conoscere, offuscandolo, ma anche potenziandolo, è riprova del dogma fondamentale della filosofia schopenhaueriana, del primato della volontà sull'intelletto. Il cuore, la volontà intesa come sentire, quale «affetto, eccitazione, passione, moto, [*Affekt, Erregung, Leidenschaft, Bewegung*]», esercita un «influsso perturbatore [*störende Einfluß*]» sulla testa, sull'intera sfera conoscitiva, dall'intuizione all'astrazione.

Tale influsso può alterare la conoscenza, sia negativamente, offuscandola, falsandola, rendendola impura, sia positivamente, chiarendola, acuendola, potenziandola, configurandosi così come paradigmatico della forza della volontà e della *preminenza* del cuore sulla testa: «L'influsso perturbatore della volontà sull'intelletto, [...], e per contro la delicatezza e debolezza di codesto, per cui esso diviene incapace di operare rettamente non appena la volontà si metta in movimento in qualche modo, ci forniscono dunque una nuova prova del fatto che la volontà è la radice della nostra essenza e agisce con forza originaria, mentre l'intelletto, come qualcosa di aggiunto e molteplicemente condizionato, può agire solo in maniera secondaria e condizionata»[430].

L'intelletto nondimeno può imporsi a sua volta, seppur raramente, attraverso la sua forza egemone, attraverso la cosiddetta «presenza di spirito», ma è «l'apprensione geniale

[430] Ivi, p. 246 (1415).

del mondo [*die geniale Auffassung der Welt*]» l'espressione della conoscenza massimamente pura, oggettiva, e dunque l'espressione del trionfo del conoscitivo sul volitivo, in cui la volontà è messa a tacere dall'altro polo dell'uomo e del mondo, dall'intelletto, dalla rappresentazione.

Circa l'influenza negativa del sentire sul conoscere, Schopenhauer riporta alcuni esempi emblematici di emozioni che snaturano la conoscenza, tra cui lo spavento, che può annullare l'uso della ragione, la gioia, che può rendere irriflessivi, la collera, che azzera ogni comprensione, la paura, che ottunde la mente e la vista[431]. Anche altri stati d'animo, quali la speranza e la preoccupazione, alterano la conoscenza, entrambi nel segno dell'ingrandimento e della vicinanza: prossimo appare alla volontà l'oggetto atteso o temuto, distante invece all'intelletto, che non ravvisa motivo alcuno per cui preoccuparsi o in cui sperare, ma che è molto spesso costretto, dalla volontà, a rappresentarle tutt'altri motivi, quelli che la «sovrana» richiede al suo «consiglio dei ministri»[432]. Entrambe, la speranza e la preoccupazione, seppur differentemente, mostrano all'intelletto una condizione falsata; similmente, anche l'amore e l'odio «falsano [*verfälschen*]» il giudizio dell'intelletto, ad esempio individuando solo pregi e virtù nelle persone amate e difetti e vizi nelle persone odiate. Anche l'amore di sé, in un'accezione molto ampia, può modificare la conoscenza, piegandola al proprio vantaggio, in una maniera funzionale alle proprie speranze, ai propri desideri, ai propri timori: «quel che ripugna al cuore, la mente non lo fa entrare. Ci teniamo più di un errore per tutta la vita, guardandoci dall'esaminarne mai il fondamento, semplicemente per una paura, a noi stessi ignota, di poter fare la scoperta che abbiamo così a lungo e così spesso creduto e sostenuto il falso»[433].

---

[431] *Cfr*. ivi, pp. 241-242 (1409).

[432] Calzanti a riguardo sono le immagini adoperate da Schopenhauer: «La sua essenza [della speranza] sta in ciò, che la volontà costringe il suo servo, l'intelletto, quando esso non è in grado di procurare quel che si desidera, a dipingerglielo almeno davanti agli occhi, ad assumersi in genere la parte del consolatore, ad acquietare il suo padrone con delle favole, come la balia il bambino, e ad aggiustare queste ultime in modo che acquistino verosimiglianza; per questo poi l'intelletto deve far violenza alla propria natura, che è rivolta alla verità, costringendosi a ritenere vere, contro le proprie leggi, cose che non sono né vere né probabili, e spesso sono appena possibili, solo per calmare, acquietare e far addormentare per qualche tempo la volontà inquieta e indomabile. Qui si vede chiaramente chi sia il padrone e chi il servo». Ivi, p. 243 (1411). Invece, in una condizione di preoccupazione, «quando l'intelletto comincia ad analizzare le cose, viene respinto come incompetente, anzi come sofista ingannatore, perché si deve credere al cuore, il cui sgomento viene ora appunto fatto valere addirittura come argomento a sostegno della realtà e della grandezza del pericolo. Così poi all'intelletto non è dato affatto di cercare i contromotivi a favore che, lasciato a se stesso, troverebbe subito; viene invece costretto a presentare loro subito l'esito più infelice, anche se esso stesso quasi non può pensarlo come possibile». *Ibidem*, (1413).

[433] Ivi, p. 244 (1413).

Oltre alle influenze negative del sentire sul conoscere, si anticipava poc'anzi, possono esserci anche influssi positivi, in cui le emozioni, le passioni, i sentimenti, fungono da «spinta e sprone [*Antrieb und Sporn*]», favorendo e intensificando la facoltà conoscitiva. E anche questa influenza, al pari di quella negativa, conferma il «rapporto strumentale» tra l'intelletto e la volontà, la testa e il cuore. L'uno è il «martello», l'altra è il «fabbro», l'una orienta e dirige, l'altro esegue. Con alcuni esempi schopenhaueriani:

> Un motivo che operi con forza, come un desiderio nostalgico, una necessità pressante, potenzia talvolta l'intelletto fino a un grado di cui prima non lo avevamo mai ritenuto capace. Circostanze difficili, che ci impongono la necessità di fare certe cose, sviluppano in noi talenti del tutto nuovi, i cui germi ci erano rimasti celati e per cui credevamo di non avere nessuna attitudine. L'intelligenza dell'uomo più ottuso si fa acuta, quando si tratti di oggetti molto importanti del suo volere: egli nota, osserva e distingue ora con grande finezza anche le minime circostanze che hanno relazione con i suoi desideri e i suoi timori. [...] Perfino l'intelligenza degli animali viene notevolmente accresciuta dalla necessità, sicché essi fanno in casi difficili cose che ci fanno stupire: [...][434].

Anche la memoria è potenziata dall'«impeto [*Drang*]» della volontà, e decisamente meno da uno sforzo o da un esercizio dell'intelletto, che può sì favorire e aiutare, ma in un modo non comparabile a quella spinta costitutiva del vivente e della memoria stessa, la volontà, soprattutto nel suo significato di *affezione*, *animus*, moto: «L'innamorato non dimentica nessuna occasione a lui favorevole, l'ambizioso nessuna circostanza che si adatti ai suoi piani, l'avaro mai la perdita sofferta, il superbo mai l'onta subita, il vanesio ritiene ogni parola di lode e anche la più piccola distinzione a cui è fatto segno. Anche ciò si estende agli animali: [...]»[435].

Non nel tedesco *erinnern*, o *gedenken*, ma nell'italiano *ricordare*, il riferimento intrasillabico al *cor* rivela un etimo e una genesi: l'originarsi della memoria dal volitivo (solo poi anche cognitivo), fulcro del rammemorare, che lega e unisce i ricordi, li inabissa e li fa riaffiorare.

Un'eccitazione della volontà accresce la memoria, e che alla base della memoria vi sia in primo luogo la volontà, il cuore, è attestato da molteplici considerazioni, desumibili a partire dall'osservazione di sé, dalla *Selbstbeobachtung*, cruciale per tanti aspetti della filosofia schopenhaueriana, per il costituirsi stesso di una filosofia, e decisiva anche per comprendere l'intima natura della memoria. Tra le diverse osservazioni di sé,

[434] Ivi, p. 248 (1419).
[435] Ivi, p. 249 (1421).

Schopenhauer nota che se si è disturbati durante una riflessione, si riescono a recuperare le fila della meditazione in corso, a partire dal «riferimento della cosa alla mia volontà», ossia dall'«eco» volitiva che continua a risuonare, come qualcosa di piacevole, spiacevole, nelle sue policrome sfumature, nonostante l'interruzione. Proprio questo sentire che permane, pur avendo momentaneamente perso l'oggetto della riflessione, è indicativo della radice della memoria. Similmente, il non ricordare la circostanza esatta in cui abbiamo conosciuto una persona, il dove e il quando, ma il ricordare l'impressione che ha provocato in noi, alla nostra volontà, come gradevole o spiacevole, e anche qui in una multiformità di toni, è rivelatore del fulcro volitivo e non intellettivo della memoria. Il rivedere una determinata persona, scrive Schopenhauer, «richiama ancora piuttosto esattamente il sentimento [*Empfindung*] che una volta la sua faccenda suscitò in noi, cioè se era piacevole o spiacevole, e anche in che grado e in che modo lo era; dunque la memoria ha serbato solo la *risonanza* della volontà e non invece ciò che la provocò. Si potrebbe chiamare ciò che sta a fondamento di questo processo la memoria del cuore [*das Gedächtniß des Herzens*]: essa è molto più intima di quella della testa»[436].

Ma anche più in generale, una memoria della testa non può esistere, non sussiste, se non si incardina su un fondamento volitivo:

> [...] a riflettere a fondo sulla cosa, si giunge al risultato che la memora ha bisogno in genere come base di una volontà come punto di collegamento, o piuttosto come filo lungo il quale ordinare i ricordi e col quale tenerli saldamente uniti; o che la memoria è per così dire il fondo a cui aderiscono i singoli ricordi e senza il quale essi non potrebbero fissarsi; e che quindi non si può già pensare una memoria in una intelligenza pura, cioè in un essere soltanto conoscente e affatto privo di volontà. Pertanto il suddetto rafforzamento della memoria sotto lo sprone della passione dominante è solo il grado superiore di ciò che ha luogo in ogni ritenere e ricordare, base e condizione essendone sempre la volontà. Dunque anche da tutto ciò si può vedere quanto la volontà ci sia più intima dell'intelletto[437].

Anche la memoria costituisce dunque uno dei tanti aspetti che corroborano la primarietà del cuore rispetto alla secondarietà della testa. Non solo quanto rientra nella sfera del cuore svolge un influsso perturbatore, positivo e negativo, sulla sfera della testa (e, talvolta, in parte, viceversa), ma anche attività e facoltà spesso ritenute proprie dell'intelletto, come appunto la memoria, sono considerate da Schopenhauer appartenenti a un polo altro dell'umano, quello volitivo.

---

[436] Ivi, p. 250 (1421).
[437] *Ibidem*, (1421-1423).

Il cuore rivela la sua natura primaria ed essenziale anche rispetto all'agire.

L'intelletto, *scilicet* la testa, mostra alla volontà rappresentazioni, le dispiega motivi, pondera, riflette, valuta, suggerisce la sua risoluzione, decide nelle intenzioni, ma non sempre *de facto*: alla volontà, *scilicet* al cuore, spetta per Schopenhauer l'orientamento dei motivi e la risoluzione ultima, che talvolta l'intelletto ignora, non immagina, o solo sospetta presagamente. L'intelletto è sì l'«intermediario dei motivi», la «musica» su cui la volontà «balla», muovendola in base al motivo che le presenta, turbandola, spaventandola, entusiasmandola, ma la volontà può pur sempre far tacere l'orchestra delle rappresentazioni che la agitano, vietando all'intelletto di mostrarle determinati motivi, per lei dannosi, e (anche) in questa imposizione emerge il *primato* della volontà sull'intelletto, che affiora ancor più nella risoluzione[438].

Nella maggior parte dei casi, secondo Schopenhauer una decisione è opera della volontà, del cuore, e non della testa. Inoltre, come si accennava, molte volte l'intelletto ignora i motivi effettivi che hanno condotto a una scelta: talora tali motivi sono nascosti intenzionalmente dalla volontà all'intelletto, talaltra non sono rischiarati dalla lanterna dell'intelletto, nondimeno, sono motivi dirimenti, che determinano l'agire in un verso o in un altro. «Spesso», scrive Schopenhauer, «non sappiamo quello che desideriamo o quello che temiamo», e tale *nicht wissen* si riferisce al non sapere proprio del cosciente, della testa, e non a quello del privo di coscienza, del cuore, che *sa* cosa lo spinge, da cosa è mosso, verso cosa tende, e l'azione alfine compiuta getta luce sui perché, più e meno reconditi, che affiorano così al cosciente.

La descrizione di questa dinamica, in cui il taciuto e il nascosto all'intelletto guidano sotterraneamente l'agire dell'uomo, sembra anticipare alcuni termini del discorso psicoanalitico freudiano, oltre che configurarsi come un'interpretazione psicologica mirabile, che indaga e prova a comprendere la «vita interiore» a partire dall'osservazione di sé e dell'altro, tenendo ben ferma la distinzione tra ciò che si mostra alla luce della coscienza e ciò che non è da essa rischiarata:

[438] A rigori, l'appellativo di *hegemonikon* spetterebbe a entrambi, all'intelletto che presenta i motivi e che causa i moti del volere, e alla volontà che può imporsi su di essi; infatti, Schopenhauer conclude che il paragone «più calzante» è quello di un «cieco forte, che porti sulle spalle un paralitico vedente», *cfr*. ivi, p. 233 (1397). Seppur raramente, può presentarsi anche un'imposizione opposta, operata dall'intelletto, ed è questo il caso indicato da espressioni quali sangue freddo e presenza di spirito, situazioni che confermano la natura egemone, alternativamente, dell'una e dell'altro, della volontà e dell'intelletto, del cuore e della testa.

Possiamo nutrire per anni e anni un desiderio senza confessarcelo o anche solo lasciarlo venire a chiara coscienza, perché l'intelletto non ne deve sapere nulla, dato che la buona opinione che abbiamo di noi stessi ne verrebbe a soffrirne; ma se viene esaudito, apprendiamo dalla nostra gioia, non senza vergogna, che avevamo desiderato ciò [...]. E quello che davvero temiamo, talora non lo sappiamo, perché ci manca il coraggio di portarcelo a chiara coscienza. Spesso siamo perfino completamente in errore circa il vero motivo per cui facciamo o tralasciamo qualcosa – finché magari un caso ci svela il segreto e noi vediamo che ciò in cui ne avevamo visto il motivo non lo era, e che il motivo era invece un altro, che non avevamo voluto confessarci, perché non corrispondeva affatto alla buona opinione che nutrivamo di noi stessi. Per esempio omettiamo di fare qualcosa, per ragioni puramente morali, come crediamo; ma successivamente veniamo a sapere che solo la paura ci tratteneva, perché lo facciamo non appena ogni pericolo è rimosso. In certi casi la cosa va tant'oltre, che un uomo neanche immagina il vero motivo della sua azione, anzi non si ritiene capace di essere mosso da un tale motivo, e tuttavia esso è il vero motivo della sua azione. [...] Tutti i casi qui esposti dunque – e ogni persona attenta ne può osservare in se stessa di analoghi – ci fanno vedere come l'intelletto sia tanto estraneo alla volontà da venirne a volte addirittura mistificato; giacché esso le fornisce sì i motivi, ma non penetra nel laboratorio segreto delle sue risoluzioni. È bensì un confidente della volontà, ma un confidente che non viene a sapere tutto[439].

Il vero motivo, «*das eigentliche Motiv*», che guida l'azione e la decisione, ha spesso i tratti di un segreto, celato all'intelletto, che non conosce il motivo reale di un'azione compiuta o mancata o che adduce tutt'altre cause rispetto a quelle effettive, errando. Tale *secretum* è tuttavia custodito in un luogo, è racchiuso nel cuore, nel simbolo del non cosciente, dell'essenziale e primario, che con le sue pulsazioni nutre l'intero corpo, organicamente e metaforicamente.

Traspare così una delle accezioni *lato sensu* del cuore, come il privo di coscienza quale *prius*, e della testa, del cosciente quale *posterius*: l'assenza della coscienza costituisce l'originario e l'essenziale non solo rispetto all'organismo umano e alla *Körperwelt*, ma anche in relazione all'agire, che in tal senso è guidato sovente dal cuore, ossia dal *bewußtlos*, ma anche dal sentire, dal carattere, altre connotazioni implicite nel simbolo cardiaco, piuttosto che dalla testa, dal cosciente, dalla riflessione, dall'educazione.

In altri termini schopenhaueriani, l'agire ultimo e il pensiero ultimo scaturiscono dalla profondità, dall'oscuro, e non dalla superficie, dalla lanterna. Dalla profondità del cuore, spesso preclusa all'intelletto, derivano pensieri e moti che si stagliano lungo la superficie soltanto una volta espressi e compiuti, ma che nel loro formularsi e agitarsi restano spesso sotterranei, all'oscuro della coscienza.

L'essenza di tutti i corpi è del resto un «agitarsi oscuro, cupo, cieco», che soltanto nel suo fenomenizzarsi in alcuni corpi riceve e dona luce.

[439] Ivi, pp. 234-235 (1399-1401).

Il pensiero, che assurge a simbolo di nitore per eccellenza, non è per Schopenhauer sempre nitido nel suo formarsi, è piuttosto un divenuto cosciente, che nel suo divenire tale è innervato di motivi e moti non coscienti. Pensare è ruminare, e in tale funzione fisiologica e metaforica, la ruminazione è insieme meditata e irriflessa, manifesta e ignota, comprensibile e indecifrabile.

> In generale il processo di pensiero del nostro intimo non è nella realtà tanto semplice quanto la teoria del medesimo, giacché qui molte cose si intrecciano fra loro. Paragoniamo, per rappresentarci chiaramente la cosa, la nostra coscienza a un'acqua di una certa profondità: i pensieri chiaramente consapevoli ne sono soltanto la superficie; la massa invece è il non chiaro, i sentimenti, le sensazioni suscitate dalle intuizioni e dalle esperienze in genere, combinate con la particolare disposizione della nostra volontà, che è il nucleo del nostro essere. Questa massa di tutta la coscienza è poi più o meno, in ragione della vivacità intellettuale, in continuo movimento, e ciò che in conseguenza di esso sale alla superficie, sono le chiare immagini della fantasia, o i pensieri distinti e coscienti, espressi a parole, e le risoluzioni della volontà. Raramente tutto il processo del nostro pensare e decidere si trova alla superficie, cioè consiste in una concatenazione di giudizi chiaramente pensati, sebbene noi vi aspiriamo, per poterne dar conto a noi e agli altri: di solito la ruminazione del materiale ricevuto dall'esterno, con la quale esso viene elaborato e trasformato in pensieri, ha luogo nella scura profondità, e si svolge quasi altrettanto inconsciamente della trasformazione del cibo negli umani e nella sostanza del corpo. Da ciò viene che noi spesso non sappiamo dar conto del nascere dei nostri pensieri più profondi: essi costituiscono il parto della nostra interiorità misteriosa. Giudizi, idee, decisioni affiorano inaspettatamente e con nostra stessa meraviglia da quella profondità. Una lettera ci porta notizie inopinate, importanti, in conseguenza delle quali si produce una confusione dei nostri pensieri e motivi: per il momento ci sbarazziamo della cosa senza più pensarci; ma il giorno appresso, o al terzo o al quarto giorno, tutto il rapporto con ciò che non vi abbiamo a che fare ci sta talvolta chiaramente davanti. La coscienza è solo la superficie del nostro spirito, del quale, come della sfera terrestre, noi conosciamo solo il guscio, non l'interno[440].

Superficie e guscio sono anche un altro modo per dire intelletto, testa; interno e nocciolo un altro modo per designare la volontà, il cuore. Il pensare, benché legato alla sfera della testa, affonda le sue radici prime nel volere, nel cuore, che ne costituisce l'origine e il fondamento. Dunque anche ciò che sembra essere distante dal volitivo, e con esso dal privo di coscienza, ha invero una natura volente, pulsante, come il cuore.

Il cuore, e dunque la volontà di cui è sinonimo, esprime la sua natura essenziale, primaria, originaria, rispetto alla testa, all'intelletto, sia sul piano organico, essendo anteriore e differente rispetto a esso - è in perenne attività, è infaticabile, non è bisognoso di esercizio; diversamente dalla testa, che si stanca, si riposa, si perfeziona con l'esercizio -, sia sul piano metaforico, ampio, relativo al pensiero e all'azione, in cui ciò che il cuore

[440] Ivi, pp. 148-149 (1267-1269).

simboleggia, l'assenza di coscienza, il carattere, il sentire, è primario rispetto a ciò che la testa simboleggia.

Da questi elementi appartenenti all'una e all'altro emerge anche l'essenza intima dell'uomo e la sua essenza meno intima; è nondimeno indubbio che anche la testa costituisca la natura precipua dell'umano, non è elemento che il filosofo mette in discussione, e tuttavia, l'intelletto non è il fulcro, il nocciolo, non è il cuore appunto. È elemento costitutivo dell'essere uomo, ma non è la sua essenza, è bensì un prodotto della sua essenza: «Cuore e testa definiscono tutto l'uomo. Ma la testa è sempre la cosa secondaria, derivata, non essendo il centro [*nicht das Centrum*], bensì la massima efflorescenza del corpo [*die höchste Efflorescenz des Leibes*]»[441].

3.7.7 *Volto e carattere*

Quanto appartiene al cuore e alla testa, in un significato metaforico, si imprime e si esprime per il filosofo di Danzica anche nei tratti del volto, che rivela allo sguardo alcuni aspetti del carattere[442].

La questione del *Charakter* in Schopenhauer è piuttosto articolata, a partire dalla differenza e dalla relazione tra il carattere intelligibile e il carattere empirico, e dal rapporto tra il carattere individuale e il carattere della specie, con le rispettive prerogative. Il carattere intelligibile è la cosa in sé, con i suoi attributi; il suo oggettivarsi nel fenomeno, come fenomeno, e dunque individualizzarsi, dà origine al carattere empirico, che si distingue in carattere individuale e della specie: «Questa qualità della volontà,

[441] Ivi, p. 268 (1451). L'essenza dell'uomo è nel cuore, non nella testa: «Noi siamo bensì abituati in conseguenza della nostra relazione col mondo esterno, a considerare come nostro vero essere il soggetto del conoscere, l'Io conoscente, che la sera si fiacca, svanisce nel sonno, e l'indomani risplende più luminoso con forze rinnovate. Questa è però la mera funzione cerebrale e non il nostro vero essere. Il nostro vero essere, il nocciolo della nostra essenza, è ciò che si nasconde dietro a quello e propriamente non conosce nient'altro che volere e non volere, essere contento e essere scontento, con tutte le modificazioni della cosa, che si dicono sentimenti, affetti e passioni. Questo è l'Io che produce quell'altro, che non dorme quando quello dorme, e del pari, quando quello perisce nella morte, rimane intatto». Ivi, p. 270 (1453).

[442] Accogliamo l'ambivalenza del concetto di carattere messa in luce da Gurisatti: «Il termine 'carattere' (intimamente affine a signatura e a impronta) reca in sé il doppio senso polare di 'segno impresso', 'impronta distintiva'(esterno), e al tempo stesso 'qualità propria e sostanziale', 'caratteristica peculiare individuale' (interno) che contraddistingue una persona o una cosa». G. Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, cit. p. 93.

determinata in modo speciale e individuale, per cui la sua reazione ai medesimi motivi è in ogni uomo diversa, costituisce ciò che si dice il carattere dell'uomo, e precisamente, siccome non è *a priori*, ma lo si conosce soltanto attraverso l'esperienza, il suo carattere empirico»[443]. Il carattere individuale, se da un lato comprende le prerogative comuni a un'intera specie, dall'altro comprende anche i caratteri specifici che costituiscono la personalità, e quanto più un uomo condivide prerogative che lo accomunano agli altri uomini, tanto più è uomo comune; viceversa, quanto più un uomo possiede qualità, tratti, pregi, difetti peculiari, tanto più è presente e marcato in lui il carattere individuale, che lo distingue dagli altri uomini e animali, con i quali pur condivide il carattere della specie, dunque quell'insieme di elementi basilari che compongono ciascun carattere, nei termini generali di bisogni, inclinazioni, temperamenti. Inoltre, al carattere empirico e intelligibile, Schopenhauer ne affianca un terzo, il carattere acquisito, *der erworbene Charakter*, che per l'appunto si acquisisce, nel corso della vita, e riguarda la comprensione della propria individualità, ossia il capire ciò che si è, ciò che si vuole e ciò che si può[444].

Quanto dunque costituisce la differenza tra i caratteri, e quindi l'individualità, è dato dalle proprie qualità morali e intellettuali (che pur si uniscono al carattere *comune*, legato alla specie, e al carattere intelligibile) che parzialmente si esternano nel corporeo, in particolare nel volto umano. E quanto più un uomo ha una personalità pronunciata, tanto più la sua fisionomia sarà tale.

Ed è soltanto di questo preciso rapporto fisiognomico, tra volto e carattere, che si intende tratteggiare qualche lineamento, senza con ciò disconoscere la complessità del tema del carattere in Schopenhauer.

---

[443] E, I, p. 92 (48). Circa il carattere dell'uomo, per Schopenhauer individuale, empirico, costante e innato, *cfr*. ivi, p. 93 ss. (48 ss.).

[444] Con Schopenhauer: «[...] il mero volere e anche potere non è ancora sufficiente; un uomo deve anche sapere ciò che vuole e sapere ciò che può; solo così mostrerà carattere, e solo allora potrà compiere qualcosa di buono. Finché non giunga a tanto, sarà, nonostante la coerenza naturale del carattere empirico, privo di carattere, e sebbene, incalzato dal suo demone, non possa in complesso non rimaner fedele a se stesso e non percorrere la sua strada, descriverà non una linea veramente dritta, ma una linea tremolante, discontinua, oscillerà, devierà, tornerà indietro, procurandosi pentimento e dolore: tutto ciò perché, nel grande e nel piccolo, vede davanti a sé tante cose come possibili e raggiungibili per l'uomo, e tuttavia non sa quale di esse sia soltanto a lui conforme e per lui attuabile, anzi anche soltanto per lui godibile. [...] Dobbiamo imparare dall'esperienza ciò che vogliamo e ciò che possiamo: fino allora non lo sappiamo, siamo senza carattere e spesso essere rigettati sulla nostra propria vita da duri colpi del mondo esterno. Ma se infine l'abbiamo appreso, allora abbiamo conseguito ciò che nel mondo si chiama carattere, *il carattere acquisito*». W I, pp. 358-359 (595-597).

Una considerazione introduttiva a tale rapporto concerne il ravvisare una certa corrispondenza tra l'interiore e l'esteriore, che non è punto coincidenza, né negazione delle diversità, tra l'interno, il carattere, e l'esterno, il corporeo. Tale corrispondere tra elementi contrari, in cui l'uno non può darsi senza l'altro, e anzi si palesa attraverso l'altro, pur poste le differenze, per cui, nello specifico, non c'è temperamento che possa apparire senza le membra, sembra interessare più aspetti della filosofia schopenhaueriana, nella misura in cui elementi dicotomici si danno insieme, necessitano l'uno dell'altro, si completano vicendevolmente. Si pensi alla radicale differenza tra *Ding an sich* e *Erscheinung*, e tuttavia alla profonda interdipendenza tra l'una e l'altra: la cosa in sé traluce nel fenomeno più immediato, il corpo, sebbene «non del tutto nuda», e nel contempo, il fenomeno oggettivizza l'in sé; si pensi anche al rapporto di differenza ma insieme di corrisonanza tra l'universale e il particolare, e ai saperi che li indagano, la filosofia e le scienze: il generale soggiace a ciascun singolare, si rifrange in esso e lo rende possibile, il particolare consente l'esprimersi dell'universale, consente alla volontà di vivere di manifestarsi in una forma, che altera il suo in sé in un per noi, sottraendola e insieme *presentandola* allo sguardo.

Similmente al differire tra l'in sé e il fenomeno, ma a un tempo manifestarsi dell'uno nell'altro, l'interiore e l'esteriore si differenziano l'un l'altro, ma in un rapporto di espressione, in cui l'esterno dice qualcosa dell'interno e l'interno si manifesta come esterno: il carattere non coincide con le espressioni del volto, non si risolve in esse, nondimeno in esse si palesano tratti che si dispiegano altrimenti nelle azioni, nel tempo, nella successione. E dunque, quanto costituisce in una certa misura uno dei termini del dualismo, si distingue dall'altro termine del dualismo, ma nel contempo dice qualcosa di sé attraverso l'altro, e all'inverso. Il carattere di un uomo, immutabile per Schopenhauer lungo il corso di una vita, nella quale si narra attraverso il tempo, è impresso in alcuni suoi tratti nel volto, in pochi istanti. Certo, per il filosofo di Danzica il collimare tra l'esteriore e l'interiore non è esattamente speculare, l'esternare è senz'altro parziale, spesso ingannevole, l'impressione che provoca anche, eppure, il volto dice qualcosa, che l'interpretante deve provare a decifrare. Interno ed esterno, carattere e volto dicono lo *stesso*, similmente all'atto della volontà, interiore, che si riflette nell'atto motorio, esteriore; non l'uno è causa, l'altro effetto, bensì la volontà e l'azione sono pressoché la stessa cosa, da due punti di vista differenti.

È nei *Parerga* che Schopenhauer presenta alcune sue riflessioni fisiognomiche, nel capitolo *Zur Physiognomik*, il cui *incipit* racchiude diversi nuclei teorici fondamentali: in primo luogo, annuncia il riflettersi dell'interiore nell'esteriore, la cui indiscutibilità è confermata dalla necessità di osservare l'aspetto di un individuo per provare a carpire informazioni sulla sua natura, morale e intellettuale; in secondo luogo, ma in verità contemporaneamente al rifrangersi dell'interno nell'esterno, tratteggia anche l'impossibilità di scindere il corporeo, l'esteriorità, dall'*anima*, dall'interiorità. L'aspetto e il carattere, il corpo e l'*anima*, sono senz'altro differenti, ma non sono «una cosa» che si oppone a «un'altra cosa», l'uno dice l'altro, l'uno si dice attraverso l'altro, il carattere si esprime (anche) come aspetto, l'anima come corpo[445].

> Che l'aspetto esteriore ci dia una immagine dell'essere interno e che il viso esprima l'intero essere dell'uomo e lo riveli è un presupposto, il cui apriorismo, e quindi certezza, si manifesta nell'avidità generale che si rivela in ogni occasione, quando si tratta di *vedere* un individuo che si sia distinto per qualche cosa, nel bene o nel male, [...] o, se il vederlo è precluso, si cerca di sapere almeno da altri *quale sia il suo aspetto*; [...]. Parimenti, nella vita comune, ognuno osserva con attenzione la fisionomia di ogni individuo che gli si presenta, cercando di riconoscere anticipatamente e in segreto, il suo essere morale e intellettuale dai tratti del viso. Tutto questo non avverrebbe, se, come asseriscono certe persone stolte, l'aspetto dell'uomo non avesse significato, poiché, come affermano, l'anima sarebbe una cosa e il corpo un'altra cosa, e starebbe all'anima, come l'abito sta al corpo stesso[446].

Il significato è riposto nell'aspetto, nella fisionomia, nei tratti del viso, che significano qualcosa, dicono qualcosa dell'essere morale e intellettuale, dell'essere interno.

Il volto per Schopenhauer esprime il carattere con maggiore esattezza e purezza delle parole, innanzitutto perché «compendio» e «monogramma di ogni pensare e agire», ma anche perché attraverso la parola subentra la possibilità dell'inganno, della menzogna, del nascondimento di tratti caratteriali, intellettuali e morali, che il viso più difficilmente camuffa e adorna. «Il viso non mente, [...], invece siamo noi che vi leggiamo ciò che non vi è»[447]. La difficoltà di tale lettura risiede nell'interpretante, che deve possedere la

[445] È forse superfluo precisare che l'anima a cui qui si fa riferimento è ciò che secondo Schopenhauer anima ciascun corpo, la volontà.
[446] P II, p. 671 (858).
[447] Ivi, p. 672 (859). Il viso inoltre lascia trasparire qualcosa non solo dell'individuo, ma dell'intera natura, a riprova della sua intima relazione con il carattere, sia individuale sia della specie: «La bocca esprime soltanto pensieri dell'uomo, il viso, invece, esprime un pensiero della natura. Perciò ogni individuo merita di essere osservato con attenzione; anche se non ognuno merita che si parli con lui. – Se già ogni individuo, come unico pensiero della natura, è degno di essere osservato, lo è al massimo grado, quando si tratti di bellezza: poiché la bellezza è un concetto più alto e generale della natura; esso è il suo pensiero della specie.

«grande e difficile arte [*große und schwere Kunst*]» del decifrare un volto, innata e acquisita a un tempo, e non nell'interpretato, simile a un «geroglifico, [...] l'alfabeto del quale ognuno porta in sé già pronto»[448].

Attraverso la parola, un uomo può celare alcuni suoi aspetti, può mostrare al suo interlocutore legami simbolici diversi da quelli che suggerisce la sua espressione, può comunicare pensieri abbelliti, costumi eleganti, può mostrare con segni convenzionali qualcosa di diverso dai segni naturali. Può dunque raccontare azioni, moti, passioni e pensieri non propri del suo carattere[449]. Inoltre, un volto parlante spesso condiziona l'osservazione, apportando tracce di simpatia e antipatia, tracce soggettive, che alterano lo sguardo «puramente oggettivo» con cui provare a intravedere il carattere. Nel contempo, seppur raramente, può anche darsi l'inverso, ossia che la parola funga da strumento necessario per correggere lineamenti ed aspetti ingannevoli.

Considerando dunque la possibilità della menzogna e dell'impurità relata alla parola, secondo Schopenhauer la prima impressione che un volto silente provoca in noi è cruciale per intuire qualcosa della persona. Un volto muto e solitario, che non intrattiene alcuna conversazione e che non sa di essere osservato, si presenta allo sguardo nella sua massima purezza. La prima impressione costituisce inoltre una conoscenza privilegiata giacché non condizionata dall'abitudine, che insieme alla parola può alterare quella conoscenza immediata, di pochi istanti, che ritrae i lineamenti essenziali di un uomo dai lineamenti del suo viso. Diverse sono le immagini che Schopenhauer utilizza per descrivere la crucialità della prima impressione, attraverso analogie linguistiche e sensoriali, che restituiscono la rilevanza del primo vedere e sentire:

Perciò incatena il nostro sguardo con tanta forza. La bellezza è un pensiero fondamentale e principale della natura; mentre l'individuo è soltanto un pensiero secondario, un corollario». *Ibidem.*

[448] Ivi, p. 671 (858).

[449] Si veda a riguardo in particolare ivi, p. 673 (862): «[...] un viso produce soltanto la prima volta la sua giusta e completa impressione. Per la verità, per ottenerla puramente oggettiva e non falsificata, non dobbiamo aver nessun genere di relazioni con la persona in questione, anzi, se è possibile, non aver ancora parlato con essa. Ogni conversazione, infatti, in un certo senso, ci avvicina ad essa, e introduce in un certo *rapport*, una relazione reciproca *soggettiva*, nella quale l'apprensione perde subito di oggettività. Siccome, inoltre, ognuno cerca di guadagnare per sé stima o amicizia, anche l'individuo che si sta osservando, subito metterà in opera ogni genere di infingimento, che già ben conosce, dandosi a simulare e a lusingare con la sua mimica, cercando di corromperci in modo che noi, dopo un po', non vediamo più ciò che il primo sguardo ci aveva rivelato chiaramente. Quindi si usa asserire che la 'maggior parte degli uomini guadagnano ad una conoscenza più vicina', invece si dovrebbe dire 'riescono ad abbindolarci'. [...] Se invece la conoscenza si rivela subito ostile, non si dirà parimenti che la gente ci guadagni».

Come soltanto colui che non capisce la lingua, riesce a sentirne il suono, poiché nel caso contrario il segno viene subito scacciato dalla coscienza dalla parola che lo evoca; parimenti, la fisionomia di un essere umano viene afferrata soltanto da colui che è ancora estraneo all'individuo in questione, vale a dire, che non si è abituato al suo viso vedendolo spesso o addirittura parlando con lui. Per conseguenza, si riesce a rigore ad avere un'impressione puramente oggettiva di un viso e con ciò la possibilità di decifrarlo, soltanto la prima volta che lo si vede. Allo stesso modo che gli odori ci eccitano soltanto al loro subentrare, e il gusto del vino, in verità, viene rilevato da noi soltanto al primo bicchiere, così anche i visi fanno sentire la loro completa impressione su di noi soltanto la prima volta. Perciò bisogna badare attentamente alla prima impressione: bisogna tenerne il ricordo, anzi, quando si tratta di persone di una certa importanza per noi, bisogna conservarlo per iscritto; se, beninteso, si può aver fiducia nel proprio senso [*Gefühl*] fisiognomico[450].

Attraverso il linguaggio, oltre alla possibilità della finzione e del condizionamento, subentra anche un altro elemento, quello patognomico, giacché nel discorrere un volto può illuminarsi, incupirsi, lo sguardo mutarsi, la fronte aggrottarsi, le sopracciglia possono muoversi, la bocca può accennare a un sorriso, a un ghigno, a un tremolio. Tale mimica, se da un lato mostra qualcosa in più della natura dell'uomo, rispetto al volto nella sua immobilità, dall'altro però può alterarla, motivo per cui Schopenhauer propende per un volto muto e solitario, per provare a decifrare il carattere che esprime[451] - sempre, beninteso, se si possiede un senso fisiognomico.

Se non altro per questo, la fisiognomica è un mezzo essenziale per la conoscenza degli uomini; poiché la fisionomia, nel senso più stretto, è l'unico campo nel quale i loro artifici simulatori non arrivano; quegli artifici, infatti, toccano solo l'elemento patognomico, la mimica. Appunto perciò raccomando di considerare ogni persona, quando si trova sola, e abbandonata a se stessa, e prima di aver parlato con essa; in parte, perché soltanto allora si ha davanti a sé, pura e non mischiata con altri elementi, l'essenza fisiognomica, mentre durante la conversazione subentra immediatamente l'elemento patognomico e l'individuo allora mette in opera le arti di simulazione che ha imparato; in parte perché ogni relazione personale, anche la più fuggevole, ci rende parziali e perciò intorbida soggettivamente il nostro giudizio[452].

[450] Ivi, pp. 672-673 (860).
[451] «Al fine d'afferrare la vera e propria fisionomia di un individuo in modo puro e profondo», scrive Schopenhauer, «è necessario osservarlo quando sta solo, lasciato a se stesso. Già ogni compagnia e ogni sua conversazione con un'altra persona gli conferiscono un riflesso estraneo, di solito a suo vantaggio, perché, mediante l'azione e la reazione, egli viene messo in attività e perciò elevato. Per contro, quando un individuo è solo e rimane abbandonato a se stesso navigando nel liquido dei propri pensieri e delle proprie sensazioni, - soltanto allora è se stesso in modo completo. In quel momento uno sguardo fisiognomico, profondamente penetrante, può afferrare l'intero suo essere in una volta sola, in linea generale. Poiché sul suo viso, per se stesso, è impresso il tono fondamentale di tutti i suoi pensieri e di tutte le sue aspirazioni, l'*arrêt irrevocable* di ciò che egli deve essere e che sente di essere pienamente soltanto quando è solo». Ivi, pp. 675-676 (864).
[452] Ivi, p. 676 (864-865).

Emblematica dell'ambivalenza della mimica è secondo Schopenhauer il concordare o dissentire rispetto a una frase attribuita a Socrate, «Parla, affinché io ti veda», avrebbe detto a un giovane, per valutarne le capacità intellettive. Da un lato, Socrate avrebbe ragione, nella misura in cui «soltanto mentre l'uomo sta parlando, i tratti del suo viso, in modo particolare gli occhi, si animano e i suoi mezzi e le sue capacità intellettuali danno la loro impronta alla mimica della sua faccia, sicché riusciamo a valutare provvisoriamente il grado e la capacità della sua intelligenza; [...]»; dall'altro però, quanto si potrebbe cogliere oggettivamente nella mimica, si perderebbe non appena subentra il punto di vista soggettivo, nella misura in cui l'elemento relazionale modifica l'apprendimento oggettivo, attraverso simpatie e antipatie. Pertanto, conclude Schopenhauer, «da quest'ultimo punto di vista, sarebbe più giusto dire: 'Non parlare, affinché io ti veda'»[453].

Il vedere fisiognomico è intimamente legato a quello sguardo proprio dell'intuizione, immediato, immanente, radicato nella sensibilità da cui pur si differenzia, è un vedere non contemplativo, non meditato, non mediato dai concetti, ma dalle sole forme e impressioni. È un vedere nel quale Schopenhauer ripone una possibilità conoscitiva, seppur ardua, essendo lo sguardo fisiognomico un «dono», un'«arte» rara.

Inoltre, il voler *vedere* di Socrate e il tentativo di decifrare un carattere attraverso un'espressione, un tratto, una forma, riguardano essenzialmente il lato intellettivo del carattere, non le sue qualità morali, poiché queste «giacciono più nel profondo», non sono impresse sul volto come l'acume o la stoltezza, si sottraggono all'esteriorizzazione, sono spesso nascoste deliberatamente, sebbene trapelino in una certa misura. Soprattutto nello sguardo e nella fronte, secondo il filosofo, si imprimono i caratteri intellettivi, nella fronte ampia e nell'«occhio luminoso e lampeggiante» si manifesta una natura intelligente, nell'occhio «piccolo, torbido, inespressivo» una natura contraria, eppure, talora questi segni sono ingannevoli, non corrispondendo l'esteriore con l'interiore: talvolta una fronte ampia è propria anche dello stolto, osserva Schopenhauer.

Oltre al viso, anche i movimenti del corpo mostrano qualcosa del carattere intellettivo di un uomo: «nel modo di camminare, anzi in ogni mossa per quanto lieve» si rivelano aspetti tonali della stoltezza e dell'acume; del resto il movimento è una funzione cerebrale, e dunque, «quanto più il cervello è grande e sviluppato, e quanto più sono sottili

[453] Ivi, p. 674 (863-864).

in proporzione con esso il midollo spinale e i nervi, tanto più è grande non soltanto l'intelligenza, ma, con essa, anche la mobilità e l'elasticità di tutte le membra; perché in tal caso queste ultime vengono dominate dal cervello in modo più diretto e deciso, [...], e con ciò in ogni movimento si esprime precisamente la sua intenzione»[454].

I movimenti del corpo esprimono qualcosa del carattere anche in un senso più ampio, esprimono la natura volitiva dell'uomo, intendendo con ciò la pluralità semantica che il termine *Wille* implica, soprattutto l'elemento emotivo, morale e caratteriale che esso racchiude. Un movimento può esternare un sentimento, può dire qualcosa del proprio temperamento, può far trapelare qualcosa che non sia della testa, bensì del cuore. Nondimeno, come Schopenhauer sottolinea a più riprese, sia i movimenti, sia il volto, non lasciano trasparire il carattere morale con lo stesso nitore di quello intellettuale:

> Diversamene però stanno le cose quando si tratta non già dell'indole intellettuale, ma del carattere morale dell'individuo: quest'ultimo è assai più difficile a essere riconosciuto dal punto di vista fisiognomico; poiché, in quanto elemento metafisico, si trova senza paragone più in profondità, e benché sia connesso con la corporizzazione, cioè coll'organismo, tuttavia non lo è in modo così diretto, e poi non con una sua parte definita, un suo sistema, come l'intelletto. A ciò occorre aggiungere il fatto che [...] il lato morale di rado viene messo in luce apertamente, anzi di solito viene celato con premeditazione; il lungo esercizio conferisce all'individuo una grande maestria in questo campo. Tuttavia, come abbiamo spiegato sopra, i brutti pensieri e i desideri spregevoli lasciano le loro tracce a poco a poco sul viso, soprattutto per quel che riguarda l'occhio[455].

È questa una precisazione importante, che tuttavia potrebbe destare alcune perplessità, nella misura in cui sembra quasi contrariare una tesi fondamentale del pensiero schopenhaueriano, ossia l'intima connessione tra il *Wille* e il *Leib*, per cui il corpo è visibilità della volontà in ogni suo organo, apparato, aspetto. Sorprende il riferimento al modo *non così diretto* che legherebbe il volere e il corpo, giacché sembra quasi discordare con un pilastro della filosofia schopenhaueriana; non stupisce invece il riferimento alla non definitezza, poiché sebbene il simbolo della volontà sia il cuore, non per questo essa si identifica *tout court*, e soltanto, con quest'organo.

Il modo non diretto a cui allude Schopenhauer è forse un rammemorare la natura metafisica della volontà, e quindi anche del carattere, per cui sempre rimane uno scarto tra il corporeo e l'incorporeo, quantunque il *Leib* sia *Objektität des Willens*?

[454] Ivi, p. 677 (865-866).
[455] Ivi, p. 678 (868).

3.8 *Espressione e immanenza*

L'interno imprime i suoi tratti nei lineamenti, nella forma, nello sguardo, e l'interiore traluce come esteriore attraverso l'espressione. Imprimere, *eindrücken*, esprimere, *ausdrücken*, carattere, *Charakter*, partecipano di quell'area semantica relata all'attività dello stampare, del movimento verso l'esterno, racchiuso nel suffisso *–aus*, che indica un esteriorizzarsi, un fuori, un darsi allo sguardo. Un carattere si imprime e a un tempo si esprime, muovendo dall'interiore verso l'esteriore.

L'espressione degli occhi, che per Schopenhauer resta immutata negli anni, rivela il carattere e la sua immutabilità, e in senso più ampio rivela l'immutabilità del volere. Ma non solo lo sguardo è espressione del *Wille zum Leben*, il corpo nella sua interezza e la *Körperwelt* sono un tale esternare.

Questo esprimere è insieme un dire e un non dire, un mostrare e un celare, un trasformare e inalterare.

Il corpo è visibilità della volontà, in ogni sua parte, in ogni suo moto, in ciascuna funzione, in ciascuna azione, involontaria e deliberata, fisiologica e meditata. Il mondo corporeo, inorganico e organico, rivela in ogni suo fenomeno il movimento perenne della volontà, poliforme spinta verso la vita o tentativo di vita. Eppure, in questo oggettivarsi e mostrarsi, l'essenza del volere è insieme rappresentata e irrappresentabile. Il fenomeno corporeo è il rivestimento più tenue della cosa in sé, in tal senso la copre, la cela, ma anche la racchiude. Per questo, anche per questo, Schopenhauer riafferma l'inconoscibilità della cosa in sé kantiana, ma a un tempo la sua modificabilità: ognuno custodisce l'in sé nel proprio cuore, ecco l'avvicinarsi al noumeno, il valicare il fenomeno, il fendere la rappresentazione. Il corpo non è la volontà quale *Ding an sich*, ma ne è il fenomeno più immediato, e in questa immediatezza qualcosa si presenta e si nasconde a un tempo. Senza il corpo non si darebbe possibilità alcuna di avvicinarsi all'essenza metafisica del proprio *Leib* e della *Körperwelt* che in essi si esprime, che di essi costituisce il contenuto autentico, il significato, l'essenza domandati e cercati, della rappresentazione[456].

[456] Si veda, su questo aspetto, G. Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, cit., pp. 89-90: «Il corpo visibile è dunque la condizione indispensabile della conoscenza della volontà invisibile che 'in' esso si esprime, [...]. Viceversa, il fatto che la cosa in sé, l'essere, come

Il fenomeno dunque è ben lungi dall'essere mero apparire, mera parvenza, *bloß Schein*. L'*Erscheinung* incarna ed esprime qualcosa d'altro rispetto alla sua natura fenomenica, seppur limitatamente, parzialmente. E proprio in virtù di questo dire, di questo esprimere, che il fenomeno assume un valore nodale nella filosofia schopenhaueriana, che fa della decifrazione fenomenica il fulcro di una metafisica. Immanente. Il principio e fondamento sotteso a ciascun corpo è indagato attraverso il fenomeno, nell'immanenza, e non attraverso il concetto, sul piano della trascendenza. Trascendente il tempo, lo spazio, il *principium individuationis*, la morte, la causalità, è il volere, che traluce nel fenomenico, in cui si oggettiva. Il fenomenico, il corporeo è «visibilità della volontà» – definizione ricorrente nell'intero *corpus* schopenhaueriano, che ben indica il presentarsi e il sottrarsi a un tempo, nella forma dell'immagine, del sostrato metafisico di ciascun corpo. La volontà è *sichtbar*, visibile, quantunque *in toto* invisibile, il mondo è la sua *Sichtbarkeit*, il suo specchio, la sua immagine. Dove c'è volontà, ci sarà anche vita che si offre allo sguardo: «Poiché la volontà è la cosa in sé [*das Ding an sich*], il contenuto intimo [*der innere Gehalt*], l'essenziale del mondo [*das Wesentliche*], mentre la vita, il mondo visibile, il fenomeno è solo lo specchio della volontà [*der Spiegel des Willens*]; il fenomeno accompagnerà la volontà così inseparabilmente [*so unzertrennlich*] come l'ombra il suo corpo: e se esiste volontà, esisterà anche vita, mondo»[457].

Soltanto l'immanenza può dire qualcosa della trascendenza, che in essa si esprime. Soltanto nel fisico è possibile intravedere il metafisico. Soltanto nel fenomenico trapela il noumenico, giacché l'*in sé* si oggettiva in un *per noi* e in questo diventare oggetto, diventare rappresentazione, si mostra e si ritrae, si presenta e insieme si *snatura*. Il fenomeno corporeo è l'unico oggetto sondabile per intravedere qualcosa del metafenomenico, quel qualcosa che accomuna tutti i corpi e che si esprime in tutti i corpi con lo stesso anelito. In virtù di questa duplicità, del corpo quale unico fenomeno

---

tale, si sottragga comunque alla gabbia fenomenica, differenziandosi ognora dall'apparenza nel momento stesso in cui si esprime in essa – il fatto che vi sia in ogni caso un nucleo di inespresso e inesprimibile che resiste al cuore dell'espressione – è la condizione altrettanto indispensabile che impedisce all'apparenza di sussumere l'essenza, cancellando la sua alterità, [...]. Solo questo 'nucleo oscuro', non rischiarabile per via empirica, di inespresso e inesprimibile – che Schopenhauer, con tutto il suo empirismo, si guarda bene dall'eliminare – mantiene viva la tensione del paradosso dell'in-differenza fra cosa in sé e volontà, volontà e corpo, cosa in sé e corpo: esso costituisce quella cesura di inesprimibilità che al tempo stesso unisce e separa, impedendo all'espressione di farsi pura totalità, dunque mero *Schein*, non *Erscheinung*. La cosa in sé si esprime, appare nel corpo, cioè si identifica con esso, solo ed esclusivamente nella misura in cui al tempo stesso se ne differenzia in modo originario, ritraendosi nell'inespresso e nell'inapparente».

[457] W I, p. 324 (541-543).

indagabile per comprendere il metafisico e del corpo come ciò in cui il metafisico ha in gran parte gettato i suoi veli, mostrandosi, senza con ciò apparire del tutto nudo, la filosofia schopenhaueriana non poteva non dirsi una metafisica immanente. Il fenomeno è tutto ciò che la filosofia può contemplare e tentare di decifrare, provando a scorgere l'in sé che in esso si esprime:

> Questo nucleo in verità non può mai essere staccato del tutto dal fenomeno ed essere considerato per sé come un *ens extramundanum*, ma viene conosciuto sempre e solo nelle sue relazioni e rapporti col fenomeno stesso […]. In questo senso dunque la metafisica va oltre il fenomeno, cioè la natura, spingendosi fino a ciò che si cela in essi o dietro di essi (τὸ μετά τὸ φυσικόν), e però considerandolo sempre e solo come ciò che in essi appare, non già indipendentemente da ogni fenomeno; rimane quindi immanente e non diventa trascendente. Giacché non si stacca mai del tutto dall'esperienza, ma rimane, di essa, una semplice interpretazione e spiegazione, dato che non parla mai della cosa in sé altrimenti che nel suo rapporto col fenomeno[458].

Tale metafisica si potrebbe forse definire anche come metafisica dei corpi, giacché il fenomeno per eccellenza, che Schopenhauer tenta di decifrare, è prima di tutto il fenomeno vivente, e più nello specifico il corpo umano, che funge da chiave ermeneutica per l'intero mondo corporeo e per l'essenza a esso soggiacente.

L'immanenza è contemplata non solo rispetto al piano teoretico e metafisico, ma anche rispetto all'etica, nella misura in cui l'agire umano non può essere indagato e interpretato se non osservando l'agire stesso, e i motivi che lo guidano, e non i concetti, le astrazioni delle e dalle azioni – necessari per la riflessione, ma secondari rispetto all'oggetto dell'indagine, che per Schopenhauer resta pur sempre di natura intuitiva[459].

---

[458] W II, p. 203 (1353).

[459] Con Schopenhauer: «Il nostro sforzo filosofico può solo mirare a interpretare e spiegare l'agire dell'uomo, le massime così diverse e anzi contrapposte, di cui esso è la vivente espressione, secondo la loro più profonda essenza e contenuto, [...]. La nostra filosofia affermerà in ciò la stessa immanenza che in tutta la precedente trattazione: non vorrà adoperare, contro la grande dottrina di Kant, le forme del fenomeno, di cui il principio di ragione è l'espressione generale, come un'asta, per saltare e volare con essa oltre il fenomeno stesso che soltanto dà loro significato, e atterrare nel regno sconfinato delle vuote finzioni. Questo mondo reale della conoscibilità, in cui siamo e che è in noi, rimane invece, come la materia, così anche il limite della nostra trattazione: esso, che è tanto ricco di contenuto che neanche la più profonda indagine di cui è capace lo spirito umano può esaurirlo. Poiché dunque il mondo reale, conoscibile, neanche alle nostre considerazioni etiche, non meno che alle precedenti, lascerà mai mancare materia e realtà, nulla sarà per noi meno necessario del far ricorso a concetti negativi e vuoti di contenuto, per poi far credere magari a noi stessi di aver detto qualcosa parlando, a sopracciglia inarcate dell''assoluto', dell''infinito', del 'soprasensibile' e di quant'altre mere negazioni del genere vi siano [...], in luogo delle quali si potrebbe dire più brevemente nubicuculia; piatti vuoti coperti di questa specie non avremo bisogno di metterli in tavola». W I, pp. 321-322 (537-539).

3.9 *La natura dei corpi e i corpi della natura*

3.9.1 *Identità e differenza, essenza e gradi. Streben zum Leben*

Posto dunque che il proprio corpo sia insieme *Wille* e *Vorstellung*, Schopenhauer domanda se anche l'intera *Körperwelt* sia volontà e rappresentazione. A differenza del proprio corpo, che si conosce *immediatamente*, e in cui è data l'identità miracolosa tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, tra il soggetto del conoscere e del volere, gli altri corpi si conoscono *mediatamente*, bisogna dunque capire in che misura sia possibile indagare il contenuto delle rappresentazioni che non sono la propria: «[...] questa doppia conoscenza [*doppelte Erkenntniß*] che noi abbiamo del nostro corpo ci dà su di esso, sul suo agire e muoversi su motivi, come anche sul suo soffrire a causa dell'azione esterna, in una parola su ciò che esso è non come rappresentazione, bensì al di fuori di questa, dunque in sé, quella delucidazione che noi non abbiamo immediatamente sull'essere, l'agire e il patire di tutti gli altri oggetti reali»[460]. Che gli altri corpi siano rappresentazione al pari del proprio, risulta un'ammissione piuttosto evidente, a partire dalla considerazione del corpo in generale quale oggetto tra gli oggetti, rappresentazione come le altre: «Che gli altri oggetti, considerati come pure *rappresentazioni*, siano uguali al suo corpo, cioè come questo riempiono lo spazio (che può esistere esso stesso solo come rappresentazione), e come questo anche operino nello spazio, ciò è invero dimostrabile con certezza, in base alla legge di causalità, sicura *a priori* per le rappresentazioni»[461]. Che gli altri corpi siano anche volontà, come il proprio, costituisce un'ammissione più difficile, giacché, come si è ripetuto più volte, in questa conoscenza dell'altro, e non del corpo proprio, manca la coincidenza tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, l'*individuum* non è più tale, è in questa indagine diviso. E dunque, «se gli oggetti, noti all'individuo solo come rappresentazioni, siano tuttavia, come il suo stesso corpo, fenomeni di una volontà [*Erscheinungen eines Willens*]: è questo [...] il senso vero e proprio della questione circa la realtà del mondo esterno»[462].

[460] Ivi, p. 123 (229).
[461] Ivi, p. 124 (229-231).
[462] *Ibidem*, (231).

È questo un senso interrogabile secondo due possibilità: o, da un lato, ritenendo che solo il proprio corpo sia insieme volontà e rappresentazione, avallando con ciò l'«egoismo teoretico», che giudica quali «fantasmi» tutti i fenomeni che non siano il proprio; oppure, dall'altro, considerando il proprio corpo come una «chiave» per comprendere tutti gli altri corpi, in analogia con il proprio. È questa la possibilità accolta da Schopenhauer, che estende l'identità del conoscente e volente, del proprio corpo, agli altri corpi umani e poi animali, e a ogni corpo della natura, organico e inorganico, lungo il filo dell'analogia:

> In seguito adopereremo dunque questa doppia conoscenza ormai elevata alla chiarezza e data in due modi del tutto eterogenei – conoscenza che noi abbiamo dell'essere e dell'agire del nostro corpo –come una chiave per penetrare nell'essenza di ogni fenomeno della natura e per giudicare, appunto in analogia con questo corpo, tutti gli oggetti che non sono il nostro corpo, e che quindi non sono dati alla nostra coscienza in doppio modo, ma solo come rappresentazioni, e per ammettere quindi che, come essi da una parte sono rappresentazioni esattamente al pari di quello, e in ciò della sua stessa natura, dall'altra, anche, se si pone da canto la loro esistenza come rappresentazione del soggetto, ciò che allora ne resta ancora deve essere, quanto alla sua intima essenza, la cosa che in noi chiamiamo *volontà*[463].

L'oggetto della quarta classe, il soggetto del volere, funge da chiave analogica per comprendere tutti gli oggetti della prima classe, le rappresentazioni intuitive, reali, complete. E dunque, a partire dal movimento volontario, dall'atto di volontà che coincide con l'atto del corpo, si è visto, Schopenhauer muove verso l'agire in un senso più ampio, che comprende i movimenti involontari, fisiologici, e i moti del sentire. Ognuno di essi è un atto del corpo che coincide con un *Willensakt*, dalle tonalità plurali. Schopenhauer procede dai movimenti provocati dai motivi, dunque dalle cause illuminate dal conoscere, verso i movimenti provocati da stimoli e da cause, non solo rispetto al *Leib* umano, ma più in generale in relazione al mondo corporeo, isolando con il pensiero quanto è comune a ciascun *muoversi*, al di là delle sue molteplici e differenti accezioni. Inoltre, non solo la

[463] Ivi, pp. 125 (231-233). Del resto, prosegue Schopenhauer, al di fuori della rappresentazione e della volontà «nulla è pensabile». Inoltre, se si vuole attribuire alla *Körperwelt* la realtà a noi più nota, si conferirà la realtà del nostro corpo, rappresentativa e volitiva: «se vogliamo attribuire al mondo corporeo [...] la massima realtà a noi nota, gli diamo la realtà che per ognuno ha il proprio corpo: giacché questo è per ognuno la cosa più reale. Ma se poi analizziamo la realtà di questo corpo e delle sue azioni, non vi troviamo, al di fuori del fatto che esso è nostra rappresentazione, null'altro che la volontà: con ciò la sua stessa realtà è esaurita. [...] Se dunque il mondo corporeo dev'essere qualcosa di più di una mera nostra rappresentazione, dobbiamo dire che esso, al di fuori della rappresentazione, cioè in sé e quanto alla sua intima essenza, è ciò che noi troviamo immediatamente in noi stessi come volontà». Ivi, pp. 125-126 (231-233). Su questo punto, si consideri anche il § 21.

conoscenza del proprio corpo quale volontà funge da chiave d'accesso per comprendere gli altri corpi, ma la stessa parola volontà funge da chiave per designare quanto è comune a ciascun corpo.

Volontà è la *Zauberwort* che risolve l'«enigma» della rappresentazione, è la «parola magica» che Schopenhauer elegge per designare ciò che è in sé indicibile, ma che pur bisogna evocare con dei segni, per pensarla. Volontà è parola fortemente umana, che potrebbe proiettare sembianze antropomorfe su ciò che è comune a ogni corpo, eppure, è la parola prescelta, giacché deriva dalla conoscenza più immediata, a partire da cui gettare luce sulle altre conoscenze, mediate. L'in sé è ineffabile, ma volontà è la sua *denominatio a potiori*.

> Questa *cosa in sé* (vogliamo conservare l'espressione kantiana come formula fissa), che come tale non è mai oggetto, appunto perché ogni oggetto è già di nuovo mero fenomeno di essa e non più essa stessa, doveva, se doveva tuttavia essere pensata oggettivamente, prendere in prestito nome e concetto da un oggetto, da qualcosa in qualche modo oggettivamente dato, per conseguenza da uno dei suoi fenomeni; ma codesto, per servire come punto d'intesa, non poteva essere nessun altro che il più perfetto di tutti i suoi fenomeni, cioè quello più chiaro, il più dispiegato, illuminato immediatamente dal conoscere: ma questo è appunto la volontà dell'uomo[464].

Pur scaturendo da un corpo ben specifico, volontà è parola che dice l'essenza di ciascun corpo. È designazione del generale attraverso il particolare, in virtù della chiarezza, immediatezza e *interiorità* che tale concetto possiede: «Io denomino dunque il *genus* secondo la *species* più eccellente, la cui conoscenza per noi ovvia, immediata, conduce alla conoscenza mediata di tutte le altre», ribadisce Schopenhauer[465].

La conoscenza della volontà è non solo la più immediata, e la più chiara, ma è anche la conoscenza che deriva dall'interno, in virtù del coincidere tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto; è conoscenza che muove dal sentire verso l'intuire e l'astrarre, non è conoscenza dedotta o astratta, ma è conoscenza vissuta, percepita immediatamente. Pertanto, non è irrilevante indicare l'essenza di ogni fenomeno con la parola volontà o con un'altra; sarebbe indifferente, spiega il filosofo,

> se questa cosa in sé fosse qualcosa la cui esistenza noi solamente deducessimo, e se noi, la cosa, la conoscessimo così solo mediatamente e meramente *in abstracto*: allora la si potrebbe veramente chiamare come si volesse, il nome starebbe come mero segno di una grandezza sconosciuta. Ora

[464] Ivi, pp. 131-132 (243).
[465] Ivi, p. 132 (243).

invece la parola volontà, che ci deve aprire, come una parola magica, l'essenza intima di ogni cosa della natura, non indica affatto una grandezza sconosciuta, un qualcosa di raggiunto attraverso deduzioni, bensì qualcosa di conosciuto in modo assolutamente immediato [...][466].

Per questo, ad esempio, il concetto di forza non è pregnante, giacché non scaturisce da una coincidenza tra il soggetto e l'oggetto, da una percezione-intuizione immediata, ma è il risultato di un'astrazione, è dunque un concetto molto meno noto rispetto al volere, che non denota l'essenza con la stessa chiarezza e immediatezza del *Wille*. Al contrario, «il concetto di volontà è l'unico, fra tutti quelli possibili, che non ha origine dal fenomeno, non dalla mera rappresentazione intuitiva, ma viene dall'interno, risulta dalla coscienza più immediata di ognuno, in cui ognuno conosce, e nello stesso tempo anche è, il proprio individuo, nella sua essenza, immediatamente e senza nessuna forma, neanche quella di soggetto e oggetto, dato che qui il conoscente e il conosciuto coincidono»[467].

Nell'adoperare la parola *Wille* si devono lasciar cadere le accezioni umane che racchiude, e più in generale, le connotazioni di qualsiasi fenomeno, essendo parola che si riferisce all'essenza comune e identica, pur nella diversità del suo fenomenizzarsi. Nell'usare questa parola magica dai tratti antropomorfi, non bisogna dunque commettere l'errore di confondere l'esperienza umana da cui la conoscenza del *Wille* e il termine *Wille* scaturiscono, con l'essenza (non umana) della volontà. Occorre ampliare tale concetto, dal proprio corpo verso ogni corpo e forza della natura, isolando lo stesso nel diverso, adottando quel «vero criticismo», che ravvisa e congiunge l'identico e individua e separa il differente:

Rimarrebbe quindi irretito in un perenne malinteso chi non fosse capace di compiere l'ampliamento del concetto qui richiesto e volesse intendere ancor sempre, con la parola volontà, solo quell'una *species* da essa finora unicamente designata, la volontà guidata dal conoscere ed estrinsecantesi esclusivamente secondo motivi, anzi addirittura solo secondo motivi astratti, quindi sotto la guida della ragione, la quale volontà è, come si è detto, soltanto la manifestazione più chiara della volontà. Noi dobbiamo ora isolare puramente in pensiero l'essenza intima di questa stessa manifestazione e trasportarla poi a tutte le manifestazioni più deboli, meno chiare, della medesima essenza, compiendo in tal modo il richiesto ampliamento del concetto di volontà[468].

[466] Ivi, p. 133 (243-245).
[467] *Ibidem* (245).
[468] Ivi, p. 132 (243).

Tale *ampliamento* consente di scorgere il fondamento comune a ciascun corpo, tenendo fermo quanto è differente, dunque quanto appartiene alle oggettivazioni del volere. Isolando attraverso il pensiero l'essenza della volontà è possibile riconoscere che essa è la medesima dall'agire dell'uomo all'agire animale e vegetale, fino all'agire delle forze generali e delle proprietà specifiche della materia. L'essenza è ovunque un urgere, un anelare, un tendere. Un movimento che assume connotati diversi a seconda dei diversi fenomeni, e tuttavia, un movimento la cui natura è nell'essenziale identica dall'organico all'inorganico.

La volontà in sé «non ha conoscenza ed è solo un impulso cieco e inarrestabile [*erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist*]», un impulso che vuole la vita e nient'altro, al punto che è solo un «pleonasmo» dire volontà di vivere, anziché volontà. Un impulso che Schopenhauer descrive anche nei termini di «sete inestinguibile», ma ancor più nei termini dello *Streben*: «[...] L'aspirare è la sua unica essenza [*Streben sein alleiniges Wesen ist*]»[469].

Il *Wille zum Leben* non è altro che *Streben zum Leben*, inesausto e onnipresente, nelle forme fenomeniche più diverse, tuttavia aventi la stessa essenza, che anela e tende a conservarsi. Lo *Streben* è l'unica essenza della volontà, e l'autoconservazione è la sua «aspirazione fondamentale [*Grundbestrebung*]».

> Non solo in quei fenomeni che sono del tutto simili al suo proprio, negli uomini e negli animali, egli riconoscerà come loro essenza intima quella stessa volontà; ma inoltre la riflessione continuata lo condurrà a riconoscere anche la forza che ferve e vegeta nella pianta, anzi la forza per la quale si forma il cristallo, quella che fa girare l'ago verso il polo nord, quella la cui scossa gli arriva dal contatto di metalli eterogenei, quella che nelle affinità elettive degli elementi appare come un fuggire un cercare, un separare e un riunire, anzi, da ultimo addirittura la gravità, che così potentemente agisce in ogni materia e che trae la pietra alla terra e la terra al sole; tutte queste, lo condurrà a riconoscerle diverse solo nella loro apparenza, ma nella loro essenza interna come la stessa cosa, come quello che a lui è noto immediatamente in modo così intimo e meglio di ogni altra cosa, e che là dove si manifesta nel modo più chiaro si chiama volontà. È solo questo impiego della riflessione che non ci fa più arrestare al fenomeno, bensì ci porta oltre, alla cosa in sé. […] È ciò da cui viene ogni rappresentazione, ogni oggetto, il fenomeno, la visibilità, l'oggettità. È ciò che è più addentro, il nucleo di ogni cosa particolare altrettanto che del tutto; si manifesta in ogni cieca forza di natura, si manifesta anche nell'agire meditato dell'uomo; la grande differenza tra queste due cose concerne solo il grado del manifestarsi, non l'essenza di ciò che si manifesta[470].

[469] Ivi, p. 364 (605).
[470] Ivi, p. 131 (241).

Attraverso quest'operazione del pensiero, questo *impiego della riflessione*, che considera gli altri corpi in analogia con il proprio, è possibile individuare e isolare l'identico nel diverso e il diverso nell'identico, dell'intera *Körperwelt*, nell'azione meditata dell'uomo, nell'agire istintivo degli animali, nella forza germogliante delle piante, nelle funzioni vegetative fisiologiche, negli stati della materia, nelle forze dell'inorganico. Queste differenze costituiscono i gradi di oggettivazione della volontà. La differenza è appunto nel grado, non nell'essenza. Come la luce più fioca e quella più splendente è pur sempre luce solare, così dal grado più basso al grado più alto, dal più noto al meno noto, dal più al meno illuminato dalla conoscenza, è sempre la stessa volontà a presentarsi[471].

In una certa misura, tutt'uno con la distinzione tra l'essenza del volere, identica in ciascun corpo, e i differenti gradi in cui tale essenza si rende visibile, è la distinzione tra la volontà quale *Ding an sich* e la volontà fenomenica, che consente di compiere quel movimento dialettico, di individuazione dell'identico e del diverso, che ravvisa quanto appartiene alla volontà come cosa in sé e quanto alla volontà fenomenica. Lo stesso soggiace a ogni manifestarsi del volere, essendone l'*in sé*, il diverso riguarda invece il modo del manifestarsi, appartenente al fenomeno.

> Fenomeno [*Erscheinung*] significa rappresentazione, e niente altro: ogni rappresentazione, di qualunque specie sia, ogni *oggetto*, è *apparenza* [*Erscheinung*]. *Cosa in sé* è soltanto la *volontà*: come tale essa non è affatto rappresentazione; bensì è da essa *toto genere* diversa: è ciò da cui viene ogni rappresentazione, ogni oggetto, il fenomeno, la visibilità, l'*oggettità*. È ciò che è più addentro, il nucleo di ogni cosa particolare altrettanto che del tutto; si manifesta in ogni cieca forza di natura, si manifesta anche nell'agire meditato dell'uomo; la grande differenza fra queste due cose concerne solo il grado del manifestarsi, non l'essenza di ciò che si manifesta[472].

In questo passo del § 21 de *Il mondo* Schopenhauer chiarisce diversi elementi importanti: *in primis*, distingue la volontà dal fenomeno, o rappresentazione, precisando che la volontà quale cosa in sé è diversa dalla volontà oggettivata, fenomenizzata, divenuta visibile: la *Ding an sich* costituisce il «da cui» del fenomenizzarsi, il suo «nucleo», l'interno comune a ogni corpo della natura, privo di coscienza e cosciente, a ogni agire, a ogni fare, sia esso di una forza naturale o del comportamento umano. La volontà quale cosa in sé costituisce il sostrato di ogni oggettivazione, e nell'oggettivarsi

[471] *Cfr.* ivi, pp. 140-141 (257).
[472] Ivi, p. 131 (241).

non è più per sé, diventa per noi, diventa rappresentazione. Ma questa è la volontà fenomenica.

La volontà quale *Ding an sich* e quale *Erscheinung* differiscono l'una dall'altra per vari elementi, che Schopenhauer tratteggia in particolare nel § 23 della *Welt*. La volontà quale cosa in sé è «pienamente libera [*völlig frei*]» dalle forme della rappresentazione, che invece caratterizzano la volontà quale fenomeno. È in primo luogo libera dalla forma più generale del fenomeno, l'essere oggetto per il soggetto, l'essere rappresentazione. È infatti per sé e non per noi. È così al di là del principio di ragione; è al di là dello spazio, del tempo e della causalità. All'opposto, la volontà fenomenica è oggetto per il soggetto, è rappresentazione, e possiede ogni sua forma: è soggetta alla legge di causalità, sia essa causa *stricto sensu*, stimolo o motivo, è nel tempo e nello spazio, è singolare e plurale. È molteplicità di gradazioni.

La volontà quale cosa in sé è «*grundlos*»: è non solo priva di ragione, nel senso del pensiero cosciente, (motivo per cui è del resto «*bewußtlos*»), ma è tale anche nella misura in cui non esiste una ragione, una causa, che spieghi l'esistenza della volontà come *an sich*; sussistono motivi che spiegano l'atto di volontà fenomenico, esistono stimoli e cause che spiegano l'agire organico o meccanico di un corpo, ma non vi è una causa che spieghi l'esistenza della volontà come cosa in sé.

> Ogni volontà è volontà di qualcosa, ha un oggetto, una meta del suo volere; che cosa vuole mai da ultimo, o a che cosa tende quella volontà che ci viene presentata come l'essenza in sé del mondo? Questa domanda è basata, come tante altre, sullo scambio della cosa in sé col fenomeno. A questo soltanto, e non a quella, si estende il principio di ragione, di cui anche la legge di motivazione è una forma. Dappertutto si può dare una ragione solo di fenomeni in quanto tali, di cose singole, mai della volontà stessa, né dell'idea in cui essa si oggettiva adeguatamente. [...] anche ogni uomo ha costantemente fini e motivi, secondo i quali dirige il suo agire, ed è in grado di dar conto in ogni tempo del suo fare particolare; ma se gli si domandasse perché egli in genere voglia, o perché voglia in genere esistere, egli non avrebbe nessuna risposta da dare, anzi la domanda gli apparirebbe assurda, e in ciò appunto si esprimerebbe in realtà la coscienza che egli stesso non è altro che volontà, il cui volere in genere s'intende dunque da sé, e soltanto nei suoi atti singoli, per ogni singolo momento, abbisogna di una più precisa determinazione mediante motivi[473].

[473] Ivi, pp. 194-195 (339-341). Anche le ultime righe che chiudono il secondo libro de *Il mondo* riaffermano l'assenza di causa, di scopo, di meta caratterizzante la volontà: «[...] la volontà sa sempre, quando la conoscenza la illumina, ciò che vuole ora, ciò che vuole qui; ma non sa mai ciò che vuole in genere: ogni atto ha uno scopo, l'intero volere nessuno; appunto come ogni fenomeno naturale viene determinato da una causa sufficiente a prodursi in questo luogo e in questo tempo, mentre la forza che in esso si manifesta non ha in genere una causa, essendo un grado del manifestarsi della cosa in sé, della volontà priva di fondamento. L'unica conoscenza di sé che abbia la volontà nel suo insieme è la rappresentazione nel suo

Oltre a essere senza causa, la volontà è anche senza scopo.

È senza fine, in una duplice accezione, di meta, di compimento, ma anche di esaurimento temporale: la volontà è un «aspirare senza meta e senza fine [*ein Streben ohne Ziel und ohne Ende*]»[474].

Questo diuturno aspirare, si è visto, è alla base del dissidio della volontà con se stessa, che si rifrange nella tensione tra la forza centrifuga e centripeta, ed è tendenza fondamentale di ogni fenomeno della natura, inorganico e organico, insieme a un altro conato fondamentale, l'impulso a conservarsi. Conservazione e aspirazione attraversano l'intera natura, dalle forze generali, agli stati della materia, ai viventi semplici e complessi, e non connotano soltanto la dimensione corporea, ma la eccedono, configurandosi ad esempio nella forma del desiderio – e nelle sue diverse implicazioni, nel secondo libro de *Il mondo* solo accennate, indagate poi nel quarto:

> L'assenza di ogni fine e di ogni confine appartiene all'essenza della volontà in sé, che è un agognare senza fine [*endloses Streben*]. Di ciò si è già toccato sopra, nel parlare della forza centrifuga; la cosa si rivela anche nel modo più semplice nel grado infimo dell'oggettità della volontà, vale a dire nella gravità, il cui costante premere, nonostante la palese impossibilità di un fine ultimo, è a tutti evidente. Giacché, se anche tutta la materia esistente fosse riunita, secondo la sua volontà, in una massa compatta, nell'interno di essa la gravità, tendendo al punto centrale, continuerebbe a lottare con l'impenetrabilità, come solidità o elasticità. Il premere della materia può essere quindi sempre e solo ostacolato, mai e poi mai adempiuto o soddisfatto. Proprio così però avviene con ogni agognare di tutti i fenomeni della volontà. Ogni meta raggiunta è a sua volta il principio di un nuovo corso vitale, e così all'infinito. La pianta innalza il suo fenomeno dal germe attraverso tronco e foglie fino al fiore e al frutto, che è a sua volta solo l'inizio di un nuovo germe, di una nuova individualità, che percorre di nuovo il vecchio cammino, e così per un tempo infinito. Così anche è il corso vitale dell'animale: la generazione è il suo vertice, dopo il cui raggiungimento la vita del primo individuo decade rapidamente o lentamente, mentre uno nuovo garantisce alla natura la conservazione della specie, ripetendo lo stesso fenomeno. Anzi, come mera manifestazione di questo costante impulso e mutamento è da considerare anche il continuo rinnovarsi della materia di ogni organismo, [...]: alla rivelazione dell'essenza della volontà appartiene un eterno divenire, uno sconfinato fluire. La stessa cosa si vede infine anche nelle aspirazioni e nei desideri umani, che ci illudono, facendoci vedere il loro adempimento sempre come meta ultima del volere; ma non appena sono realizzati, essi non sembrano più gli stessi e vengono quindi tosto dimenticati, superati e in realtà sempre, benché inconfessatamente, messi da parte come illusioni svanite; è già una fortuna se rimane ancora qualcosa da desiderare e a cui aspirare, affinché il gioco del continuo passaggio dal desiderio all'appagamento e da questo al nuovo desiderio, il cui andamento rapido si chiama felicità, mentre quello lento si chiama sofferenza, venga alimentato, e non sfoci in quel languore che si rivela come terribile noia [...][475].

---

insieme, l'intero mondo intuitivo. Essa è la sua oggettità, la sua rivelazione, il suo specchio». Ivi, p. 196 (343).

[474] Ivi, p. 378 (627).

[475] Ivi, p. 195 (341).

Quanto lega l'eterogeneità dei movimenti è dunque una stessa spinta, identica in ogni dove quanto alla sua intima natura, spinta inesauribile, senza causa e senza meta, differente tra i fenomeni, circa il modo di manifestarsi.

La volontà fenomenica ha una causa, che la volontà in sé non possiede, ma sia la volontà quale cosa in sé, sia la volontà in ogni suo fenomenizzarsi non hanno causa finale alcuna, ed entrambe esprimono infatti l'agognare senza posa: «[...] ci apparve con evidenza come la volontà, in tutti i gradi del suo manifestarsi, dall'infimo al supremo, faccia del tutto a meno di un'ultima meta e scopo e sempre aspiri [*immer strebt*], perché l'aspirare è la sua unica essenza, a cui nessuna meta [*Ziel*] raggiunta pone fine [*Ende*], e che quindi essa non è capace di un appagamento finale, ma può essere trattenuta solo da impedimento, mentre di per sé va all'infinito [*an sich aber ins Unendliche geht*]»[476].

Tale aspirare, si diceva, pertiene all'essenza della volontà, *in sé* e *per noi*, pertiene alla sua natura indipendentemente dal fenomeno in cui si specchia e a ciascun fenomeno in cui si manifesta. *Streben* senza causa e senza meta è il sostrato di ogni fenomeno, e il fenomeno stesso, è forza gravitazionale, stato mutante della materia, affinità chimica, attività fisiologica, vita vegetale, conservazione e generazione, desiderio.

> […] L'aspirare è la sua unica essenza, a cui nessuna meta raggiunta pone fine, e che quindi essa non è capace di un appagamento finale, ma può essere trattenuta solo da impedimento, mentre di per sé va all'infinito. Ciò abbiamo visto nel più semplice di tutti i fenomeni naturali, la gravità, che non cessa di premere e di spingere verso un centro inesteso, il cui raggiungimento sarebbe l'annientamento di essa e della materia, non cessa, neanche se tutto l'universo fosse già concentrato in una sfera. Lo vediamo negli altri fenomeni naturali semplici: i corpi solidi tendono, sia fondendosi sia sciogliendosi, allo stato liquido […]. I corpi liquidi tendono allo stato gassoso in cui trapassano subito non appena siano liberati da ogni pressione. Nessun corpo è senza affinità, cioè senza un urgere, o senza avidità e brama, come direbbe Jakob Böhme. L'elettricità propaga all'infinito il suo interno dissidio, anche se la massa del globo ne ingoia l'effetto. Il galvanismo è del pari, finché la pila vive, un atto di disunione e riconciliazione di sé senza scopo e incessantemente rinnovato. Appunto un tale urgere senza posa, mai soddisfatto, è l'esistenza della pianta, un incessante germogliare, attraverso forme sempre più altamente potenziate, finché il punto finale, il seme, non diventi a sua volta il punto di partenza: e ciò ripetuto all'infinito, mai una meta, mai un finale appagamento, mai un punto di riposo[477].

---

[476] Ivi, p. 364 (605).

[477] Ivi, p. 364 (605). In termini antropomorfi, mai un bene ultimo che possa placare la natura desiderante del volere, e dunque, ogni bisogno soddisfatto, ogni desiderio esaudito, altro non sono che beni estemporanei, motivo per cui l'unico vero bene, definitivo, consisterebbe nella soppressione della volontà: «La volontà non può cessare, per una qualsiasi soddisfazione, di volere sempre di nuovo, più che il tempo non possa finire o incominciare; un adempimento durevole, che soddisfi completamente e per sempre il suo aspirare, non si darà per essa. Essa è la botte delle Danaidi: non c'è per essa un bene supremo, un bene assoluto, ma sempre e solo uno provvisorio. Se comunque piace, per dare un ufficio onorario a una vecchia espressione che per abitudine non si voglia abolire del tutto, per così dire in quanto *emerita*, si chiami allora, in modo metaforico e figuratamente, bene assoluto, *summum bonum*, la totale autosoppressione e negazione

La volontà quale cosa in sé è inoltre libera dallo spazio e dal tempo che compongono il *principium individuationis*, dunque la possibilità della molteplicità. La volontà come cosa in sé è libera da ogni pluralità: è *una*, ma non «come è uno un oggetto, la cui unità viene conosciuta solo in contrasto con una possibile molteplicità; neanche come è uno un concetto, che è sorto dalla molteplicità solo per astrazione: bensì è una come ciò che si trova fuori del tempo e dello spazio, del *principium individuationis*, ossia della possibilità della molteplicità»[478]. Oltre ad essere una, la volontà è anche indivisibile: non vi è, ad esempio, una quantità maggiore di volontà nell'uomo e una minore nella pietra, il più e il meno concernono il fenomeno della volontà, le sue gradazioni, ma non la volontà essa stessa. Quantità e pluralità sono dunque estranee alla *Ding an sich*, ma appartenenti alla volontà divenuta visibile:

> [...] il suo entrare nella visibilità, la sua oggettivazione, ha tante gradazioni infinite, quante ve ne sono fra il più fioco albore e il più chiaro fulgore di sole, il suono più forte e l'eco più flebile. [...] Ma ancor meno di quanto le gradazioni della sua oggettivazione concernano direttamene la volontà, la concerne la pluralità dei fenomeni in questi diversi gradi, cioè la moltitudine degli individui di ogni forma o delle singole manifestazioni di ogni forza; poiché questa pluralità è immediatamente condizionata da tempo e spazio, in cui la volontà non entra mai. Essa si rivela con altrettanta interezza e altrettanta forza in una quercia che in milioni di altre: il loro numero, la loro moltiplicazione nello spazio e nel tempo non ha nessun significato rispetto ad essa, ma solo rispetto alla pluralità degli individui [...][479].

La volontà come *Ding an sich* è inoltre imperitura e immortale; la volontà fenomenica è caduca e mortale. Il *principium individuationis* si dissolve, ma non il principio a esso sotteso.

---

della volontà, la vera assenza di volontà, che soltanto placa e acquieta per sempre l'impeto della volontà, che soltanto dà quella contentezza che non può essere più turbata, che soltanto redime il mondo, [...] e la si ritenga l'unico rimedio radicale della malattia, contro la quale tutti gli altri beni sono solo palliativi, solo lenitivi». Ivi, p. 428 (705).

[478] Ivi, p. 134 (247).

[479] Ivi, p. 152 (275). Già in un'annotazione scritta a Dresda nel 1816, Schopenhauer presenta il carattere dell'indivisibilità del *Wille* quale *Ding an sich*: «La volontà non è divisibile e non vi è una parte minore di volontà nella pietra, maggiore in me. Nulla è divisibile se non spazio e tempo e quindi le rappresentazioni di cui essi sono forma. Perciò vi è divisibilità solo per il mondo come rappresentazione, non per il mondo come volontà, ossia la cosa in sé. Nella pietra non c'è una volontà minore rispetto a me; ma un grado minore di obiettità della volontà. È la volontà unica, che sta fuori di tempo, spazio e divisibilità, a costituire l'intima essenza della pietra e dell'uomo. Ma oggettivata, diventata rappresentazione, essa lo è in misura massima nell'uomo, minima nella pietra. La pietra è infatti dal soggetto del conoscere; la volontà dell'uomo è invece così prossima a lui che le due cose si fondono a formare un io; grazie alla ragione e alla sua capacità di riflessione la mia volontà mi diventa perfettamente chiara e le sue decisioni sono accompagnate da autocoscienza completa». HN I, p. 406 (546).

«La terra si volge dal giorno alla notte; l'individuo muore; ma il sole stesso arde senza posa in eterno meriggio. Per la volontà di vivere la vita è certa: la forma della vita è il presente senza fine; non importa come gli individui, fenomeni dell'idea, nascano e periscano nel tempo, paragonabili a sogni fugaci»[480].

O ancora, per riprendere i termini del primo capitolo, la materia in genere è effettività perenne, come la volontà che in essa si rende percepibile, ma la materia specifica è temporale, come il fenomenizzarsi del volere nei suoi molteplici gradi.

Le gradazioni in cui la volontà si rende visibile hanno dunque le stesse caratteristiche del fenomeno, sono oggetto per un soggetto, perituro e molteplice, intuibile mediante le forme *a priori* di spazio e tempo e la legge di causalità. Tali gradazioni sono definite anche come oggettivazioni «mediate» della volontà, in contrapposizione a quelle «immediate», le idee.

Spazio, tempo e causalità riguardano il fenomenizzarsi della volontà, dunque né la volontà quale *Ding an sich*, né il suo oggettivarsi adeguato e immediato, le idee, che come la cosa in sé sono libere dalle forme del fenomeno, sono anch'esse imperiture e al di là di ogni rappresentazione: «[...] quei diversi gradi di oggettivazione della volontà i quali, espressi in innumerevoli individui, sussistono come gli inarrivabili modelli di questi o come le forme eterne delle cose, senza entrare essi stessi nel tempo e nello spazio, medium degli individui, rimanendo fissi, non soggetti a nessun cambiamento, sempre nell'essere, mai nel divenire, mentre quelli nascono e trapassano, sempre diventano e mai sono; che, dico, quei gradi di oggettivazione della volontà non sono altro che le idee di Platone»[481].

L'idea è il grado determinato e fisso, il fenomeno è al contrario il grado mutevole, è quanto è nel divenire, è oggettivazione mediata, dal tempo, dallo spazio, dalla causalità. La legge naturale regola il rapporto tra l'atemporale e il temporale, l'aspaziale e lo spaziale, l'incausato e il causato; è quanto consente l'ingresso dell'ideale nel reale, essendo la relazione dell'idea con la forma del suo fenomeno. Lo si è visto a riguardo della materia, la legge naturale è inoltre quanto scandisce il presentarsi dell'idea nella molteplicità fenomenica, in virtù dell'unica materia esistente, «sostrato comune [*das gemeinsame Substrat*]», di tutti i fenomeni, che devono suddividersi reciprocamente: «Se essi non dipendessero tutti da questa materia comune, di cui devono dividersi il possesso,

[480] W I, p. 331 (553).
[481] Ivi, p. 154 (277).

non ci sarebbe bisogno di una tale legge per determinare i loro diritti: essi potrebbero riempire tutti insieme e contemporaneamente lo spazio infinito, per un tempo infinito. Solo dunque perché tutti questi fenomeni delle idee eterne dipendono da una sola e medesima materia, deve esserci una regola del loro cominciare e del loro scomparire: altrimenti nessuno di essi farebbe posto all'altro»[482]. L'esistenza di un'unica materia comune, lo si è visto, determina anche il contendersela, genera un conflitto all'interno dell'intera natura, dal quale emergono vincitori e vinti, e ciascun grado vincente di oggettivazione della volontà ingloba in qualche misura quello *sopraffatto*: «Se dei fenomeni della volontà nei gradi inferiori della sua oggettivazione, dunque nella natura inorganica, alcuni vengono in conflitto tra loro, ciascuno volendo, sul filo conduttore della causalità, impadronirsi di una data materia: da questa contesa scaturisce la manifestazione di un'idea superiore, che vince tutte quelle più imperfette esistite in precedenza, però in modo da lasciar sussistere la loro essenza su un piano subordinato, accogliendone in sé un *analogon*; [...]. Dunque dal conflitto di fenomeni inferiori risulta il fenomeno superiore, che inghiotte tutti quelli, ma che anche realizza in grado più alto la tendenza di tutti»[483]. Lo si è già detto, l'ossificazione può considerarsi un *analogon* della cristallizzazione, nel contempo riaffermata e sopravanzata, e la secrezione un *analogon* delle combinazioni chimiche, quantunque differente. In tale racchiudere un grado inferiore in uno superiore, non manca l'elemento dell'opposizione da parte delle idee inferiori, che, precisa Schopenhauer, «benché ridotte in servitù, continuano a sforzarsi per giungere all'estrinsecazione indipendente e completa della loro essenza». La lotta si manifesta nel modo più palese nel regno animale, tra uomo e uomo, uomo e animale, animale e animale, ma è altresì presente nel regno vegetale fino all'inorganico, tra gli elementi chimici, gli stati della materia, nella materia stessa.

I fenomeni si contendono la materia per sopravvivere e per manifestare la propria idea che nella materia si rappresenta. Inoltre, tale contesa, che Schopenhauer definisce alternativamente nei termini di *Streit* e *Kampf*, non è altro che l'espressione della natura della volontà, che è un tendere e contendere, un anelare mai pago, che genera un dissidio interno, con se stessa. Questa «lotta universale» è massimamente visibile nel mondo animale, che si nutre del mondo animale stesso, in cui prede e predatori si contendono la

[482] Ivi, p. 160 (287).
[483] Ivi, pp. 172-173 (305-307).

materia, e che si nutre inoltre del mondo vegetale, dove il conflitto è per il nutrimento, lo spazio, la luce, la riproduzione, la sopravvivenza. La lotta è presente anche nel mondo inorganico, nel microscopico e macroscopico: durante il processo di cristallizzazione, i cristalli si disturbano vicendevolmente; la calamita «impone al ferro la sua forza magnetica, per rappresentare la sua idea»; il galvanismo scompone le combinazioni chimiche; il pianeta oppone resistenza al corpo centrale, pur essendone dipendente, per cui risulta una costante tensione, tra la forza centripeta e la forza centrifuga, espressione della lotta essenziale alla volontà: «Giacché, dato che ogni corpo dev'essere considerato fenomeno di una volontà e che la volontà si presenta necessariamente come agognamento [*Streben*]: lo stato originario di ogni corpo celeste conglobato in sfera non può essere la quiete, bensì il movimento [*Bewegung*], uno spingersi [*Streben*] avanti nello spazio infinito, senza posa e senza meta»[484]. La lotta reciproca è già nella mera materia, tensione tra la forza di gravità e l'impenetrabilità, tra la forza di attrazione e la forza di repulsione: «e questa continua pressione e resistenza può essere considerata l'oggettità della volontà nel grado più basso e già ivi ne esprime il carattere»[485].

[484] Ivi, p. 176 (313). Quanto detto, prosegue Schopenhauer con una precisazione importante, non è punto in contrasto con gli studi astronomici, anzi, le osservazioni scientifiche e quella filosofiche convergono: «Ciò non contrasta né con la legge d'inerzia né con quella di causalità. Infatti, dato che, secondo la prima, la materia come tale è indifferente alla quiete e al moto, il suo stato originario può essere sia il moto sia la quiete; [...]. Pertanto, per la forza centrifuga non c'è da cercare nessuna prima spinta: essa è, per i pianeti, secondo l'ipotesi di Kant e di Laplace, un residuo dell'originaria rotazione del corpo centrale, da cui quelli, nel contrarsi del medesimo, si sono staccati. Ma al corpo centrale il movimento è essenziale: esso ruota ancor sempre e trasvola nl contempo lo spazio infinito, o forse gira intorno a un corpo centrale più grande, a noi invisibile. Questa concezione concorda in tutto con la congettura degli astronomi di un sole centrale, come pure con la constatazione dello spostarsi di tutto il nostro sistema solare, forse anche di tutta la galassia a cui il nostro sole appartiene, e da ciò si può infine inferire uno spostamento generale di tutte le stelle fisse, insieme con il sole centrale, il che certo nello spazio infinito perde ogni significato (dato che nello spazio assoluto il moto non si distingue dalla quiete) e appunto in tal modo, come già immediatamente con l'agognare e il volere senza meta, diventa espressione di quella nullità, di quella mancanza di uno scopo ultimo, che noi dovremo, a conclusione di questo libro, riconoscere all'agognare della volontà in tutte le sue manifestazioni; perciò anche appunto spazio sterminato e tempo sterminato non potevano non essere a loro volta le forme più universali ed essenziali del suo manifestarsi complessivo, che esiste per esprimere tutta la sua essenza». *Ibidem.*

[485] Ivi, p. 178 (315).

3.9.2 *Chiaroscuri della coscienza. Oscurità inorganica, barlumi vegetali, nitore animale*

Il grado più basso di oggettivazione della volontà è costituito proprio dalla gravità e dall'impenetrabilità, dunque dalle forze più generali della natura. Nel suo grado più elementare, e anche più generale, la volontà si esprime come un premere incessante, mai pago, seppur ostacolato, mai soddisfatto: «Questa essenziale natura costitutiva della volontà, di essere un tendere permanente, per cui l'oggetto desiderato è sempre solo apparentemente lo scopo che, non appena raggiunto, viene immediatamente sostituito da un altro; questa essenziale natura costitutiva della volontà si manifesta nel modo più chiaro nella *gravità*, che sempre tende senza la possibilità di uno scopo che la soddisfi, per cui può solo essere *ostacolata*, mai soddisfatta».

Oltre alla gravità, il volere si oggettiva nella forza della natura ad essa contraria, l'impenetrabilità, la resistenza. La materia in genere, si è visto, è scissione e dissidio tra queste due diverse forze, che racchiude ed esprime. Il volere si oggettiva non soltanto nelle forze generali della natura, che caratterizzano la costituzione stessa della materia, ma anche negli stati della materia, come proprietà solida, liquida, aeriforme, nei mutamenti degli stati, nel loro trapassare e cangiare. È cristallizzazione, condensazione, acqua che sgorga, fiamma e fuoco. La volontà si esprime inoltre come proprietà chimiche, che si eleggono e si rifuggono, si associano e si dissociano. Nell'intera natura inorganica, dalla forza di gravità a una composizione chimica, la volontà si esprime come un «impulso cieco, un agitarsi oscuro, cupo, [*als einen blinden Drang, ein finsteres, dumpfes Treiben*] [...]. È questa la forma più semplice e più debole della sua oggettivazione. Ma come tale impulso cieco e agognamento privo di conoscenza essa appare ancora in tutta la natura inorganica, in tutte le forze originarie, [...]»[486]. È movimento privo di coscienza, che non sa di sé e dell'altro. È movimento che opera secondo cause *stricto sensu*, le quali caratterizzano tutti i fenomeni meccanici, fisici e chimici, e si caratterizzano per due prerogative in particolare: l'uguaglianza tra azione e reazione e l'uguaglianza tra il grado della causa e il grado dell'effetto[487]. In questi gradi il *Wille* si profila come *Naturkraft* a

[486] W I, p. 178 (315).
[487] *Cfr*. E I, pp. 29-30 (72-73).

cui non appartiene stilla alcuna di conoscenza. I fenomeni magnetici non sanno di esser tali, il cristallo ignora le sue forme, il carbonio non ha coscienza. Nella natura inorganica il carattere privo di ragione e di coscienza del volere si esprime massimamente. Ed è sulla presenza o sull'assenza della coscienza (e dunque della conoscenza), e sulla tipologia di causa, che si imperniano le differenze cruciali tra i gradi della natura, che pur possiedono lo stesso anelito, che rivelano nelle forme corporee più dissimili. Nondimeno, ciascun corpo è oggettivazione della volontà. Il cristallo è tentativo di vita, la pianta è ripetizione dello *Streben* in ogni sua parte, culminante nel frutto, l'animale è necessità di vivere in ogni parte del suo organismo. E le somiglianze tra i corpi, morfologiche, anatomiche, chimiche, nonostante le differenze, sono una riprova dell'unità del *Wille* nella pluralità del suo fenomenizzarsi.

Emblematico delle differenze causali è già un passo del trattato giovanile *Sulla vista e i colori*, in cui Schopenhauer abbozza una concezione caratterizzante la sua metafisica della natura:

> [...] Stabilirei come segue la differenza tra corpi inorganici, piante e animali: un corpo si dice inorganico quando tutti i suoi movimenti avvengono per una causa esterna, [...]. Pianta è ciò che possiede dei movimenti le cui cause non sono affatto eguali, quanto al grado e agli effetti, e di conseguenza non forniscono la misura per questi ultimi, e non subiscono neppure una eguale reazione: simili cause si chiamano stimoli. [...] Animale, infine, è ciò i cui movimenti non avvengono direttamente e semplicemente secondo la legge di causalità, bensì secondo quella di motivazione, che è la causalità penetrata attraverso la conoscenza e da questa mediata: di conseguenza è animale soltanto ciò che conosce, e la conoscenza è il carattere specifico dell'animalità. [...] È chiaro che, sotto molteplici aspetti, l'animale è in pari tempo pianta, e persino corpo inorganico[488].

È questa una posizione che Schopenhauer corroborerà negli anni, apportando aggiunte, integrazioni, ulteriori considerazioni; concezione che, si diceva, si unisce all'elemento della coscienza, che pur stabilisce la differenza tra i corpi: «È il grado di coscienza che determina il grado di esistenza di un essere»[489]. E infatti, se l'inorganico è inghiottito dall'oscurità del non cosciente, nel regno vegetale iniziano ad apparire flebili luci di conoscenza, che sono così tenui da non potersi definire propriamente tali, e dunque solo nel mondo animale sorge il rappresentativo, *il primo occhio che si aprì, quand'anche appartenuto a un insetto.*

[488] F, pp. 17-18 (34-35).
[489] W II, p. 318 (1529).

Pur poste tali differenze, ovunque la natura è un urgere, scrive Schopenhauer menzionando Böhme, ovunque la natura esprime tale anelito, che in ogni dove si presenta come movimento, seppur eteromorfo. Ma la forma concerne il fenomeno, non l'essenza. Movimento è forza centrifuga e centripeta, gravità e impenetrabilità, composizione e scomposizione chimica, mineralizzarsi, attività fisiologica, funzione vegetale e vegetativa, circolazione sanguigna, riproduzione, ciclo vitale, desiderio.

La volontà di vivere si oggettiva non solo nelle policrome gradazioni dell'inorganico, ma si esprime anche nell'organico, e tra l'uno e l'altro il balzo che la natura compie appare agli occhi schopenhaueriani quasi come incolmabile. Tra l'uno e l'altro vi è il confine «tracciato più nettamente in tutta la natura e forse l'unico che non ammetta transizioni, sicché il *natura non facit saltus* sembra soffrire qui un'eccezione. Benché parecchie cristallizzazioni mostrino una figura esterna rassomigliante a quella vegetale, anche tra il più piccolo lichene, il più umile fungo e tutto ciò che è inorganico, rimane una differenza essenzialissima», la quale risiede in due prerogative opposte: l'inorganico si caratterizza per un continuo modificarsi della forma nel persistere della materia, mentre l'organico per il permanere della forma nel continuo ricambio della materia[490].

Un permanere liminare tra l'inorganico e il regno degli *animalia*, è quello delle *plantae*, in cui la volontà si oggettiva come forza vitale, *Lebenskraft*, attiva non solo nei vegetali, ma anche nelle funzioni vegetative, rispondenti a stimoli, cause in cui non si ha né un'uguaglianza tra azione e reazione né una corrispondenza tra il grado dell'una e il grado dell'altra, come invece accade per le cause *stricto sensu*[491].

Il corpo della pianta, come ogni corpo della natura, esprime nella sua interezza il *Wille* e la sua *Grundbestrebung*, dunque l'aspirazione alla conservazione. Ogni parte del corpo vegetale è affermazione della volontà di vita e il frutto rappresenta l'affermazione massima, in quanto volontà di perdurare attraverso un nuovo ciclo vitale:

> Essa [la pianta] non è altro che l'incessante ripetizione della stessa pulsione [*Trieb*], il raggrupparsi in foglia e ramo della sua fibra più elementare; è un aggregato sistematico di piante omogenee che si sostengono l'un l'altra e la cui costante riproduzione costituisce la sua unica pulsione. Fintantoché un albero non è ancora fiorito, generazione e riproduzione sono la stessa cosa: ogni ramo che germoglia al posto di uno tagliato è una nuova piccola pianta che cresce su quella grande e può quindi anche venir separato da questa e interrato, a tutti gli effetti come una nuova pianta. La pianta, tuttavia, si eleva a un più completo, rapido e molteplice appagamento di

[490] Ivi, p. 335 (1557).
[491] *Cfr*. E I, pp. 30-31 (73-74).

questa pulsione alla riproduzione [*Reproduktions-Trieb*] attraverso la scala della metamorfosi, fino ad arrivare al fiore e al frutto, compendio del suo esistere e del suo aspirare, in cui raggiunge per una via più breve ciò che è il suo unico scopo, e d'un sol colpo realizza mille volte tanto quello che fino allora aveva prodotto singolarmente, ossia la ripetizione di se stessa. La sua germogliazione sta al frutto come la scrittura alla stampa[492].

A differenza dell'inorganico, chiuso in se stesso, privo di conoscenza alcuna, di sé e dell'altro, le piante si rapportano alla realtà vivente, di cui costituiscono peraltro la condizione di esistenza. È un rapportarsi non del tutto nitido, non propriamente cosciente secondo Schopenhauer, ma una relazione sussiste, mediata dallo stimolo, reagendo a cause di cui non si ha una conoscenza effettiva, ma rispetto alle quali non si ha nemmeno una coincidenza tra l'azione e la reazione, come accade per le cause *stricto sensu*, proprie dell'inorganico.

Poiché però la pianta ha in genere dei bisogni, anche se non tali da richiedere la spesa di un sensorio e di un intelletto, al posto di questi deve esserci qualcosa di *analogo* […] Ma questa è la ricettività allo stimolo, la cui differenza dalla conoscenza potrei esprimere dicendo che nella conoscenza il motivo che si presenta come rappresentazione e l'atto di volontà che ne segue *rimangono chiaramente separati tra loro*, e tanto più distintamente quanto più l'intelletto è perfetto; mentre nella semplice ricettività allo stimolo la sensazione dello stimolo non si può più distinguere dal volere che ne risulta e l'una e l'altro si fondono in una cosa sola. […] Dove ancora il semplice stimolo eccita l'attività della volontà e non si arriva ancora a una rappresentazione, dunque nelle piante, la ricezione dell'impressione non è ancora affatto divisa dall'essere determinati da essa[493].

La presenza della luce *determina* il fototropismo, il nutrimento provoca il movimento delle radici nella sua direzione, il buio causa il nictitropismo, un appiglio causa l'avvilupparsi, e in questi rapporti causali, occorre evidenziare da un lato la necessità che la causa sia effettivamente presente affinché possa verificarsi una (re)azione, dall'altro, l'assenza di conoscenza nel compiere un determinato movimento. Ciò nonostante, secondo Schopenhauer, i movimenti di alcune rampicanti, piante sensitive e insettivore, lasciano ipotizzare che non si tratti di movimenti causati da meri stimoli, bensì di

[492] V IV, p. 63 (21-22).

[493] N, p. 70 ss. (137 ss.). *Cfr.* anche ivi, p. 75 (145): «Ora, sebbene anche le piante non abbiano ancora nessuna coscienza del mondo esterno, ma il semplice *anàlogon* di una coscienza che c'è in esse sia da pensare come un ottuso godimento di sé; però vediamo che tutte cercano la luce, che molte di esse rivolgono quotidianamente verso il sole il fiore o le foglie, e poi che le piante rampicanti si trascinano verso un appoggio che non le tocca, e infine che singole specie manifestano addirittura una sorta di irritabilità. Incontestabilmente dunque c'è già un collegamento e rapporto tra il loro ambiente, anche quando non le tocca immediatamente, e i loro movimento, che dobbiamo quindi indicare come un debole *anàlogon* della percezione. Soltanto con l'animalità compare la decisa percezione, cioè la coscienza delle altre cose, come l'opposto alla chiara coscienza di sé che solo da ciò si origina».

movimenti guidati da motivi, dunque da cause illuminate dalla conoscenza, ma, non attribuendo la facoltà conoscitiva alle *plantae*, Schopenhauer definisce tali movimenti come di *transizione*, tra lo stimolo e il motivo – come del resto, numerose sono le forme viventi di transizione, tra un grado e un altro: «L'ascensione dei succhi nelle piante è già un fenomeno che si verifica per stimolo, è già vita, e non si può spiegare in base alle leggi dell'idraulica o della capillarità. Ciò nondimeno esso viene certamente favorito da tali leggi ed è in effetti molto vicino in generale alla semplice modificazione causale. Viceversa, i movimenti dell'*hedysarum gyrans*, della *mimosa pudica*, della *dionaea muscipula*, sono certamente dovuti a stimolo, e tuttavia sono già molto simili ai movimenti che scaturiscono da un motivo, e sembrano quasi fare da transizione»[494].

I movimenti provocati da motivi, cause illuminate dal conoscere, caratterizzano l'animalità, insieme all'apparire della coscienza-conoscenza, a tal punto che per Schopenhauer l'espressione *coscienza animale* è una «tautologia»[495].

È naturalmente una coscienza radicata in un corpo, che esprime una precisa volontà, l'*Erkennenwollen*, come l'intero *Leib* di ciascun animale è specchio di una precisa volontà di vita conveniente ai propri bisogni e dintorni:

> [...] ciò che ho mostrato a proposito dell'uomo vale anche per l'animale: anche il corpo dell'animale è la volontà dell'animale oggettivata, entrata nella rappresentazione. La conformazione e la natura di ciascun animale è sempre e solo l'immagine del suo modo di volere, l'espressione visibile delle tensioni della volontà che costituiscono il suo carattere: a questo è esattamente conforme l'intera organizzazione; e della differenza dei caratteri delle specie animali la varietà delle loro forme è la semplice immagine. [...] Il corpo di ogni animale è sempre

[494] V II, p. 118 (62).
Che alcuni movimenti delle piante sembrino di transizione tra lo stimolo e il motivo è riaffermato da Schopenhauer anche attraverso una *perplessità* altrui: «Nel *Dictionnaire des sciences naturelles*, all'articolo «Animale», è detto: se gli animali rivelano desiderio nella ricerca del loro nutrimento, e discernimento nella loro scelta, si vedono le radici delle piante prendere la loro direzione dalla parte in cui la terra è più ricca di succhi, e perfino cercare nelle rocce le più piccole fenditure, che possono contenere un certo nutrimento; le loro foglie e i loro rami si volgono con cura dalla parte dove trovano il massimo di aria e di luce. Se si piega un ramo in modo che la superficie superiore delle sue foglie venga ad essere rovesciata, le foglie torcono i loro steli per ritornare nella posizione che è più favorevole all'esercizio delle loro funzioni (cioè con la parte liscia di sopra). Si sa per certo che ciò avviene senza coscienza?». N, p. 62 (128).

[495] Sulla motivazione quale terza tipologia di causa, *cfr.* E I, p. 31 ss. (74 ss.). Esplicativo circa la relazione tra il motivo e la coscienza è il presente passo: «È noto che la vita animale ha per base una vita vegetale che si avvera soltanto per stimoli. Ma tutti i movimenti che l'animale fa in quanto animale e appunto perciò dipendono da quelle che la fisiologia chiama funzioni animali, avvengono in seguito a un oggetto conosciuto, dunque a motivi. Animale è perciò ogni corpo i cui movimenti e mutamenti esteriori, peculiari e adeguati alla sua natura, avvengono sempre in base a motivi, cioè a certe rappresentazioni presenti alla sua già presupposta coscienza. Per quanto nella serie degli animali la facoltà di rappresentare e quindi la coscienza possa avere infiniti gradi, in ciascuno c'è quel tanto di coscienza che il motivo gli si presenta e provoca il suo moto: [...]». Ivi, p. 32 (75).

specificamente conformato, non solo per quanto riguarda l'offesa e la difesa, alle innumerevoli e peculiari modificazioni della sua tensione e del suo modo di vivere e del suo proposito naturale: da qui scaturiscono le innumerevoli forme. Dove quindi sarà mai possibile trovare, in un qualsiasi animale, una contraddizione tra la sua tensione, la sua volontà e la sua organizzazione? Nessun animale pauroso è provvisto di armi, e nessun animale audace, bellicoso, ne è privo. Tra la forma corporea e la volontà c'è sempre l'armonia più perfetta: questo per l'appunto conferma il mio principio, che il corpo e la volontà sono una stessa cosa. La volontà è l'elemento originario e primigenio che tuttavia oggettivandosi, diventando rappresentazione, si chiama corpo[496].

Oltre all'elemento corporeo, che in tutti gli animali è visibilità della volontà (la quale si manifesta non solo nel corpo vivente, come *Leib*, ma si oggettiva anche come *Körper* inorganico), anche la conoscenza accomuna tutti gli animali, benché con tonalità molto diverse, eppure, nell'essenziale, è il tratto distintivo dell'animalità, che rende ciascun grado zoomorfo ben distante dall'essere una macchina. Per Schopenhauer l'animale è un essere *senziente* e conoscente, determinato senz'altro da istinti, dunque da movimenti in cui la conoscenza è assente, ma nel contempo guidato e accompagnato nel suo agire dalla conoscenza[497].

«Animali – esseri coscienti che dividono con noi questa esistenza misteriosa», si legge in un'annotazione pubblicata postuma, e il dividere è un con-dividere con l'umano, che comprende non solo l'elemento cognitivo, relato all'intelletto, ma soprattutto l'elemento emotivo. Si è già visto, la conoscenza intuitiva è propria sia dell'animale non umano sia dell'animale uomo, a differenza della ragione, esclusiva dell'uomo; pertanto, se il motivo è la tipologia di causa che caratterizza l'intera animalità, va però precisato che i motivi che guidano l'agire animale sono di natura esclusivamente intuitiva, a differenza di quelli umani, che possono essere anche astratti. Distanti, non presenti, dunque completamente diversi dagli stimoli e dalle cause, ben lungi dall'essere astratti.

---

[496] V II, pp. 91-92 (37-38).

[497] Emblematico a riguardo è un passo di una delle *Lezioni filosofiche*, in cui Schopenhauer compara l'agire degli animali a quello delle macchine, sottolineando la possibilità degli uni di modificare e di modificarsi e l'impossibilità delle altre di agire diversamente da quanto programmato – differenza che sottintende l'assenza di un certo automatismo da un lato e la sua presenza dall'altro, come pure, il sussistere di una coscienza in grado di sondare il reale e il suo contrario: «Gli animali adattano il loro modo di operare, che è determinato certo in generale, alle circostanze, arrangiandolo e modificandolo di conseguenza. La macchina, se la sua prima operazione è disturbata o rovinata, pure effettua tutte le operazioni successive, anche se in tal caso del tutto invano. L'uccello, invece, se noi rompiamo il nido che ha cominciato, lo ripara oppure ne fa un altro; lo adatta in generale alla natura del luogo. Se laceriamo il bozzolo che un bruco ha iniziato, esso lo rammenda due, tre volte, ne rappezza lo squarcio. Talvolta gli animali si confondono, sbagliano e quindi apportano correzioni, recuperano il tempo perso. […] L'agire degli animali conformemente ad impulsi industriosi è, dunque, certamente accompagnato da conoscenza, ma non è guidato da essa, vale a dire non nel *complesso*, non conformemente allo *scopo*. […] Ma essa entra in attività quando si tratta della dettagliata coordinazione dei mezzi, del loro adattamento alle circostanze di tempo e di luogo». Ivi, p. 109 (54-55).

La coscienza-conoscenza astratta è l'elemento separante, tra l'uomo e gli altri animali, quanto è privo di coscienza è invece l'elemento unificante, e dunque, nel caso specifico degli animali, la volontà quale affezione è ciò che per Schopenhauer congiunge i gradi zoomorfi più dissimili, affezione che pur implica l'esistenza di una coscienza, che attraverso il rappresentare rende possibile il conoscere e il *sentire*:

> Ciò che poi si trova sempre in ogni coscienza animale, anche nella più imperfetta e debole, e anzi è alla sua base, è la percezione immediata di un desiderio e dell'alternarsi del soddisfacimento e non soddisfacimento di esso, in gradi diversi. Ciò noi sappiamo in certo senso a priori. Giacché per quanto mirabilmente diverse siano le innumerevoli specie di animali, per quanto estranea una forma nuova e non ancora vista di essi ci possa apparire, noi presupponiamo sempre con sicurezza, come ben nota, anzi come a noi perfettamente familiare, la parte più intima della loro essenza. Noi cioè sappiamo che l'animale vuole, anzi anche che cosa vuole, vale a dire esistere, star bene, vivere e riprodursi; e poiché presupponiamo in ciò con piena sicurezza la sua identità con noi, non ci facciamo scrupolo di attribuire anche ad esso, immutate, tutte le affezioni della volontà che conosciamo in noi stessi, e parliamo senza esitare della sua brama, avversione, paura, collera, odio, amore, gioia, afflizione, struggimento ecc. Non appena invece si viene a parlare di fenomeni di mera conoscenza, cadiamo nell'incertezza. Che l'animale comprenda, pensi, giudichi, sappia, non osiamo dire: gli attribuiamo con sicurezza soltanto rappresentazioni in genere, perché senza di esse la sua volontà non potrebbe riuscire ai suddetti moti. Ma riguardo al determinato modo di conoscere degli animali e agli esatti limiti di esso in una data specie, abbiamo solo concetti indeterminati; perciò anche ci è a volte difficile intenderci con essi […] Invece un desiderare, bramare, volere, o un aborrire, rifuggire, non volere, sono propri di ogni coscienza: l'uomo li ha in comune col polpo. Ciò è dunque l'essenziale e la base di ogni coscienza[498].

Ed è soprattutto sull'elemento del sentire e sulla comunanza del sentire tra l'uomo e gli altri animali, che in ultima istanza è condivisione del sostrato metafisico tra gli animali e i corpi tutti, che si fonda il profondo rispetto che Schopenhauer nutre per il mondo animale, insieme all'indignazione verso coloro che li maltrattano e che li giudicano come esseri macchinici[499].

---

[498] W II, pp. 227-228 (1387-1389).

[499] Particolarmente emblematiche dell'indignazione schopenhaueriana verso coloro che maltrattano gli animali, sono alcune pagine dei *Parerga*, di cui riportiamo un passo esemplificativo: «Sulla crudeltà contro *i cani alla catena*: il cane è l'unico vero e fedelissimo amico dell'uomo, e la più preziosa conquista che l'uomo abbia mai fatto, come dice Fr. Cuvier; oltre a ciò esso è un essere estremamente intelligente e di sentimenti fini. Ed ecco che un simile essere viene legato, come un criminale, alla catena, dove da mane a sera non fa che soffrire per la sempre rinnovata e mai appagata bramosia di libertà e di movimento; la sua vita non è che un lento martirio, e a causa di simile crudeltà, esso finisce per perdere il suo carattere di cane e si trasforma in bestia selvaggia, non fedele e incapace di affezionarsi; diventa così un essere che trema sempre e striscia dinanzi a quel diavolo che è l'uomo! Preferirei essere derubato, piuttosto che aver dinanzi ai miei occhi un simile strazio, se ne dovessi essere la causa. (Si veda più su a proposito del Lord e del suo cane messo alla catena, par. 100). Anche tutti gli uccelli tenuti in gabbia sono una nociva e stupida crudeltà. Questi maltrattamenti degli animali dovrebbero essere proibiti per legge, e la polizia dovrebbe anche qui svolgere la parte assegnata al sentimento di umanità». P II, p. 400 (496).

E del resto, direbbe uno schopenhaueriano, l'uomo è «l'animale malvagio per eccellenza»[500].

Riprendendo le fila della gradazione, l'oggettivarsi della volontà nel grado umano, quantunque costituisca un grado peculiare e unico, illuminato dal conoscere come nessun altro, è necessariamente dipendente da tutti altri gradi: «L'idea dell'uomo non poteva, per apparire nel debito significato, presentarsi da sola e separatamente, ma doveva essere accompagnata dalla scala discendente dei gradi attraverso tutte le forme degli animali e attraverso il regno vegetale, fino all'inorganico: essi tutti soltanto si integrano per l'oggettivazione completa della volontà; essi vengono presupposti dall'idea dell'uomo allo stesso modo che i fiori dell'albero presuppongono foglie, rami, tronco e radice; formano una piramide, di cui l'uomo è il vertice»[501]. Non esisterebbe uomo alcuno, senza il regno animale a cui pur appartiene, senza il regno vegetale che lo prepara e senza l'inorganico che costituisce il fondamento verso l'organico. E in verità la dipendenza riguarda tutti i gradi: «l'uomo ha bisogno per la sua conservazione degli animali, questi di grado in grado l'uno dell'altro, e poi anche delle piante, che abbisognano a loro volta del terreno, dell'acqua, degli elementi chimici e delle loro combinazioni, del pianeta, del sole, della rotazione e della rivoluzione intorno a questo, dell'obliquità dell'eclittica ecc.»[502].

L'interdipendenza tra i gradi si spiega del resto con l'unità della volontà in ogni sua oggettivazione, con il manifestarsi di una stessa essenza nei fenomeni più diversi. L'identità e unità del volere nell'intera natura spiega anche, nel contempo, la contesa e l'armonia esistenti. In virtù della comune spinta verso l'esistenza, *Drang zur Dasein*, e

---

Schopenhauer esprime inoltre il suo disappunto anche per il maltrattamento legato a ragioni scientifiche, ritenendo che la vivisezione fosse un'operazione violenta per lo più sostituibile con metodi altrettanto produttivi ma meno cruenti, convenendo con il *Magister Germaniae* circa il suo utilizzo: «Quando studiavo a Gottinga, il professor Blumenbach ci parlò molto seriamente, nel corso di fisiologia, degli orrori delle vivisezioni e ci fece notare come fossero una cosa crudele e orribile; perciò egli diceva che vi si deve ricorrere molto di rado e soltanto in occasione di ricerche molto importanti che siano di utilità immediata; in tal caso però, bisognerebbe eseguirle con la massima pubblicità, in una grande aula dopo aver diramato un invito a tutti gli studiosi di medicina, affinché il crudele sacrificio sull'altare della scienza possa essere della maggiore utilità possibile. [...] È mai possibile che a quei signori dello scalpello e del crogiuolo non venga mai in mente che essi sono in primo luogo esseri umani e poi studiosi di chimica? Come si può dormire tranquillamente, quando si tengono prigioniere in gabbia creature innocenti, allattate dalla madre, al fine di far loro patire una morte lenta e straziante per fame? È mai possibile, che simili studiosi non si sveglino, spaventati, dal sonno?» P II, p. 396 (492).

[500] *Cfr*. P. Martinetti, *Appunti per i corsi accademici a Milano, 1913-1914*, in G. Ceronetti, *La lanterna del filosofo*, Adelphi, Milano 2005, p. 156.

[501] W I, p. 182 (321).

[502] *Ibidem*, (323).

della comune materia a disposizione, la contesa è inevitabile. A un tempo, questo stesso impulso verso l'esistenza realizza l'elemento dell'armonia. Lo si è visto rispetto alla materia, tale elemento è duplice, concerne l'ordine interno, e in tal caso è definito finalismo interno, ma riguarda anche l'armonia tra un organismo e un altro, tra organico e inorganico, ed è detto finalismo esterno.

Tale concordare tra le parti, precisa Schopenhauer, è al di fuori del tempo per quanto concerne le idee, l'«oggettivazione originaria [*ursprüngliche Objektität*]» del volere, oggettivazione al di là del tempo. Diversamente, i «fenomeni delle idee [*Erscheinungen der Ideen*]» concordano e discordano reciprocamente, nel tempo.

Con le parole di Schopenhauer:

> Dobbiamo supporre che fra tutti questi fenomeni dell'*unica* volontà [des *einen* Willens] abbia avuto luogo un generale e reciproco adattarsi e accomodarsi, in cui comunque, come subito vedremo più chiaramente, è da escludere ogni determinazione temporale, dato che l'idea si trova fuori del tempo. Conseguentemente ogni fenomeno dové adattarsi all'ambiente in cui si produsse, ma anche questo dové a sua volta adattarsi a quello, benché esso occupi nel tempo un luogo di molto posteriore; e dappertutto vediamo questo *consensus naturae*. Conveniente è perciò ogni pianta con il suo terreno e la sua regione, ogni animale con il suo elemento e con la preda che deve divenire il suo nutrimento, è anche in certo modo e in certa misura protetto contro il suo naturale persecutore; conveniente è l'occhio con la luce e con la sua rifrangibilità, il polmone e il sangue con l'aria, la vescica natatoria con l'acqua, l'occhio della foca col mutare del suo medium, le cellule acquifere nello stomaco del cammello con l'aridità dei deserti africani, la vela del nautilo col vento che deve spingere la sua navicella – e così giù giù fino agli adattamenti esterni più speciali e sorprendenti. Ora però bisogna in ciò astrarre da tutte le relazioni temporali, in quanto esse possono riguardare solo il manifestarsi dell'idea, non questa stessa[503].

Non soltanto ogni specie si è adattata all'ambiente trovato, ma in una certa misura l'ambiente e le specie del passato si sono *preparati* per accogliere le specie future. Così i pianeti, gli elementi, l'inorganico, il vegetale, l'animale[504]. L'adattarsi e accomodarsi, sembra abbracciare l'intero arco temporale, dall'assenza della vita alle forme viventi più

[503] Ivi, pp. 189-190 (333).

[504] *Cfr*. ivi, p. 191 (335): «Dunque il corso dei pianeti, l'inclinazione dell'eclittica, la rotazione della terra, la distribuzione della terraferma e del mare, l'atmosfera, la luce, il calore e tutti i fenomeni simili, che sono nella natura ciò che nell'armonia è il basso fondamentale, si acconciarono presagamente alle future specie di esseri viventi, di cui dovevano divenire i portatori e conservatori. Così pure il suolo si adattò alla nutrizione delle piante, queste alla nutrizione degli animali, questi alla nutrizione di altri animali, del pari che, inversamente, tutti questi a loro volta a quelli. Tutte le parti della natura si vengono incontro, perché una è la volontà che in essa si manifesta, [...]».

diverse, e anche dopo secoli, quando le specie devono «solo conservarsi e non più nascere», è possibile scorgere un *accordo* rivolto al presente e al futuro[505].

Ma ritorniamo all'uomo. Nel mondo animale e massimamente con l'uomo, la necessità di vivere e sopravvivere dà origine alla conoscenza, estranea al mondo inorganico e a quello vegetale (quantunque, si è visto, Schopenhauer riconosca in quest'ultimo «barlumi»). È in particolare dalla necessità di nutrirsi, non più rispondendo a stimoli, ma procacciandosi il cibo, che secondo il filosofo è sorta e si è sviluppata la conoscenza, che più in generale si origina quale prodotto della volontà necessario alla vita, al pari degli altri organi. È espressione di un bisogno di vivere e nel contempo strumento ausiliare, *Hülfsmittel*, rimedio, μηχανή per soddisfarlo.

Il sistema nervoso si origina dapprima, lo si è già detto, per coordinare le funzioni organiche interne; per dirigere i movimenti; per relazionare interno ed esterno, dove l'esterno si configura dai tratti sempre più complessi, dal nutrimento da cercare e pericolo da cui fuggire a realtà interrogata, compresa e incomprensibile. Il conoscere è dunque strumento funzionale al vivente, che il termine μηχανή precipuamente designa, è strumento che si sviluppa a partire da necessità strettamente organiche, ma che si sviluppa ulteriormente in relazione a qualcosa che sopravanza il piano meramente organico, rapportandosi alla vita in un significato ben più ampio.

Con il sorgere della conoscenza, nasce anche quel *primo occhio che si aprì*, si disvela il mondo come rappresentazione e la volontà diventa nota a se stessa. Nell'inorganico, nel non conoscente, la volontà è ignara di sé e del mondo; nel vivente conoscente, il mondo si dischiude quale *Vorstellung*, oggetto per un soggetto, e la volontà riceve luce da un suo stesso prodotto:

[505] Schopenhauer spiega ciò con vari esempi: «Così l'uccello costruisce il nido per i piccoli che non conosce ancora; il castoro costruisce una tana il cui scopo gli è ignoto; la formica, la marmotta, l'ape accumulano provviste per l'inverno di cui non sanno; il ragno, il formicaleone costruiscono, come per meditata astuzia, trappole per la futura preda, a loro ignota; gli insetti depongono le loro uova dove la futura covata troverà in futuro nutrimento» Ibidem. Qualcosa di analogo può riscontrarsi nella fioritura e nei movimenti delle piante. Nel complesso, secondo Schopenhauer l'istinto degli animali è quanto costituisce il «migliore chiarimento» sulla teleologia della natura: «come l'istinto è un agire simile a quello conforme a un concetto di fine, e tuttavia del tutto privo di esso; così ogni formare della natura è simile a quello conforme a un concetto di fine, e tuttavia del tutto privo di esso. Infatti, nella teleologia sia esterna sia interna della natura, ciò che noi dobbiamo pensare come mezzo e fine è dappertutto solo la *manifestazione*, sdoppiata per il nostro modo di conoscere nello spazio e nel tempo, *dell'unità dell'unica volontà, fin qui concorde con se stessa*».

Ma con questo rimedio, questa μηχανή, ecco poi sorgere d'un tratto *il mondo come rappresentazione*, con tutte le sue forme, oggetto e soggetto, tempo, spazio, pluralità e causalità. Il mondo mostra ora la sua seconda faccia. Finora solo *volontà*, esso è ora insieme *rappresentazione*, oggetto del soggetto conoscente. La volontà, che seguiva finora il suo impulso nell'oscurità con massima sicurezza e infallibilità, ha acceso a se stessa in questo grado una luce, come un mezzo divenuto necessario per eliminare lo svantaggio che, dalla ressa e dalla natura complicata dei suoi fenomeni, risulterebbe appunto per i più compiuti. L'infallibile sicurezza e regolarità, con cui operava fino allora nella natura inorganica e meramente vegetativa, riposava sul fatto che essa era attiva soltanto nella sua essenza originaria, come cieco impulso, volontà, senza ausilio ma anche senza disturbi da parte di un secondo mondo affatto diverso, il mondo come rappresentazione, che è bensì solo l'immagine riflessa della sua stessa essenza, ma è di tutt'altra natura ed ora interviene nella connessione dei suoi fenomeni[506].

Non solo la conoscenza intuitiva, comune all'uomo e agli altri animali, scaturisce dal bisogno di vivere, ma anche la conoscenza astratta si radica su un consimile bisogno, configurandosi in primo luogo come bisogno di comprendere la vita e il vivente uomo, rispetto a cui la sola conoscenza intuitiva non è sufficiente, benché necessario cominciamento. Scrive a riguardo Schopenhauer: «l'essere complicato, multilaterale, plasmabile, massimamente bisognoso ed esposto a innumerevoli offese, l'uomo, dové per poter sussistere [*um bestehn zu können*], essere illuminato da una doppia conoscenza, per così dire una potenza superiore della conoscenza intuitiva dové aggiungersi a quest'ultima, il riflesso di quella: la ragione come facoltà di formare concetti astratti»[507]. Nei già discussi termini fisiologici, si potrebbe chiosare che alla «funzione cerebrale», l'intelletto, dové aggiungersi la «funzione suprema», la ragione.

Sia la conoscenza intuitiva, sia la conoscenza astratta sorgono dal *Wille zum Leben*, quale suo prodotto e strumento, quale organo al pari degli altri organi, eppure peculiare, propriamente umano: «Originariamente, dunque, la conoscenza in genere, tanto razionale quanto meramente intuitiva, scaturisce dalla volontà stessa, appartiene all'essenza dei gradi superiori della sua oggettivazione come una mera μηχανή, un mezzo per la conservazione [*ein Mittel zur Erhaltung*] dell'individuo e della specie, altrettanto che ogni organo del corpo»[508].

È proprio questo mezzo, secondo Schopenhauer, a costituire la differenza essenziale tra uomo e uomo, tra l'uomo e gli altri animali, circa il conoscere astratto; tra gli uomini e gli altri viventi, gli altri gradi, circa la conoscenza *tout court*. È la coscienza scaturente da

[506] W I, p. 179 (317).
[507] Ivi, p. 180 (319).
[508] Ivi, p. 181 (319).

tale strumento a costituire il diverso tra i corpi della natura, il cui identico è invece dato dalla volontà, una coscienza che differisce profondamente anche tra uomo e uomo, a tal punto da determinare una diversa percezione di se stessi e del mondo esterno:

> È il grado di coscienza che determina il grado di esistenza di un essere. […] Per il grado di coscienza gli esseri sono tanto diversi, quanto sono uguali per la volontà, in quanto quest'ultima è ciò che è a loro tutti comune. […] Quanto più elevata è la coscienza, tanto più distinti e coerenti sono i pensieri, tanto più chiare sono le intuizioni e tanto più intimi i sentimenti. Tutto acquista così una maggiore profondità: la commozione, la malinconia, la gioia e il dolore. Le persone ordinarie e superficiali non sono nemmeno capaci di vera gioia: passano la vita nell'ottusità. Mentre a uno la sua coscienza presenta soltanto la sua esistenza, oltre ai motivi che vanno appresi ai fini della sua conservazione e del suo rasserenamento, in una percezione rudimentale del mondo esterno, per un altro essa è una *camera obscura* in cui si presenta il macrocosmo[509].

Nelle gradazioni del volere, dal grado più *basso* a quello più *alto*, emerge un aspetto cruciale dell'interpretazione schopenhaueriana della natura: l'ascendere abbraccia un progressivo divenir cosciente, dal privo di conoscenza della natura inorganica, verso l'essere illuminati dalla conoscenza dell'animale e dell'uomo, ma il volere nella sua essenza è «*erkenntnißlos*», è privo di conoscenza, eppure, è solo mediante un suo prodotto e strumento, la conoscenza, che può essere rischiarato. E tale illuminare pertiene in sommo grado al vivente uomo, che sonda e ravvisa l'essenza del mondo. Se dunque, si potrebbe chiosare, «il mondo è la mia rappresentazione» è una verità che appartiene a ogni essere vivente e conoscente, benché solo nell'uomo sia elevata a formulazione astratta, anche l'altra verità, per cui «il mondo è la mia volontà» appartiene a ogni essere, vivente e non, ma soltanto l'uomo riconosce tale nocciolo nell'intera natura e lo eleva nella riflessione. E lo patisce.

[509] W II, pp. 318-319 (1529-1531).

Tale riconoscimento non si risolve in un'individuazione meramente speculativa dell'essenza del mondo, ma muove dall'intuire al sentire, al vivere. Muove da un fatto a un vissuto. Per cui, la comprensione dell'anelare inesausto del volere non si esaurisce, e come potrebbe, entro un piano esclusivamente teoretico, ma è portatrice di un determinato sentire e agire – che si riflette nel corpo.

L'aspirare senza posa, senza possibilità di appagamento ultimo, proprio dell'essenza del volere, costituisce anche l'elemento della sofferenza connaturato al vivente uomo, e, in misura diversa, a ciascun vivente - «*ogni vita è dolore* [*alles Leben Leiden ist*]» scrive Schopenhauer[510] - in una misura intimamente relata al grado di coscienza. Nello *Streben* mai pago il dolore è riposto *ab origine*. Un dolore *essenziale* e a un tempo relato a una coscienza. - E questa contemporaneità è forse anche una contraddittorietà. -

> Ma ciò che solo con acuita attenzione e con sforzo scopriamo nella natura priva di conoscenza, ci si fa incontro chiaramente in quella dotata di conoscenza, nella vita degli animali, il cui continuo soffrire è facile da dimostrare. Ma noi, senza indugiarci in questo grado intermedio, ci volgeremo là dove, illuminato dalla più chiara conoscenza, tutto risalta nel modo più limpido, la vita dell'uomo. Giacché come il fenomeno della volontà diventa più perfetto, così anche il dolore diviene sempre più palese. Nella pianta non c'è ancora sensibilità, quindi non c'è ancora sofferenza; un grado certo assai piccolo di sofferenza inerisce agli animali infimi, infusori e raggiati; anche negli insetti la capacità di sentire e di soffrire è ancora limitata; essa sopravviene in alto grado solo col perfetto sistema nervoso dei vertebrati, e raggiunge un grado sempre più alto, quanto più si sviluppa l'intelligenza. Nella stessa misura dunque in cui la conoscenza perviene alla chiarezza e la coscienza si accresce, cresce anche il tormento, che raggiunge per conseguenza il suo grado più alto nell'uomo, e qui ancora tanto più, quanto più l'uomo conosce chiaramente, quanto più è intelligente; [...][511].

L'elemento della sofferenza è dunque condizionato dal nitore e dalla profondità della coscienza: il soffrire necessita di una coscienza che riconosca la natura agognante del mondo, mai soddisfatta; senza la coscienza, vi è soltanto movimento senza posa, senza meta ultima, di per sé estraneo alla sofferenza.

Eppure, nonostante Schopenhauer sostenga la dipendenza del soffrire dal conoscere, egli considera il dolore comunque come essenziale alla volontà: lo *Streben* scaturirebbe

[510] W I, p. 366 (609).
[511] Ivi, p. 365 (607).

da una mancanza, che genera sofferenza, la quale è insieme causata dall'impossibilità di un appagamento ultimo: «Poiché ogni aspirare proviene da mancanza, da scontentezza del proprio stato, è dunque sofferenza, finché non sia soddisfatto: ma nessuna soddisfazione è durevole, anzi essa è sempre e solo il principio di una nuova aspirazione. Vediamo l'aspirazione dappertutto variamente ostacolata, dappertutto in lotta; pertanto dunque sempre come sofferenza: nessuno scopo ultimo dell'aspirare, dunque nessuna misura e scopo del soffrire»[512].

- È questo un passo, uno dei tanti, in cui Schopenhauer tratteggia il legame aspirazione-mancanza-sofferenza, considerandolo come originario, come posto *ab nativitate* dall'esistenza stessa del *Wille*. L'anelare deriverebbe da una mancanza, e perciò stesso è sofferenza, la quale è propria della volontà in virtù dell'assenza di fine e di meta che la connota. Eppure, ci si potrebbe domandare, l'elemento della sofferenza non è piuttosto *insito* nella coscienza, perché da essa *portato*, come peraltro Schopenhauer stesso sostiene? Perché l'aspirare dovrebbe provocare sofferenza *tout court*, se questa dipende dal grado di coscienza, capace o incapace di ravvisare l'essenza del mondo? Se dunque esiste anche un urgere senza soffrire, in quanto bramare privo di coscienza? Se il dolore è un sentire propriamente umano, e in parte animale, condizionato dalla coscienza, molto diversa da uomo a uomo, da vivente a vivente, a tal punto che non tutti afferrano l'essenza e meno che mai la colgono come dolorosa? Inoltre, perché l'aspirare dovrebbe provenire dalla mancanza? Non proviene piuttosto da se stesso, non si nutre di se stesso, senza causa né meta, come la volontà «affamata» che dilania se stessa e si alimenta da sé? -

Non soltanto l'anelare scaturirebbe da una mancanza, ma anche ogni soddisfazione e felicità per Schopenhauer si origina da una mancanza. La felicità è interpretata in termini negativi, come desiderio appagato, scaturente da una mancanza, finalmente e momentaneamente colmata, e non come attività desiderante di per sé, indipendentemente

[512] *Ibidem*. La sofferenza appartiene essenzialmente alla volontà, al suo impianto, è radicata nell'essenza della vita, è, in altri termini, a priori, e tuttavia è riscontrabile ed è confermata anche a posteriori, «dappertutto»: in generale, la vita umana appare come il «regno del caso e dell'errore», ma anche della stoltezza e della cattiveria; nel particolare, ogni singola vita umana è per Schopenhauer una «storia di sofferenza», una «serie continua di sventure grandi e piccole». Se poi, incalza Schopenhauer, «si volessero mettere sotto gli occhi di ognuno gli orribili dolori e tormenti, a cui la vita di tutti è costantemente esposta, si sarebbe colti da raccapriccio; e se si volesse condurre il più impenitente ottimista per gli ospedali, i lazzaretti e le camere di martirio chirurgiche, per le carceri, le camere di tortura e le stalle degli schiavi, sui campi di battaglia e nei tribunali, e aprirgli poi tutti i tenebrosi alloggi della miseria, dove essa si rincantuccia per sfuggire agli sguardi della fredda curiosità, e fargli gettare uno sguardo a conclusione nella torre della fame di Ugolino; anch'egli finirebbe sicuramente col capire di che specie sia questo *meilleur des mondes possibiles*». Ivi, p. 383 (635).

da un bisogno: «Ogni soddisfazione [*Befriedigung*], o ciò che comunemente si chiama felicità [*Glück*], è propriamente ed essenzialmente sempre e solo negativa e assolutamente mai positiva. Essa non è una felicità che venga a noi originariamente e da sé, ma è sempre la soddisfazione di un desiderio. Giacché il desiderio, ossia la mancanza, è la condizione che precede ogni godimento. Quindi la soddisfazione o felicità non può essere mai più della liberazione da un dolore, da una necessità: [...]»[513].

Come il dolore è *essenziale* all'anelare mai pago, così la mancanza (e con essa il dolore) appartiene «propriamente ed essenzialmente, *eigentlich und wesentlich*» alla natura della felicità. Come il nesso *Streben-Leid* considera il dolore e la mancanza come insiti nell'aspirare, anche il nesso tra la felicità, il desiderio soddisfatto e la mancanza da cui si originerebbe, è per Schopenhauer connaturato all'essenza della felicità, e non a una sua forma possibile, giacché connaturato all'essenza del *Wille*:

> [...] l'irraggiungibilità della soddisfazione perpetua e la negatività di ogni felicità, trova spiegazione in quanto si è mostrato a chiusura del secondo libro: che cioè la volontà, di cui la vita umana, come ogni fenomeno, è l'oggettivazione, è un aspirare senza meta e senza fine [*ein Streben ohne Ziel und ohne Ende*]. L'impronta di questa infinità [*Endlosigkeit*], la troviamo impressa anche su tutte le parti dell'intero suo manifestarsi, dalla forma più universale di esso, il tempo e lo spazio senza fine, fino al più compiuto di tutti i fenomeni, la vita e l'aspirare dell'uomo[514].

Acquietato fugacemente l'anelare, in modo del tutto estemporaneo, attraverso un desiderio esaudito, un momento di felicità, e assicurata la propria esistenza attraverso la conservazione, secondo il filosofo, alla mancanza subentra un'altra forma di mancanza. A un vuoto un'altra forma di vuoto. Al dolore, la noia, da cui il celebre pendolo che oscilla tra il dolore e la noia, simboleggiante l'esistenza dell'uomo:

> Volere e aspirare sono tutta la loro essenza [dell'uomo e dell'animale], paragonabile a una sete inestinguibile. Ma la base di ogni volere è il bisogno, la mancanza, dunque il dolore, in preda al quale quindi l'uomo cade già originariamente e per effetto della sua essenza. Se invece gli vengono a mancare gli oggetti del volere, venendogli essi subito ritolti da una soddisfazione troppo facile, egli è assalito da un tremendo vuoto e dalla noia, cioè il suo essere e la sua esistenza stessi gli divengono un fardello insopportabile. La sua vita oscilla dunque, come un pendolo, in qua e in là, fra il dolore e la noia, che ne sono entrambi in realtà gli elementi ultimi. Ciò si è

[513] Ivi, p. 376 (625), ma *cfr.* ivi, p. 376 ss. (625 ss.).
[514] Ivi, pp. 378-379 (627).

dovuto anche esprimere, in maniera molto strana, col dire che, dopo che l'uomo ebbe ricacciato all'inferno tutti i dolori e i tormenti, per il cielo non restò altro che appunto la noia[515].

Ora, premesso che la questione del dolore e della noia meriterebbero un'indagine accurata, che ne sondi le articolazioni e le complessità, in questo spazio ci limitiamo ad analizzare il loro rapporto con il corpo, per provare a illustrare l'inscindibilità del legame conoscenza-corporeità in un senso ampio, che muove dalla dimensione fisiologica, ma che comprende anche il piano metafisico ed etico. La conoscenza non è solo una funzione corporea, ma è anche ciò che orienta l'agire, riflettendosi come atto corporeo. La conoscenza dell'essenza mondana può generare il dolore e la noia, che si rispecchiano nel corporeo, nei suoi movimenti, nelle sue funzioni, nei suoi atti.

Il corpo umano non solo è il fenomeno per eccellenza attraverso cui si dischiude una conoscenza metafisica, ma è anche quel fenomeno che patisce tale conoscenza, dispiegandola nei suoi atti. È l'unico corpo vivente, secondo Schopenhauer, che esprime compiutamente l'apprensione del mondo, e una reazione a esso, giacché gli altri corpi viventi ne sono impossibilitati, a partire dal loro grado di coscienza e dall'assenza di astrazione, che non consente loro di ravvisare e problematizzare la volontà quale sostrato del tutto. Quello umano è l'unico corpo che può incarnare sia un accogliere, sia un respingere quanto conosciuto. La pianta invece non può che volere, l'animale altrettanto – ad eccezione di un non volere circoscritto, legato a una precisa forma volente, ma non legato all'essenza della volontà in genere.

Accogliere l'essenza del mondo, dopo averla conosciuta, meditata, pensata, significa affermare la volontà di vita, che si afferma in ogni dove del mondo, senza essere rischiarata dal conoscere. La *Körperwelt*, ogni *Leib* e ciascun *Körper* è espressione del

[515] Ivi, pp. 367-368 (609-611). Su questo inerire connaturato non concordiamo, ritenendo che la felicità sia anche un sentire inatteso, improvviso, che dunque non sempre, non *essenzialmente*, si genera da una mancanza, da una negatività, convenendo dunque con quanto tratteggia Simmel: «Che ci sia qualcosa come la felicità, che questo essere ci sia riuscito, anche se essa fosse apparsa come un lampo una volta soltanto in una coscienza, già questo innalza il mondo su una scala di valore, il cui significato atemporale non può andare perduto a causa di alcuna quantità di sofferenza. La mera possibilità della felicità, per quanto in modo esiguo e frammentario possa diventare realtà effettuale, pone il nostro Esserci in una luce, che Schopenhauer in verità pensa di spegnere con il fatto che egli qualifica la felicità come qualcosa di puramente negativo, la mera sospensione momentanea della sofferenza. Quest'ultima è il punto debole nel pensiero di Schopenhauer, la cui incapacità a sostenere il pessimismo spunta dappertutto: poiché non gli doveva sfuggire il momento positivo della felicità, che si distingue come fattualità psicologica dal sonno e dalla morte – gli altri momenti che pongono fine alla sofferenza – qualunque misurazione e valutazione avrebbe poi potuto darne». G. Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, in G. Ceronetti, *La lanterna del filosofo*, cit., pp. 156-157.

Wille e perciò sua affermazione, in cui la volontà di vivere si specchia. Il mondo nella sua interezza è «specchio» della volontà. Rifiutare l'essenza del mondo, dopo averla conosciuta, vuol dire negare quella volontà di vita che in ogni fenomeno corporeo si manifesta e si oggettivizza. Ed è da subito evidente che un tale negare si profila come una contraddizione del fenomeno con se stesso. Il corpo in ogni sua parte è uno *Streben zum Leben*, eppure, da una funzione di un suo organo può provenire un dissenso, un rinnegare la natura del corpo e dell'intero mondo fenomenico. Sia l'affermazione che la negazione della volontà di vivere sono definibili anche nei termini di affermazione e negazione del corpo, giacché esso è visibilità della volontà:

> Che la volontà affermi se stessa, significa: in quanto nella sua oggettità, cioè nel mondo e nella vita, la sua essenza le viene data come rappresentazione in modo completo e chiaro, questa conoscenza non impaccia affatto il suo volere: al contrario, appunto questa vita così conosciuta, viene anche in quanto tale da essa voluta, come fino allora senza conoscenza, quale cieco impulso [*wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang*], così ora con conoscenza, in modo conscio e meditato [*so jetzt mit Erkenntniß, bewußt und besonnen*]. Il contrario di ciò, *la negazione della volontà di vivere*, fa la sua apparizione quando su quella conoscenza il volere cessa, in quanto allora i singoli fenomeni conosciuti non agiscono più come *motivi* del volere, e invece tutta la conoscenza dell'essenza del mondo maturata attraverso l'apprensione delle *idee*, che rispecchia la volontà, diventa un *quietivo* della volontà e così la volontà sopprime liberamente se stessa. [...] entrambe [affermazione e negazione] procedono invero dalla *conoscenza*, ma non da una conoscenza astratta, che si esprima a parole, bensì da una conoscenza vivente [*lebendigen*], che si esprime con l'azione [*die That*] e la condotta [*Wandel*] soltanto, rimanendo indipendente dai dogmi che al riguardo, come conoscenza astratta, impegnano la ragione[516].

Duplice è dunque la possibile reazione dinanzi alla conoscenza del volere, affermativa o negativa, non univoca e necessaria, bensì duplice e *libera*[517]. La libertà è un tratto fondamentale del reagire, nella misura in cui esso non è inscritto nell'essenza del volere, come lo *Streben*, ma può variare di fronte allo stesso riconoscimento, accettando o rifiutando, e tale dire di sì o dire di no è assolutamente libero. Come pure, libero perché descrittivo, e non prescrittivo, è il metodo attraverso cui Schopenhauer presenta e sostiene

---

[516] Ivi, p. 336 (561).

[517] Discordiamo dunque su questo punto da Casini, il quale ritiene che il corpo nel pensiero schopenhaueriano sia ambivalente, svolgendo un ruolo positivo sul piano conoscitivo e metafisico e uno negativo su quello estetico ed etico: «il corpo, che Schopenhauer aveva presentato nel primo libro come apertura al mondo della rappresentazione per il puro soggetto conoscente e nel secondo aveva salutato come 'chiave' metafisica per la comprensione dell'essenza del mondo, volontà oggettivata, verità filosofica *kat'exochén,* segue nei due libri successivi la parabola della negazione della Volontà e, ancor più radicalmente di essa, attende la propria estinzione come fenomeno e sorgente dei desideri in esso obbiettivati. […]». L. Casini, *Corporeità e filosofia. Saggio su Schopenhauer e Nietzsche*, Il Poligono, Roma 1984, p. 69.

le due diverse reazioni dinanzi alla stessa conoscenza – reazioni non astratte, speculative, ma del tutto corporee, esprimentesi difatti come azione e condotta: «Il mio scopo può essere solo di presentare [*darstellen*] e di portare alla chiara conoscenza della ragione [*zur deutlichen Erkenntniß der Vernunft zu bringen*] sia l'una sia l'altra, non di prescrivere [*vorschreiben*] o raccomandare [*anempfehlen*] l'una o l'altra, cosa che sarebbe altrettanto stolta che inutile, dato che la volontà è in sé assolutamente libera e si determina esclusivamente da se stessa, e non vi è per essa nessuna legge»[518]. Ancor più chiaro rispetto alla prospettiva di libertà e possibilità corroborata da Schopenhauer è un passo delle *Lezioni berlinesi*, in cui il filosofo esplicita il carattere teoretico, nell'accezione contemplativa e non prescrittiva, anche di ciò che concerne l'agire – che tradizionalmente ricadrebbe nell'ambito della filosofia morale, ma, proprio perché Schopenhauer intende solo illustrare e non raccomandare, egli sottolinea il carattere conoscitivo, proprio della teoresi, e non quello normativo, proprio dei *mores*[519]:

> [...] Io non dico mai "questo si deve fare e quello no", bensì procedo sempre e solo per via teoretica, e spiego e interpreto ogni forma di agire, esponendo in concetti ciò che vi accade all'interno. [...] Io non dico che si deve abbandonare ogni volere, rinunciare a tutti i godimenti, abbracciare la scelta di povertà, castità e così via. Ripeto: non esiste alcun dovere assoluto; ogni

[518] W I, p. 336 (561).

[519] Paradigmatico a riguardo è il paragrafo iniziale del quarto libro de *Il mondo*, in cui Schopenhauer chiarisce la sua posizione speculativa e il suo metodo rispetto alla questione che sta per affrontare: «L'ultima parte della nostra trattazione si annunzia come la più seria, giacché riguarda le azioni degli uomini: [...]. Sotto l'aspetto indicato e secondo il modo abituale di esprimersi, si dovrebbe chiamare la parte della nostra trattazione che ora segue filosofia pratica, in contrapposizione alla teoretica finora considerata. Ma a mio modo di vedere ogni filosofia è sempre teoretica, essendo ad essenza essenziale il procedere e l'investigare sempre, quale che sia l'oggetto immediato dell'indagine, in modo puramente speculativo, non il prescrivere. Quelle invece di diventare pratica, di guidare l'agire e di cambiare il carattere, sono vecchie pretese a cui essa, a giudizio ormai maturo, dovrebbe finalmente rinunziare. Giacché qui, dove ne va del valore e del disvalore di un'esistenza, dove ne va della salvezza o dannazione, non sono i suoi morti concetti a decidere, bensì l'intimo essere dell'uomo stesso, il demone che lo guida e che non lo ha scelto, ma che è stato da lui scelto – come dice Platone -, il suo carattere intellegibile – come si esprime Kant. La virtù non s'insegna più che non s'insegni il genio; [...]. Saremmo quindi altrettanto stolti se ci aspettassimo che i nostri sistemi morali e le nostre etiche suscitassero uomini virtuosi, nobili e santi, che se ci aspettassimo che le nostre estetiche suscitassero poeti, artisti e musicisti. La filosofia non potrà mai far più che interpretare e spiegare l'esistenza, portare alla chiara, astratta conoscenza della ragione l'essenza del mondo, che in ognuno si esprime in maniera comprensibile in concreto, cioè come sentimento, e ciò però in ogni possibile rapporto e da ogni punto di vista. [...] Il punto di vista dato e il metodo annunziato lasciano già capire chiaramente che in questo libro di etica non bisogna aspettarsi né precetti, né una teoria dei doveri; ancor meno vi sarà indicato un principio morale generale, per così dire una ricetta universale per produrre tutte le virtù. Neanche parleremo di un 'dovere assoluto' [...]. In genere non parleremo affatto di dovere [...]. È infatti contraddizione palmare proclamare libera la volontà e prescriverle tuttavia leggi secondo cui deve volere [...], la volontà è non solo libera, ma addirittura onnipotente: da essa viene non solo il suo agire, ma anche il suo mondo; e come essa è, così appare il suo agire, così appare il suo mondo: l'uno e l'altro sono la sua conoscenza di sé e nient'altro; essa determina se medesima e con ciò stesso l'uno e l'altro, giacché fuori di essa non c'è niente, e quelli sono essa stessa». W I, pp. 319-321 (535-537).

dovere è relativo. È solo da un falso punto di vista o in un senso figurato e mitico che si parla di una determinazione dell'uomo; perché ogni determinazione può concernere solo ciò che ha il suo fine e la sua origine fuori di sé; e che questo non sia il caso dell'uomo, lo devono aver capito da tempo. La volontà è l'origine delle origini e, essendo cosa in sé, è assolutamente libera. Ciò che ognuno vuole, questo lui è, e che cosa sia questo che lui è e vuole, glielo mostra lo specchio della volontà, il mondo conoscibile e la vita. Dunque non si può parlare né di determinazione né di prescrizione né di dovere. Noi interpretiamo solamente, esponiamo i fenomeni: non prescriviamo[520].

Rispetto a tale interpretazione ed esposizione, dell'affermazione e della negazione, quanto si intende provare a far emergere è l'inscindibilità del legame conoscenza-corporeità anche dal punto di vista dell'agire. Non solo il corpo è condizione imprescindibile per la conoscenza, non solo è «passaggio sotterraneo» per approssimarsi alla conoscenza metafisica, ma il corpo esprime anche, attraverso i suoi moti e atti, quanto ha conosciuto. Esprime il suo reagire di fronte all'essenza del mondo, che può essere un assentire o un dissentire, un ri-affermare o un rifiutare. L'agire che dice di sì e l'agire che dice di no sono anch'essi rappresentazione di una volontà, come le membra, i movimenti, i moti, i pensieri, le pulsioni. Il corpo congiunge volontà e rappresentazione anche nel sì e nel no.

L'affermazione più generale della volontà di vivere è il *Leib* e l'intera *Körperwelt* – al di là dell'elemento conoscitivo. Il mondo è di per sé affermativo, in quanto volontà. Con il presentarsi della conoscenza, l'elemento affermativo muta, nella misura in cui è un affermare-volere la vita con conoscenza, e non più senza di essa, come accade in ogni corpo vivente su un piano strettamente biologico, e per ogni fenomeno del mondo privo di conoscenza. E dunque, l'affermazione della volontà illuminata dalla conoscenza si traduce in un'affermazione del corpo, che si esprime in gradi differenti. Il grado più basso è costituito dalla semplice conservazione del proprio corpo; un grado superiore, dal comprendere i propri bisogni e dal provare a soddisfarli; il grado più alto è invece

[520] *Cfr.* V IV, pp. (171-172, 178-179). Circa la duplice possibilità, la libertà e non la prescrizione, ci sembra paradigmatica e chiarificatrice la seguente annotazione giovanile, confluita nell'«unico pensiero» schopenhaueriano: «Quando un anacoreta rinuncia liberamente a tutte le gioie della vita e con temerarietà, per così dire, si priva di ogni piacere – perché in lui si è destata la coscienza di essere una natura extratemporale, sovrasensibile, incondizionatamente beata, ed egli vuole agire in conformità a questa conoscenza, per poterla proprio in questo modo mantenere sempre viva – egli è nel giusto. Quando Anacreonte e Orazio ci ricordano la fugacità del tempo per esortarci a utilizzare questa base di tutti i nostri piaceri per godere, e ritengono che il momento non goduto sia perduto – hanno ragione. La verità (e al tempo stesso la libertà) è che l'uomo può considerarsi in ogni istante come una natura sensibile, temporale, o anche eterna: non appena ha optato totalmente per una delle due, i due modi di pensare descritti seguono da sé e ognuno ha perfettamente ragione ed è perfettamente vero». HN I, p. 38 (50).

costituito dall'atto generativo. – Un grado ulteriore, che è affermazione e negazione a un tempo, è l'affermazione della propria volontà a un punto tale da irrompere nella volontà altrui, violandola, negandola. –

L'affermazione della volontà è lo stesso costante volere non turbato da alcuna conoscenza, che riempie in generale la vita degli uomini. Poiché già il corpo dell'uomo è l'oggettità della volontà, quale appare in questo grado e in questo individuo, il suo volere svolgentesi nel tempo è per così dire la parafrasi del corpo, il commento che illustra il significato del tutto e delle sue parti, è un altro modo di presentarsi della stessa cosa in sé, di cui il corpo è anche già il fenomeno. Quindi possiamo anche dire, invece che affermazione della volontà, affermazione del corpo. Il tema fondamentale di tutti i molteplici atti di volontà è la soddisfazione dei bisogni, che sono inseparabili dall'esistenza del corpo nella sua sanità, hanno già in esso la loro espressione e si possono riportare alla conservazione dell'individuo e alla propagazione della specie[521].

Al di là della conservazione del corpo in un'accezione strettamente organica, in primo luogo attraverso la nutrizione, che invece si vedrà essere ridotta o azzerata in alcune forme di negazione, in secondo luogo attraverso il mantenere in salute il proprio corpo, deliberatamente, al di là del soddisfacimento dei bisogni corporei *stricto sensu*, l'affermazione della volontà e quindi del corpo, in un senso più ampio e più proprio, concerne il soddisfacimento di bisogni *lato sensu*, che comprendono la policroma sfera dei desideri. Compresa la propria natura volente, secondo Schopenhauer la maggior parte degli uomini trascorre la propria vita per soddisfare le sue volizioni, e in tale soddisfacimento si afferma la volontà, e tutt'uno con essa il corpo.

L'uomo trova se stesso, fin da quando sorge in lui la coscienza, come essere volente, e di regola la sua conoscenza rimane in costante rapporto con la sua volontà. Egli cerca di conoscere compiutamente prima gli oggetti del suo volere, poi i mezzi che conducono ad essi. Ora sa che cosa deve fare, e di regola non gli importa di sapere altro. Agisce e si agita: la coscienza di operare sempre nella direzione della meta del suo volere lo sorregge e lo tiene attivo; il suo pensiero si applica alla scelta dei mezzi. Così è la vita di quasi tutti gli uomini: essi vogliono, sanno ciò che vogliono, cercano di raggiungerlo con tanto successo quanto basta per proteggerli contro la disperazione, e con tanto insuccesso, quanto basta per proteggerli contro la noia e le sue conseguenze[522].

---

[521] Ivi, p. 385 (639).

[522] Ivi, p. 386 (639). Un continuo agire e agitarsi è per Schopenhauer anche la storia stessa, insieme alle vite narrate dagli storici, ben diverse dalle vite dei santi: «La storia certo tacerà sempre, e non può che tacere, degli uomini la cui condotta è la migliore [...]. Giacché la materia della storia è del tutto diversa, anzi è opposta, ossia non è la negazione e la rinunzia alla volontà di vivere, ma appunto la sua affermazione e il suo estrinsecarsi in innumerevoli individui, in cui il suo dissidio con se stessa, sulla vetta suprema della sua oggettivazione, risalta con tutta chiarezza, e ci mette poi sotto gli occhi ora la superiorità dell'individuo in virtù della sua accortezza, ora il potere della folla in virtù della sua massa, ora la potenza del caso personificato in destino, e sempre la vanità e nullità di ogni aspirazione. Ma noi, che non seguiamo qui il filo dei fenomeni del tempo, bensì cerchiamo, come filosofi, di indagare il significato etico delle azioni,

In questo affaccendarsi e affannarsi, la volontà si afferma attraverso gli atti del corpo, nel rinnovato e meditato dire di sì all'anelare affermativo privo di coscienza – sempre, si badi, provando a non esaudire tutti i desideri, per non patire la noia, e nel contempo, cercando di soddisfare quanti più bisogni possibili, per non provare sofferenza. Oltre alla forma della conservazione e del soddisfacimento, la *Bejahung des Willens* si esplica massimamente nell'atto generativo, che afferma la volontà nel suo rinascere. Nel suo darsi ancora, attraverso il generante e il generato. Nel tempo, nella durata, nella diversità del *principium individuationis* ma nella stessità dell'essenza. Il soddisfacimento dell'istinto sessuale è per Schopenhauer il paradigma per eccellenza del «rinnovato obbligarsi alla vita [*erneuerten Verschreibung an das Leben*]», e in tale ripetizione e riaffermazione, da un lato, si dispiega l'intimo fine della natura, la propagazione della specie, dall'altro, si riafferma l'elemento del dolore, implicato e intessuto in quello della vita: «Con quell'affermazione che va oltre il proprio corpo, fino a porne uno nuovo, sono di nuovo affermati insieme, in quanto pertinenti al fenomeno della vita, dolore e morte, e la possibilità della redenzione, prodotta dalla più perfetta capacità di conoscere, è per stavolta dichiarata infruttuosa»[523]. In termini corporei, la possibilità di redimersi è rappresentata dal cervello, polo opposto ai genitali, che simboleggiano il contrario dell'ascendere, il discendere, il radicarsi nella vita, il permanere, il ripetere[524]. Il rifiuto

assumendolo qui a criterio unico di ciò che per noi è significativo e importante; noi, nessun timore della sempre permanente maggioranza di voti della volgarità e dell'insulsaggine ci tratterà certo dal proclamare che il fenomeno più grande, più importante e più significativo che il mondo possa mostrare, non è chi il mondo conquista, bensì chi il mondo supera, quindi in realtà nient'altro che la silenziosa e inosservata condotta di un uomo tale a cui si sia aperta quella conoscenza, per la quale egli rinunzia e nega la volontà di vivere che tutto riempie e in tutto germoglia e si agita, [...]». Ivi, pp. 455-456 (747-749).

[523] Ivi, pp. 387-388 (641). Circa il *fine* della natura, *cfr*. ivi, p. 389 (643): «L'istinto sessuale si conferma come la decisa e più forte affermazione della vita anche per ciò, che esso rappresenta per l'uomo naturale, come per l'animale, il fine ultimo, la meta suprema della sua vita. Il suo primo sforzo è di conservare se stesso, ma non appena vi ha provveduto, non pensa ad altro che a propagare la specie; a più di ciò, come mero essere naturale, non può aspirare. Anche la natura, la cui essenza intima è la stessa volontà di vivere, spinge con tutta la sua forza l'uomo, come l'animale, a propagare la specie. Dopo di ciò, essa ha raggiunto il suo scopo con l'individuo ed è del tutto indifferente al suo perire, dato che ad essa, come volontà di vivere, importa solo la conservazione delle specie, mentre l'individuo non è per essa nulla».

[524] Circa gli organi genitali quali simbolo dell'affermazione massima della volontà di vita, *cfr*. ivi, pp. 389-390 (645): I genitali sono, molto più di qualsiasi altro membro esterno del corpo, soggetti alla sola volontà e non alla conoscenza; anzi, la volontà appare qui quasi altrettanto indipendente dalla conoscenza che nelle parti le quali servono, in occasione di meri stimoli, alla vita vegetativa, alla riproduzione, e nelle quali la volontà opera ciecamente, come nella natura priva di conoscenza. Giacché la generazione non è se non la riproduzione che passa in un nuovo individuo, per così dire la riproduzione elevata alla seconda potenza, come la morte non è se non l'escrezione elevata alla seconda potenza. In conseguenza di tutto ciò, i genitali sono il vero e proprio *punto focale* della volontà e pertanto il polo opposto al cervello, che rappresenta la conoscenza, cioè l'altra faccia del mondo, il mondo come rappresentazione. Quelli sono il principio

di ciò che metaforicamente è espresso dalla funzione generatrice si configura come una forma di negazione della volontà di vita, giacché nega ciò che potenzialmente e corporeamente è *in nuce*, ossia la possibilità del perdurare, dell'affermare ancora, e si configura anche come una contraddizione del fenomeno corporeo con se stesso, che in ogni sua parte è *Wille zum Leben*, e che lo è massimamente negli organi riproduttivi.

> È stato già spiegato che la prima e semplice affermazione della volontà di vivere è solo affermazione del proprio corpo, cioè esplicazione della volontà con atti che si succedono nel tempo, in quanto il corpo, nella sua forma e attitudine, pone già spazialmente la volontà, e niente di più. Questa affermazione si manifesta come conservazione del corpo, mediante l'impiego delle sue proprie forze. Ad essa si riallaccia immediatamente la soddisfazione dell'istinto sessuale, anzi questa fa parte di quella, in quanto i genitali fanno parte del corpo. Quindi la rinunzia volontaria e non fondata su alcun motivo alla soddisfazione di questo istinto è già negazione della volontà di vivere, è una sua volontaria soppressione di sé in base a una conoscenza sopravvenuta, che agisce come quietivo; in conformità di ciò, tale negazione del proprio corpo si pone già come una contraddizione della volontà con il proprio fenomeno. Giacché, sebbene anche qui il corpo oggettivi nei genitali la volontà di riprodursi, questa riproduzione non viene voluta. Appunto per ciò, ossia perché è una negazione o soppressione della volontà di vivere, tale rinunzia costituisce un difficile e doloroso superamento di sé; ma di ciò più oltre[525].

Oltre a queste forme di affermazione, Schopenhauer ne descrive una ulteriore, che nell'affermazione della propria volontà, e dunque del proprio corpo, invade e viola, negando, la volontà e la corporeità altrui. Una tale affermazione di sé, e a un tempo

---

conservatore della vita, che assicura al tempo una vita senza fine; e in tale qualità furono venerati dai Greci nel *phallus*, dagli Indiani nel *lingam*, i quali sono dunque simboli dell'affermazione della volontà. La conoscenza dà invece la possibilità di sopprimere il volere, di redimersi mediante la libertà, di superare e annientare il mondo.

Considerata l'importanza che Schopenhauer attribuisce agli organi genitali, quali simbolo dell'affermazione massima del *Wille*, Piana ritiene che la metafisica schopenhaueriana abbia una forte tonalità fallica: «Si presti attenzione al modo in cui viene effettuato questo nesso: qui non si dice che la sessualità è importante perché attraverso di essa avviene la conservazione della specie: ciò sarebbe alquanto banale! Si dice invece che il principio metafisico del reale da cui scaturisce il mondo come sua oggettivazione, ha nella sessualità la sua massima manifestazione. "I genitali sono il vero punto focale (Brennpunkt) della volontà" – dice Schopenhauer senza mezzi termini; e la geometria è certo assai lontana da questo Brennpunkt: "Il piacere arde (brennt) di continuo in noi, perché è la manifestazione della base della nostra vita, di ciò che sta alle radici della nostra esistenza, alle radici del volere" (Lez., IV, p. 141). La metafisica di Schopenhauer assume dunque una imponente intonazione fallica. Il principio metafisico si realizza anzitutto nel corpo, e tende a perpetuare la sua vita nell'unico modo possibile: la procreazione. Proprio in questo sviluppo conclusivo del problema è necessario tener ben ferma la distinzione tra il mondo delle apparenze e il punto di vista filosofico che va oltre di esse: l'istinto sessuale in quanto rivolto al piacere deve essere considerato illusorio, in quanto il piacere è un mezzo di cui il genio della specie (Genius des Spezies), come si esprime pittorescamente Schopenhauer, attua i propri fini». G. Piana, *Commenti al mondo V. L'affermazione e la negazione della volontà di vivere*, (testo tratto dalle lezioni sul quarto libro de *Il mondo come volontà e rappresentazione* del corso di Filosofia Teoretica intitolato "Filosofia dell'arte e metafisica dei costumi in Schopenhauer" tenuto all'Università degli Studi di Milano nel 1991, disponibile presso l'Archivio Piana), p. 55.

[525] W I, pp. 393-394 (651).

negazione dell'altro, si verifica anche quando si costringono le forze altrui a servire la propria. Entrambe le situazioni, di «irruzione [*Einbruch*]» nel corpo altrui e di asservimento, sono definite da Schopenhauer quale torto, *Unrecht*. Il cannibalismo è per il filosofo la manifestazione «più compiuta, autentica e palmare» del torto, in cui la volontà di vita dilania l'altro, invero, si vedrà, dilania se stessa nell'altro; a seguire, Schopenhauer considera l'omicidio e poi ogni ferita (mutilazione, lesione, colpo) quali forme di una tale affermazione-negazione. «Si commette inoltre torto», scrive il filosofo, «nel soggiogamento dell'altro individuo, nella sua riduzione in schiavitù, e infine nell'attentato alla proprietà altrui, il quale, in quanto quest'ultima venga considerata frutto del suo lavoro, è in sostanza della stessa natura della schiavitù, e sta ad essa come la mera lesione sta all'omicidio»[526]. Soggiogamento, schiavitù e appropriazione hanno in comune il ledere la volontà-corporeità altrui per affermare la propria. Ad esempio, giacché la proprietà è interpretata come un bene divenuto personale mediante il proprio lavoro, dunque attraverso le forze del proprio corpo impiegate nel lavorare, nell'impossessarsi di una proprietà altrui, ci si impadronisce indebitamente del lavoro e dunque delle forze corporee altrui, negandole, per arricchire la propria autoaffermazione e proprietà[527]. Diversamente quanto al modo, ma similmente circa l'essenza, anche il soggiogamento di una volontà altrui attraverso l'inganno, la menzogna, è una forma di autoaffermazione che valica i confini della propria individualità e corporeità, negando l'altra, indotta a pensare o a compiere azioni in vista non della propria, ma di un'altrui volontà: «[...] io, come autore del torto, costringo l'altro individuo a servire, invece che la sua, la mia volontà, e ad agire, invece che secondo la sua, secondo la mia volontà. Per via della violenza ottengo ciò con la causalità fisica; per la via del dolo invece per mezzo della motivazione, cioè della causalità attraversata dal conoscere, e quindi col fornire alla sua volontà *motivi ingannevoli*, in virtù dei quali egli, credendo di seguire la *sua* volontà,

[526] Ivi, pp. 395-396 (655).

[527] Cfr. *Ibidem*: «Proprietà che non può essere tolta all'uomo senza fargli torto, infatti, può essere, in base alla nostra interpretazione del torto, solo quella che egli ha acquistata con le sue forze, e sottraendo la quale si vengono quindi a sottrarre le forze del suo corpo alla volontà in esso oggettivata, per far sì che servano la volontà oggettivata in un altro corpo. Giacché solo così l'autore del torto, con l'aggressione non del corpo altrui, bensì di una cosa inanimata del tutto diversa da quello, irrompe nella sfera dell'affermazione di volontà altrui, con questa cosa essendo per così dire confuse e identificate le forze, il lavoro del corpo altrui. Ne segue che ogni diritto di proprietà autentico, ossia morale, si fonda in origine unicamente e solo sull'acquisto mediante il lavoro; come anche prima di Kant si ammetteva piuttosto generalmente, anzi come in modo chiaro e bello dice il più antico di tutti i codici: 'I saggi che conoscono l'antichità dichiarano che un campo coltivato è proprietà di colui che ne estirpò gli arbusti, lo ripulì e lo arò; come un'antilope appartiene al primo cacciatore che la ferì a morte'. Leggi di Manu, IX, 44».

segue la *mia*. Poiché l'elemento in cui si trovano i motivi è la conoscenza, posso far quello solo falsando la sua conoscenza, e questa è la *menzogna*»[528]. Ora, l'opposizione alla negazione subita, si configura come una negazione della negazione volta a ristabilire la propria *Bejahung des Willens*, violata, ferita, ingannata, e se anche si spingesse a un punto tale da annientare l'altro, secondo Schopenhauer non sarebbe definibile nei termini dell'*Unrecht*, bensì del *Recht*, in quanto (ri)stabilimento e «affermazione della volontà manifestantesi essenzialmente ed originariamente nel mio corpo e già dal mero apparire di quest'ultimo *implicite* espressa; [...]»[529]. In questo affermarsi e negare, nell'irrompere nella volontà altrui per soddisfare la propria, colui che commette il torto non comprende che al di là del diverso fenomeno, tra chi compie l'ingiustizia e chi la subisce, vi è la stessa volontà, per cui l'altrui volontà negata è la propria volontà negata, il corpo ferito, il proprio corpo ferito, giacché una e indivisibile è la cosa in sé – al di là della pluralità dei fenomeni e del *principium individuationis*. E dunque, il dolore causato è lo stesso dolore subito, è lo stesso quanto all'essenza, indipendentemente dallo spazio e dal tempo in cui si individualizza:

> Comprende e afferra l'eterna giustizia solo colui che si eleva al di sopra di quella conoscenza procedente sul filo conduttore del principio di ragione e legata alle cose particolari, conosce le idee, penetra il *principium individuationis* e capisce che alla cosa in sé non spettano le forme del fenomeno. [...] A chi dunque è giunto fino alla suddetta conoscenza, si fa chiaro che, poiché la volontà è l''in sé' di ogni fenomeno, il tormento inflitto agli altri e quello che noi stessi sperimentiamo, la cattiveria e il male, colpiscono sempre e solo quell'unico e medesimo essere; per quanto i fenomeni in cui l'una e l'altra cosa si presentano esistano come individui del tutto diversi e siano addirittura divisi da tempi e spazi lontani. Egli vede che la diversità fra colui che infligge la sofferenza e colui che è destinato a sopportarla è solo fenomeno e non riguarda la cosa in sé, la quale è la volontà in entrambi vivente che qui, ingannata dalla conoscenza legata al suo servizio, disconosce se stessa e, nel cercare in uno dei sui fenomeni un accresciuto benessere, produce nell'altro grande dolore e così, trascinata dal suo violento impulso, affonda i denti nella sua stessa carne, non sapendo di ledere sempre e solo se stessa [...][530].

Tale conoscenza costituisce un punto di svolta considerevole, non solo per la comprensione della vera giustizia, ma soprattutto per la profonda comprensione dell'essenza metafisica del mondo. A partire dal proprio corpo, e dall'estensione analogica della sua natura a tutti gli altri corpi, è stato possibile scorgere il sostrato comune all'intera *Körperwelt*, e a partire dal riconoscimento della medesima volontà,

[528] Ivi, p. 398 (657-659).
[529] Ivi, p. 401 (663).
[530] Ivi, p. 418 (689-691).

dovrebbe conseguire la comprensione che quanto è implicito nel *Wille* è implicito in ogni corpo in cui esso si specchia, e dunque, prima di tutto, il conato fondamentale all'autoconservazione e il movimento inesausto verso la vita. Insito in tale moto è anche, per Schopenhauer, l'elemento del dolore, che risulta dall'impossibilità di un appagamento ultimo, di una meta finale, giacché la volontà è senza meta e senza fine. Dunque, in virtù del superamento del proprio fenomeno, attraverso la comprensione della comune volontà soggiacente a ciascun fenomeno, non soltanto colui che commette un'ingiustizia negando la volontà-corporeità altrui, compie un torto a se stesso, procura e subisce una sofferenza, ma costui comprende anche che ogni soffrire gli appartiene (anche quello non procurato da lui), giacché una e uguale è la volontà del tutto, e comprende che il dolore è insito nel volere, è inseparabile dal suo *Drangen, Treiben, Streben.*

Da questa «conoscenza vivente», consegue un agire e un affermare che prova a non ledere il prossimo, sia esso un altro uomo, un animale e l'intera natura. È un agire consapevole della comune essenza del tutto, ed è pertanto *giusto*:

> Per un tale uomo giusto già il *principium individuationis* non è più, come per il cattivo, un muro divisorio assoluto; che egli non afferma, come quello, solo la propria manifestazione di volontà negando tutte le altre, che per lui gli altri non sono semplici larve il cui essere sia assolutamente diverso dal suo; con la sua condotta egli mostra invece di riconoscere la sua stessa essenza, cioè la volontà di vivere come cosa in sé, anche nella manifestazione altrui, data a lui solo come rappresentazione, cioè di ritrovare in quella se stesso, fino a un certo grado, cioè quello del non far torto, vale a dire del non ledere[531].

[531] Ivi, pp. 437-438 (721). Addirittura, prosegue Schopenhauer, un tale uomo giusto può giungere «fino al punto da porre in dubbio i propri diritti ai beni ereditati, da voler mantenere il corpo solo con le proprie forze, spirituali o fisiche, da sentire come un rimprovero ogni servitù altrui, ogni lusso, e da abbracciare infine volontariamente la povertà». *Ibidem*.
Circa il riconoscimento dell'identità del principio, nella diversità del suo fenomenizzarsi, quale punto di partenza per un sentimento di solidarietà tra tutti gli esseri, si rimanda a una pagina di Horkheimer, che sottolinea il valore di tale posizione filosofica: «La dottrina pessimistica di Schopenhauer costituisce una forma di conforto. In contrasto con la mentalità attuale, la sua metafisica offre la giustificazione più profonda della morale, senza entrare in conflitto con la conoscenza esatta, e soprattutto senza ricorrere a spiriti soprannaturali, eterni, buoni o cattivi. Colui che è condizionato dall'idea della morte non nutre solo la certezza che l'io si estinguerà con la morte stessa, ma pensa anche di poter esistere nuovamente, in un futuro imprevedibile, sulla terra o in un altro astro, nella forma di qualche organismo – pianta, animale microscopico o più grande – che incarnerà lo stesso istinto di vita. Questa intuizione suggerisce l'identità di tutto ciò che vive, e può determinare la solidarietà con tutte le creature molto prima della morte. Ognuno si identifica anche con l'essere più debole. Colui che mediti seriamente oggi si sente più vicino alla dottrina dell'unità del volere, piuttosto che agli argomenti della filosofia moderna legati ai dogmi tradizionali; essa volle conciliare la religione con la scienza, offrire prove rigorose dell'esistenza del creatore celeste, senza mettere in questione i comandamenti religiosi, socialmente condizionati, delle confessioni. Schopenhauer ha giustificato filosoficamente l'amore per il prossimo, anzi per la creatura, senza neanche sfiorare le problematiche affermazioni e prescrizioni delle confessioni religiose. Il suo pensiero non è interamente pessimistico; interamente pessimistica è l'assolutizzazione della scienza». M. Horkheimer, *Il pensiero di Schopenhauer in rapporto alla scienza e alla religione (1971),* in M. Horkheimer, *Studi di filosofia della*

Tale agire giusto, in cui l'individualità è valicata e infranta, nel riconoscere e nel rispettare ogni altro uomo, ogni altro vivente e la natura tutta, implica anche un *atto d'amore*. Riconoscere lo stesso nell'altro, e se stesso nell'altro, liberarsi del *principium individuationis*, e non commettere ingiustizie, implicano un con-sentire l'altro, e dunque quella forma di amore, che per Schopenhauer è la compassione, *Mitleid*: «Essere guarito da questa illusione e abbagliamento di Maja, e praticare opere d'amore, fa tutt'uno. Quest'ultima cosa è comunque sintomo immancabile di quel riconoscimento»[532], da cui sorge non soltanto l'amore quale *agape o caritas*, ma da cui può scaturire anche un «orrore dell'essenza [*ein Abscheu vor dem Wesen*]», dolente, mancante, inestinguibile.

L'uomo che comprende la comune sorte ed essenza manifestantesi nei fenomeni più diversi, che sente come proprie, non può, secondo Schopenhauer continuare ad affermare la vita, come essa si afferma da sola, senza conoscenza; o meglio, un tale uomo può continuare a farlo, nonostante il diuturno dolore, ed è colui che accoglie, che afferma, ma di fronte a questa stessa conoscenza, può darsi anche l'agire opposto, la negazione – che è negazione dell'intero volere, a partire dal proprio, redenzione di tutti gli esseri attraverso l'essere umano[533]:

> Come potrebbe dunque, con una tale conoscenza del mondo, affermare questa stessa vita con continui atti di volontà, ad essa in tal modo appunto sempre più strettamente allacciandosi, stringendola sempre più strettamene a sé? Se dunque colui che è ancora preso nel *principium individuationis*, nell'egoismo, conosce solo cose particolari e il loro rapporto con la propria persona, e quelle divengono poi *motivi* sempre rinnovati del suo volere, invece la sopra descritta conoscenza del tutto, dell'essenza delle cose in sé, diviene un *quietivo* di ogni e qualunque volere.

---

società. Saggi, discorsi e contributi 1930-1972, con un'appendice su università e studi accademici, a cura di A. Bellan, Mimesis, Milano 2011, pp. 215-216.

[532] W I, p. 441 (725).

[533] Che la redenzione dal dolore del mondo sia opera esclusivamente umana, è messo in luce da Thomas Mann, che ravvisa nella filosofia schopenhaueriana un intimo nesso tra il pessimismo e l'umanesimo, nella misura in cui, non solo l'uomo individua l'essenza dolente del tutto, ma è anche colui che può liberare se stesso, i suoi simili e gli altri viventi dall'anelare senza meta e senza fine: «Ma la vera ragione del nostro esame riassuntivo della concezione schopenhaueriana, il motivo che ci ha spinto a rievocare oggi la sua figura spirituale a una generazione che ormai sa ben poco di lui, è il rapporto fra pessimismo e umanesimo. Il nostro desiderio è stato di tramandare ai nostri contemporanei, il cui concetto di umanità si trova in una crisi così grave, l'esperienza del singolare connubio che malinconia e orgoglio umano hanno stretto in questa filosofia. Il pessimismo di Schopenhauer è la sua umanità. La sua derivazione del mondo dalla volontà, la sua intuizione dell'onnipotenza degli istinti, la sua svalutazione della ragione una volta così divinizzata, dello spirito, dell'intelletto, ridotto a semplice strumento per rendere più sicura la vita, tutto ciò è senza dubbio anticlassico e, nella sua essenza, inumano. Ma l'umanità e la spiritualità di Schopenhauer consistono proprio nel colorito pessimistico della sua dottrina, nel fatto che essa lo porta a negare il mondo e a istituire un ideale ascetico, nell'avere egli, il grande e dolente autore che scrisse la prosa della nostra grande epoca della cultura umanistica, innalzato l'uomo dalla sfera biologica e dalla natura, facendo della sua anima che sente e conosce il teatro di un rovesciamento della volontà che lo trasforma nel possibile redentore di tutte le creature». T. Mann, *Schopenhauer*, cit., pp. 1290-1291.

La volontà si distoglie allora dalla vita: ha orrore dei suoi piaceri, in cui riconosce la sua affermazione. L'uomo perviene allo stato della volontaria rinuncia, della rassegnazione, della vera calma e assoluta assenza di volontà. [...] Cioè a lui non basta più amare gli altri come se stesso e fare per loro altrettanto che per sé; nasce in lui un orrore dell'essenza, di cui il suo stesso fenomeno è espressione, della volontà di vivere, nocciolo ed essenza di questo mondo riconosciuto come pieno di strazio. Rinnega dunque quest'essenza manifestantesi in lui e già espressa dal suo corpo, e il suo agire smentisce ora il suo fenomeno, entra in aperto contrasto con esso. Essenzialmente null'altro che fenomeno di volontà, egli cessa di volere alcunché, cerca di rafforzare in sé la massima indifferenza verso tutte le cose[534].

È questo un passo significativo, che annuncia e tratteggia l'agire opposto a quello affermativo. Non più un cercare i mezzi per soddisfare i propri bisogni, un esaudire i desideri, un assecondare i motivi, un conservarsi e un procreare, ma l'opposto, un rifuggire ogni motivo, desiderio, bisogno, un ledersi e un dissolversi. Il corpo è rinnegato attraverso atti che stridono con la natura corporea e volente, ed è così immancabile quanto Schopenhauer descrive nei termini della «contraddizione», del «contrasto», della «lotta». A un corpo che esprime la volontà di nutrizione, oggettivata nell'intero sistema digerente, la nutrizione è ridotta all'essenziale, e in alcuni casi anche azzerata; a un corpo che incarna la volontà di perdurare, la soddisfazione dell'istinto sessuale è negata; a un corpo che desidera, ogni desiderio e bisogno è represso; a un corpo che si muove, ogni emozione è contenuta. La conoscenza dell'essenza del mondo rinnega e ripudia quanto si dispiega e afferma senza di essa. Tale rinnegamento non è di certo facile o istantaneo, tutt'altro. Come si legge dal passo su riportato, e in numerosi altri, la conoscenza «cerca di» rafforzare l'indifferenza, «diventa» un *quietivo*, e questo cercare e diventare racchiudono da un lato il tentativo di contrastare quanto si esprime *ab origine* nel corpo, dall'altro il mutamento che si prova ad apportare.

[534] W I, pp. 448-449 (737-739). La negazione della volontà di vita può sorgere non soltanto dalla conoscenza dell'essenza del mondo, ma anche dall'aver esperito personalmente il dolore, che dunque diventa *quietivo* della volontà e non più *motivo*. Anzi, per Schopenhauer i più giungono alla negazione a partire dal dolore «che uno sente egli stesso»: «Anche per colui che si avvicina a questo punto, quasi sempre lo stato tollerabile della propria persona, la lusinga dell'attimo, l'allettamento della speranza e la soddisfazione della volontà, cioè degli appetiti, che sempre di nuovo si offre, sono un continuo ostacolo alla negazione della volontà e una continua seduzione alla sua rinnovata affermazione: per questo a tale riguardo si sono personificati tutti quegli allettamenti come diavoli. Per lo più la volontà dev'essere quindi spezzata dal più grande dolore personale, prima che subentri la sua autonegazione. Allora vediamo che l'uomo, dopo essere stato spinto, per tutti i gradi della crescente angoscia e nonostante la più accanita resistenza, sull'orlo della disperazione, ritorna improvvisamente in sé, conosce sé e il mondo, muta tutto il suo essere, si eleva su se stesso e su ogni dolore e, come da ciò purificato e santificato, in calma imperturbabile, beatitudine e sublimità, rinuncia di buon grado a tutto ciò che prima voleva col massimo ardore e accetta gioiosamente la morte. È questo l'argenteo bagliore della negazione della volontà di vivere, cioè della redenzione, che si sprigiona improvvisamente dalla fiamma purificatrice del dolore». Ivi, p. 464 (761).

È fondamentale che la conoscenza si traduca in un'azione, affinché possa effettivamente definirsi *quietivo* o *motivo* della volontà, altrimenti, senza l'agire, la conoscenza resta una mera cognizione o una lagnanza, ben lungi dall'essere negazione della volontà: «[...] se cioè sempre ci si duole e sempre ci si lamenta, senza elevarsi alla rassegnazione e senza rincuorarsi, si perdono insieme terra e cielo, conservando solo un'acquosa sentimentalità [*wässerichte Sentimentalität*]. Solo in quanto il dolore assuma la forma della pura e semplice conoscenza e questa produca poi, come *quietivo della volontà*, vera rassegnazione, esso è la via che conduce alla redenzione e pertanto degno di venerazione»[535].

Quello che Schopenhauer definisce come il «primo passo nell'ascesi o negazione», e la congiunzione *oder* ben indica la corrispondenza, è la castità. Come la soddisfazione dell'istinto sessuale è l'affermazione massima della volontà, giacché è individuale ed extraindividuale, affermando il proprio corpo e ponendone uno oltre il proprio, così la castità, si potrebbe notare, è la negazione massima, giacché non solo nega quanto si esprime potenzialmente nell'individuo, attraverso gli organi genitali, ma nega anche il perpetuarsi dell'affermazione in un'altra vita: «Il suo corpo, sano e forte, esprime coi genitali l'istinto sessuale, ma egli nega la volontà e smentisce il corpo: non vuole nessuna soddisfazione sessuale, a nessun patto. Volontaria, perfetta castità è il primo passo nell'ascesi o negazione della volontà di vivere»[536]. Un passo ulteriore verso la negazione è costituito dalla povertà, in senso ampio, volta a mortificare la volontà e a non renderla desiderante. «Chi è arrivato a questo punto», scrive Schopenhauer, «sente ancor sempre, come corpo animato, come concreta manifestazione di volontà, l'inclinazione al volere di ogni genere, ma la reprime intenzionalmente, costringendosi a non far niente di tutto ciò che ben vorrebbe, e invece a far tutto ciò che non vorrebbe, [...]»[537]. Oltre a una povertà in un'accezione più ampia, relativa all'assenza di bisogni e desideri, colui che vuole rinnegare la volontà, che pur egli stesso è, conduce una vita povera anche in relazione ai bisogni strettamente corporei, ad esempio nutrendosi poco e digiunando, giungendo finanche alla macerazione e all'autoflagellazione, «per sempre più spezzare ed uccidere [...] la volontà, che egli conosce e aborrisce come la fonte della dolorosa esistenza propria e del mondo». Queste forme di negazione, che si riflettono nel corpo, come corpo, non

[535] Ivi, p. 469 (769).
[536] Ivi, p. 449 (739).
[537] Ivi, p. 451 (741).

sono una «favola filosofica», bensì espressione della vita di santi e «anime belle», dunque non di uomini irretiti nel loro *principium individuationis* o di uomini che hanno deciso di affermare la volontà di vita, nonostante la sua natura. La negazione è inoltre ardua a partire dal darsi stesso del corpo, affermazione della volontà in ogni sua parte, e dunque ogni negazione di tale agognare si presenta da un lato come una contraddizione, del fenomeno con se stesso, dall'altro come una lotta, giacché la conoscenza vuole rinnegare ciò che già il solo corpo organico esprime, e con esso i sui bisogni e desideri, per soddisfare ed esaudire i quali, si adoperano le forze corporee. Questo agire, lo si è visto, è proprio di coloro che assecondano quanto l'essenza priva di coscienza dice, affermandola coscientemente, ed è proprio anche della maggior parte degli uomini. A riguardo, è interessante notare la contrapposizione evidenziata da Schopenhauer, tra l'agire negativo e l'agire positivo, ossia tra le anime sante e belle e coloro che sono ben distanti dalla santità, che il filosofo tratteggia nei termini del «noialtri [*uns Andern*]» - e in questo noialtri è chiaramente incluso Schopenhauer stesso:

> Sebbene noialtri, che siamo ancora avvolti nel velo di Maja, ci avviciniamo a volte, nel nostro dolore pesantemente sentito o in quello altrui vivamente conosciuto, alla conoscenza della nullità e amarezza della vita, e vorremmo, con rinuncia totale e decisa per sempre, spezzare alle brame il loro pungolo, sbarrare l'accesso a ogni dolore, purificarci e santificarci; tosto l'illusione del fenomeno ci irretisce di nuovo, e i suoi motivi rimettono la volontà in movimento: non sappiamo staccarci. Gli allettamenti della speranza, la lusinga del presente, la dolcezza dei piaceri, il benessere che alla nostra persona tocca in mezzo allo strazio di un mondo sofferente, nel dominio del caso e dell'errore, ci ritrae a sé e rinsalda i legami[538].

Il «noialtri» simboleggia anche la maggioranza degli uomini, contrapposta a quella minoranza che ha i tratti della rarità, anche rispetto al poterne fare conoscenza nell'«esperienza quotidiana»; infatti è più diffusa e probabile una loro conoscenza attraverso le opere biografiche, di cui Schopenhauer riporta un numero copioso, anziché attraverso una conoscenza diretta[539]. Anche il rimando a coloro che parlano per «esperienza diretta», anziché la ripetizione di quanto detto, o l'attingere da esperienze personali, è indicativo della differenza tra le due tipologie di azioni, nella misura in cui Schopenhauer, che fa dell'autoosservazione uno dei pilastri del suo metodo filosofico,

[538] Ivi, p. 448 (737).
[539] *Cfr.* p. 454 ss. (745 ss.).

nel caso specifico della negazione non può rimandare a se stesso, un sé che, pur considerando la negazione quale *sommo bene*, ha tuttavia preferito beni meno sommi[540].

Al di là di questa e altre differenze, sia il distacco, sia il suo contrario, si riflettono nell'azione e nella condotta, indicanti un negare o un affermare. Circa la *Vereinigung des Willens*, la santità è infatti riposta non nel credo, nei dogmi, nella fede, ma nell'agire; e che la santità o negazione sia legata all'agire emerge ancor più dall'esistenza dei precetti, che indicano la condotta da seguire e dunque come perseguire quella che in termini schopenhaueriani è l'ascesi o mortificazione, soppressione della volontà: «Con il termine di *ascesi*, da me già spesso usato, intendo, in senso più stretto, questo *deliberato* spezzare la volontà, con il rifiuto del piacevole e la ricerca dello spiacevole, con la vita di penitenza e la macerazione di sé spontaneamente scelte, a continua mortificazione della volontà»[541]. Dai precetti degli apostoli, ad esempio, si legge «amore per il prossimo, equivalente all'amore di sé, beneficenza, amore e bene in cambio dell'odio, pazienza, mansuetudine, sopportazione di tutte le possibili offese senza resistenza, continenza nell'alimentazione per reprimere la concupiscenza, resistenza all'impulso sessuale, quando lo si può, assoluta»[542], tutti precetti che Schopenhauer non poteva non relare alla negazione della volontà, precetti peraltro non divergenti da quelli indiani, nonostante le differenze di ambienti e dogmi. Ad esempio, nei Veda e nei Purana, si leggono precetti quali «amore del prossimo con pieno rinnegamento di ogni amore di sé, l'amore in genere non limitato alla specie umana, ma abbracciante ogni vivente; carità spinta fino a donare il sudato guadagno della giornata, pazienza senza limiti verso tutti gli offensori: bene e amore in cambio di ogni male, per grave che sia; volontaria gioiosa sopportazione di ogni affronto; astensione da ogni nutrimento animale; assoluta castità e rinunzia ad ogni voluttà per colui che aspira alla vera santità; lo spogliarsi di tutti i beni, [...]»[543].

Quanto descritto in tali precetti, ma più in generale, ogni atto che esprime la negazione della volontà, proprio perché contraddice quanto il corpo incarna e agogna, si presenta spesso con stridore. Non è sufficiente che la conoscenza rifiuti quanto ha compreso e che

[540] *Cfr.*, ad esempio, p. 460 (755): «Ho ormai indicato le fonti, in base alle quali si possono conoscere, direttamente e attingendoli alla vita, i fenomeni in cui si presenta la negazione della volontà di vivere. In un certo senso è questo il punto più importante di tutta la nostra trattazione; e tuttavia io l'ho esposto solo in termini affatto generali; giacché è meglio rimandare a quelli che parlano per esperienza diretta, che far gonfiare ancor più senza necessità questo libro con la fiacca ripetizione di quanto è da loro detto».
[541] Ivi, p. 463 (759).
[542] Ivi, p. 456 (749).
[543] Ivi, p. 459 (753).

riverberi tale astrazione in una conoscenza vivente e agente: affinché la negazione della volontà possa realizzarsi, è necessario un costante e ripetuto non volere, che genera un contrasto, sovente una vera e propria lotta del fenomeno con se stesso – a partire dalla contraddizione tra la conoscenza e l'essenza della vita, oggettivata nel corpo e come corpo.

> Non dobbiamo comunque credere che, una volta che attraverso la conoscenza divenuta quietivo sia subentrata la negazione della volontà di vivere, essa poi non vacilli più e ci si possa riposare sopra come su di un bene acquisito. Al contrario, essa dev'essere conquistata sempre di nuovo, con perpetua lotta [*durch steten Kampf*]. Giacché, dato che il corpo è la volontà stessa, soltanto nella forma dell'oggettività, ossia come fenomeno nel mondo come rappresentazione; così, finché il corpo vive, esiste ancora, nella sua possibilità, tutta la volontà di vivere, e sempre essa aspira a passare nella realtà e ad ardere di nuovo con tutto il suo fuoco. Quindi, nella vita dei santi, troviamo la pace e beatitudine descritta solo come il fiore che cresce sul continuo superamento della volontà, e vediamo, come il suolo da cui germoglia, la costante lotta con la volontà di vivere; giacché nessuno sulla terra può avere pace durevole[544].

Finché il corpo vive, vive anche la volontà che accomuna microcosmo e macrocosmo, e dunque la sua spinta originaria e fondamentale, l'anelare senza posa. E il conservarsi. Il ripetersi senza estinguersi. Da un particolare fenomenizzarsi del *Wille*, dal corpo umano, si è vista scaturire la conoscenza astratta, il pensiero, quale efflorescenza e funzione suprema del corpo, e con essa il mondo come rappresentazione e come volontà. Uno strumento e un prodotto del volere rischiara il volere stesso, il quale, senza tale μηχανή, rimarrebbe all'oscuro di sé. Il corpo umano si configura dunque come punto di partenza della conoscenza in generale, in quanto il conoscere è interpretato come una funzione fisiologica, sia, più nello specifico, come quel particolare passaggio sotterraneo, cunicolo segreto, a partire da cui una qualche conoscenza metafisica si rivela. Il *Leib* è anche il fenomeno che estrinseca attraverso i suoi atti un determinato reagire di fronte all'essenza del mondo.

Può essere sì e no, motivo e quietivo, terra e cielo.

[544] Proseguendo con la citazione, «Vediamo perciò che le storie della vita interiore dei santi sono piene di lotte spirituali, tentazioni e abbandoni da parte della grazia, ossia di quel tipo di conoscenza che, rendendo tutti i motivi inefficaci, placa, come quietivo generale, ogni volere, dà la pace più profonda e apre la porta della libertà. Perciò anche vediamo che coloro che sono ormai giunti alla negazione della volontà, si tengono su questa via con ogni sforzo, con rinunce d'ogni specie strappate a se stessi, con una dura vita di penitenza e con il ricercare quanto è a loro spiacevole: tutto per smorzare la volontà sempre rinascente». Ivi, p. 463 (759).

Bibliografia

Opere di Arthur Schopenhauer

Sämtliche Werke, hrsg. von A. Hübscher, 7 Bände, Brockhaus, Leipzig 1937-1941.
Der handschriftliche Nachlass, hrsg. von A. Hübscher, 5 Bände, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985.
Philosophische Vorlesungen, 4 Bände, hrsg. von V. Spierling, Piper, München-Zurich 1984-1986.
Gespräche, hrsg. von A. Hübscher, Frommann-Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt 1971.

Opere di Arthur Schopenhauer in lingua italiana

La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente, traduzione di E. Kühn Amendola, R. Carabba editore, Lanciano 2000.
La vista e i colori, e carteggio con Goethe, a cura di M. Montinari, Abscondita, Milano 2002.
Il mondo come volontà e rappresentazione, volume I e II, introduzione e traduzione di S. Giametta, bibliografia e indici di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2010.
Sulla volontà nella natura, a cura di S. Giametta, BUR, Milano 2010.
La libertà del volere umano, introduzione di C. Vasoli, traduzione di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 1970.
Il fondamento della morale, introduzione di C. Vasoli, traduzione di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 2011.
Parerga e Paralipomena. *Scritti filosofici minori*. Tomo primo a cura di G. Colli, tomo secondo a cura di M. Carpitella, traduzione di M. Montinari e E. Kühn Amendola, Adelphi, Milano 2007.
Scritti Postumi, volume I, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, testo stabilito da A. Hübscher, edizione italiana diretta da F. Volpi, a cura di S. Barbera, Adelphi, Milano 1996.
Scritti Postumi, volume III, *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, testo stabilito da A. Hübscher, edizione italiana diretta da F. Volpi, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2004.

Colloqui, prefazione, traduzione e commento di A. Verrecchia, BUR, Milano 1995.
Lezioni filosofiche, II, *Metafisica della natura*, a cura di I. Volpicelli, Laterza, Roma-Bari 2007.
Lezioni filosofiche, IV, *Metafisica dei costumi*, a cura di M. G. Franch, SE, Milano 2008.
Carteggio con i discepoli, a cura di D. M. Fazio, Pensa MultiMedia, Lecce 2018.

Scritti su Arthur Schopenhauer e la corporeità

BUCHHOLZ M., GÖDDE G., *Das Denken des Körpers - Variationen von Schopenhauer über Nietzsche und Freud bis in die Kognitionsforschung*, in M. Jeske, M. Koßler (hrsg.), *Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Feuerbach*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.
CASINI L., *Corporeità e filosofia. Saggio su Schopenhauer e Nietzsche*, Il Poligono, Roma 1984.
CASINI L., *La riscoperta del corpo: Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Studium, Roma 1990.
CASINI L., *Corporeità. La corporeità nelle Ergänzungen al Die Welt di Schopenhauer e altri scritti*, a cura di V. Meschesi, Mimesis, Milano 2011.
CATENA M. T., *Corpo*, Guida, Napoli 2006.
DA FONSECA E. R., *Uma estreita passagem: o conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud*, Editora UFPR, Curitiba 2016.
D'ALFONSO M. V., *Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer*, in F. Oncina (a cura di), *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Plaza y Valdes Editores, Madrid 2011, pp. 141-164.
DÖRPINGHAUS A., *Der Leib als Schlüssel zur Welt. Zur Bedeutung und Funktion des Leibes in der Philosophie Arthur Schopenhauers*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», LXXXI, 2000, pp. 15-32.
DÖRFLINGER B., *Schopenhauers Philosophie des Leibes*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», LXXXIII, 2002, pp. 43-86.
FUGALI E., *Corpo*, Il Mulino, Bologna 2016.
JESKE M., KOßLER M. (hrsg.) *Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Feuerbach*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.
KOßLER M., *Leib*, in F. P. Burkard, P. Prechtl (hrsg.), *Metzler Philosophie Lexikon*, J. B. Metzler, Stuttgart 1999.

KOßLER M., *Körper*, in F. P. Burkard, P. Prechtl (hrsg.), *Metzler Philosophie Lexikon*, J.B. Metzler, Stuttgart 1999.
LÓPEZ-DOMÍNGUEZ V., *Los antecedents idealistas de la idea de cuerpo en Schopenhauer: la relación entre corporalidad e intersubjectividad*, in «Schopenhaueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer», n. 1, 2016, pp. 87-99.
NEELEY G. Steven, *A re-examination of Schopenhauer's analysis of bodily agency: the ego as microcosm*, in «Idealistic Studies», XXII, 1, 1992, pp. 52-67.
PERROT M., *Le rôle du corps propre dans la philosophie de Schopenhauer*: *résonances biraniennes*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», LXIX, 1988, pp. 417-423.
SCHÖNDORF H., *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München Philosophische Studien, 15, Berchmans, München 1982.
SCHMITZ H., *Der Leib*, De Gruyter, Berlin 2011.

Scritti su Arthur Schopenhauer

BARBERA S., *La biblioteca di Schopenhauer*, in S. Barbera, *Guarigioni, rinascite, metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di Stefano Busellato, Le lettere, Firenze 2010.
BARBERA S., *Il Mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1998.
BELLINGRERI A., *La metafisica tragica di Schopenhauer*, FrancoAngeli, Milano 1992.
BRIANESE G., *La parola dell'enigma e il demone dell'uomo: la cognizione del dolore secondo Schopenhauer*, in A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013.
BOZICKOVIC V., *Schopenhauer on Scientific Knowledge*, in B. Vandenabeele, *A Companion to Schopenhauer*, Blackwell Companions to Philosophy, Hoboken 2012.
CERONETTI G., *Né Buddha, né Satana. Schopenhauer*, in G. Ceronetti, *La lanterna del filosofo*, Adelphi, Milano 2005.
CIRACÌ F., *Il mondo come volontà, idee e rappresentazione. Per una possibile lettura in senso illuministico della dottrina delle idee* in «Revista Voluntas. Estudos sobre Schopenhauer», v. 1, n. 1, 2010, pp. 71-115.
CIRACÌ F., *Le idee: la struttura fenomenologica e astorica del mondo*, in «Revista Voluntas. Estudos sobre Schopenhauer», v. 7, n. 2, 2016, pp. 38-63.

DE CARVALHO RODRIGUES, J. R., *Matéria e representação na obra de A. Schopenhauer*, in «Kairós - Revista Acadêmica da Prainha», a. V, n. 1, 2008, pp. 92-125.
DEL GIUDICE G., *Schopenhauer e Giordano Bruno. Le affinità elettive di due grandi pensatori*, in «La biblioteca di via Senato», a. VIII, n. 4, 2016, pp. 22-27.
FAZIO D. M., et al., *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, Pensa Multimedia, Lecce 2009.
FAZIO D. M., *Schopenhauers philosophische Wirkungsgeschichte*, in M. Fleiter (hrsg.) *Die Wahrheit ist nackt am Schönsten. Arthur Schopenhauers philosophische Provokation*, Frankfurter Societäts-Druckerei, Frankfurt a. M. 2010, pp. 211-220.
FAZIO D. M., *Tra Schopenhauer e Nietzsche*, in *L'età moderna e contemporanea*, a cura di U. Eco, v. XI, L'Ottocento, EM Publishers, Milano 2012, pp. 260-271.
GRIGENTI F., *Natura e rappresentazione. Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, La città del sole, Napoli 2000.
GURISATTI G., *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, presentazione di F. Volpi, Il Poligrafo, Padova 2020[2] .
HACYAN S., *Schopenhauer on space, time, causality and matter: a physical re-examination*, in «Voluntas. Revista Internacional de Filosofia», v. 10, n. 1, 2019, pp. 154-164.
HARTMANN H., *Schopenhauer und die heutige Naturwissenschaften*, in «Schopenhauer-Jarhbuch», XLV, 1964, pp. 13-22.
HORKHEIMER M., *Schopenhauer e la società*, in M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi e contributi 1930-1972, con un'appendice su università e studi accademici*, a cura di A. Bellan, Mimesis, Milano 2011, pp. 103-114.
HORKHEIMER M., *Il pensiero di Schopenhauer in rapporto alla scienza e alla religione*, in M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi e contributi 1930-1972, con un'appendice su università e studi accademici*, a cura di A. Bellan, Mimesis, Milano 2011, pp. 203-216
HÜBSCHER A., *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, a cura di G. Invernizzi, Mursia, Milano 1990.
HÜBSCHER A., *Ein Lebensbild*, Brockhaus, Leipzig 1938.
INVERNIZZI G., *Il problema della cosa in sé e la concezione della metafisica nella filosofia di Schopenhauer*, in «Acme», XXXVII, 2 (1984), pp. 91-109.
JANAWAY C., *Will and Nature*, in C. Janaway (ed. by), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, 1999.
JANET P., *Schopenhauer et la physiologie française. Cabanis et Bichat*, in «Revue des deux mondes», Paris, Mai 1880.

LEFRANC J., *Schopenhauer lecteur de Cabanis*, in «Revue de métaphysique et de morale», LVIII, 1983, pp. 549-57.
LOVEJOY A. O., *Schopenhauer as an evolutionist*, in B. Glass, O. Temkin, W. L. Straus Jr. (ed. by), *Forerunners of Darwin: 1745-1859*, Johns Hopkins press, Baltimore 1959.
MAGEE B., *The philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Oxford 1983.
MALTER R., *Schopenhauer und die Biologie. Metaphysik der Lebenskraft auf empirischer Grundlage*, in «Berichte zur Wissenschaftgeschichte», VI, 1983, pp. 41-58.
MANN T., *Schopenhauer*, in T. Mann, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, con un saggio di C. Magris, traduzioni di B. Arzeni, I. A. Chiusano, E. Gianni, A. Landolfi, L. Mazzucchetti, E. Pocar, A. Rossi, Mondadori, Milano 1997.
MANDELBAUM M., *The physiological orientation of Schopenhauer's epistemology*, in M. Fox (ed. by) *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*, Sussex 1980, pp. 50-67.
MARINI A. (a cura di), *Schopenhauer ieri e oggi*. Atti del convegno internazionale Palazzo Feltrinelli – Gargnano del Garda 22-25 settembre 1986, Il Melangolo, Genova 1991.
MCDERMID D., *Schopenhauer as Epistemologist: a Kantian against Kant*, in «International Philosophical Quarterly», XLII, 2, 2002, pp. 209-229.
MORGENSTERN M., *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaften. Aprioritätslehre und Methodenlehre als Grenzziehung Naturwissenschaftliche*, Bouvier, Bonn 1985.
NIETZSCHE F., *Schopenhauer come educatore*, a cura di M. Montinari, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 2009.
NOVEMBRE A., *Il giovane Schopenhauer. L'origine della metafisica della volontà*, Mimesis, Milano 2018.
PIANA G., *Commenti a Schopenhauer II. Intuizione, intelletto, ragione* (testo tratto dalle lezioni del corso di Filosofia Teoretica sul tema "Epistemologia e metafisica della natura in Schopenhauer" tenuto all'Università degli Studi di Milano nel 1990, disponibile presso l'Archivio Piana).
PIANA G., *Commenti al mondo V. L'affermazione e la negazione della volontà di vivere*, (testo tratto dalle lezioni sul quarto libro de *Il mondo come volontà e rappresentazione* del corso di Filosofia Teoretica intitolato "Filosofia dell'arte e metafisica dei costumi in Schopenhauer" tenuto all'Università degli Studi di Milano nel 1991, disponibile presso l'Archivio Piana).
PICA CIAMARRA L., *L'antropologia di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli 1996.
RICONDA G., *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano 1969.
SEGALA M., *Fisiologia e metafisica in Schopenhauer*, in «Rivista di filosofia», LXXXV, n. 1, 1994.

SEGALA M., *Schopenhauer, Goethe e l'ottica sperimentale*, in «Rivista di Filosofia», XCVI, n. 2, 2005, pp. 217-231.
SEGALA M., *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Edizioni della Normale, Pisa 2009.
SIMMEL G., *Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di A. Olivieri, Ponte alle Grazie, Firenze 1995.
VIGORELLI A., *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, Guerini e Associati, Milano 1998.
VOLPI F., *La distinzione di ragione e intelletto in Schopenhauer e il suo rilievo nella storia dei due concetti*, in A. Marini (a cura di), *Schopenhauer ieri e oggi*. Atti del convegno internazionale Palazzo Feltrinelli – Gargnano del Garda 22-25 settembre 1986, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 277-294.
VOLPICELLI I., *A. Schopenhauer. La natura vivente e le sue forme*, Marzorati editore, Settimo milanese 1988.
WEIDE O., *Die Materie bei Schopenhauer*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen philosophischen Fakultät der Grossh. Hessischen Ludwigs-Universität zu Giessen, druck von C. Schneider, Butzbach 1904 [Nabu Public Domain Reprints].

Altri scritti

BICHAT M. F. X., *Ricerche fisiologiche intorno alla vita e alla morte*, tomo primo, prima traduzione italiana fatta sulla terza edizione francese, Pavia, Nella stamperia Fusi e Comp.°, 1823.
BLUMENBACH J. F., *Ueber den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Dieterich, Göttingen 1781.
BRUNO G., *De la causa, principio e uno*, a cura di A. Guzzo, Mursia, Milano 1985.
BRUNO G., *Opere italiane*, testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia; introduzione e coordinamento generale di N. Ordine; commento di G. Aquilecchia et al., Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 2002.
BURDACH K. F., *Die Physiologie*, Weidmann, Leipzig 1810.
CABANIS P. J. G., *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, prima versione italiana, eseguita sopra la terza edizione francese, preceduta per la prima volta da una tavola analitica del Conte Destutt de Tracy e seguita da una tavola alfabetica del Signor Sue,

1820; *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, (traduzione parziale) a cura di S. Moravia, Editori Laterza, Roma-Bari 1973.
CANDIOTTO L. (a cura di), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano 2015.
COLLI G., *La ragione errabonda*, Adelphi, Milano 1982.
COLLI G., *Apollineo e dionisiaco*, Adelphi, Milano 2010.
CHEVREUL M. E., *Corps*, in *Dictionnaire des sciences naturelles*, t. X, 1818, pp. 511-539.
CILIBERTO M., *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1999.
CILIBERTO M., *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 2005.
CUVIER G., *Dictionnaire de sciences naturelles*, F. G. Levrault, Strasbourg et Paris 1816-1830.
DE BIRAN P. M., *Nouvelles Considérations sur les Rapports du physique et du moral de l'homme*, Ulan Press, San Bernardino 2012.
DESCARTES R., *Discorso sul metodo*, traduzione di M. Garin, introduzione di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari, 2019.
DESCARTES R., *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2019.
FABBRI BERTOLETTI S., *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di 'Bildungstrieb' nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990.
GEOFFREY SAINT-HILAIRE É., *Principes de philosophie zoologiques*, Pichon et Didier, Paris 1830.
GOETHE J. W., *Teoria della natura*, a cura di M. Montinari, Bollati Boringhieri, Torino 1958.
GOETHE J. W., *La teoria dei colori*, a cura di G. C. Argan, Il Saggiatore, Milano 2014.
GOETHE J. W., *La metamorfosi delle piante, e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma 2008.
HALLER A. Von, *Elementa physiologiae corporis humani*, Bousquet-D'arnay-Grasset-Societas Typographica, 1757-1766.
HERSCHEL J. F. W., *Outlines of Astronomy*, Longman-Taylor, London 1850.
KANT I., *Critica della ragion pura*, introduzione, traduzione e note di G. Colli, Adelphi, Milano 1995.
KANT I., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, traduzione di P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari 2006.
MONTI M. T., *Congettura ed esperienza nella fisiologia di Haller. La riforma dell'"anatomia animata" e il sistema della generazione*, Olschki, Firenze 1990.
MURATORI L. A., *Della forza della fantasia umana*, presentazione di F. M. Crasta, a cura di A. Lamberti, Leo S. Olschki, Firenze 2020.

MURATORI L. A, *Delle forze dell'intendimento umano o sia il pirronismo confutato*, presentazione di F. M. Crasta, a cura di A. Lamberti, Leo S. Olschki, Firenze 2020.
NIETZSCHE F., *Opere*, a cura di G. Campioni, M. Carpitella, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964-.
PLATONE, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003.
PLATONE, *Fedone*, introduzione, premessa e note di A. Lami, traduzione di P. Fabrini, BUR, Milano 2010.
PLATONE, *Fedone, o dell'anima. Dramma etico in tre atti*, a cura di G. Casertano, Loffredo, Napoli 2015.
PLATONE, *Cratilo*, a cura di F. Aronadio, Laterza, Roma-Bari 2013.
REIL J. C., *Von der Lebenskraft*, in «Archiv für die Physiologie», I, 1796.
SCHELLING F. W. J., *Aforismi introduttivi alla filosofia della natura. Aforismi sulla filosofia della natura,* a cura di G. Moretti e L. Rustichelli, EGEA, Milano 1992.
SCHELLING F. W. J., *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, a cura di C. Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 2002.
SCHELLING F. W. J., *L'anima del mondo. Un'ipotesi di fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, a cura di A. Medri, Mimesis, Milano 2014.