

Arthur Schopenhauer:

La metafisica della volontà e la costituzione del pensiero critico

Schopenhauer nasce a Danzica il 22 febbraio 1788, da una ricca famiglia di commercianti e banchieri. Suo padre, Heinrich Floris, muore suicida nel 1805, lasciandogli una cospicua eredità. Sua madre, Johanna Henriette Trosiener, tiene a Weimar un importante salotto letterario, frequentato da poeti come Goethe e Wieland, che ebbero un certo influsso sul giovane Arthur. Compiuti gli studi classici a Gotha ed a Weimar, nel 1809 s'iscrive alla facoltà di medicina dell'università di Gottinga, per passare quasi subito a quella di filosofia.

La formazione filosofica Su consiglio del filosofo scettico Schulze, il suo primo maestro, si dedica allo studio di Platone e di Kant, che rimarranno al centro della sua riflessione. Nel 1811 si reca a Berlino, dove ascolta le lezioni di Fichte e Schleiermacher. Da Fichte rimane profondamente deluso. Nel 1813 si laurea presso l'università di Jena, con una dissertazione su *La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente* (seconda edizione nel 1847).

I primi scritti e l'insuccesso dell'opera. Tra il 1813 e il 1814 collabora intensamente con Goethe allo studio della teoria dei colori, ma ben presto entra in dissidio con le sue concezioni. Nel 1814 rompe anche i rapporti con la madre e si trasferisce a Dresda. Qui pubblica nel 1816 lo scritto su *La vista e i colori*, in cui si palesa il suo disaccordo con la teoria dei colori di Goethe.

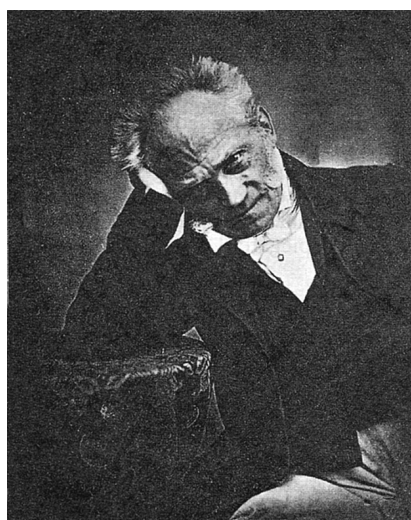
Nel 1818 porta a termine la sua opera principale, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), che viene pubblicata in dicembre dall'editore Brockhaus, con la data dell'anno successivo.

L'accoglienza del pubblico è assai tiepida. Compie un viaggio in Italia, soggiornando a lungo a Venezia, Bologna, Firenze, Roma e Napoli. Risalgono a questo periodo i progetti di matrimonio, ben presto sfumati, con una gentildonna veneziana. Tornato in Germania, per affrontare una crisi finanziaria che ha colpito la sua famiglia, pensa di dedicarsi alla carriera accademica. Tiene le lezioni di prova e la discussione a facoltà riunite a Berlino sul tema: *Le quattro distinte specie di causa*.



Lo scontro con Hegel. In quell'occasione ha uno scontro con Hegel, verso cui d'ora in poi nutrirà una costante ed irrimediabile antipatia. Dal 1820 al 1831 tenterà inutilmente, per 24 semestri, di contendergli la fama nell'ambito dell'Università, ma le sue lezioni come libero docente sono disertate dagli studenti. Nel frattempo le recensioni accademiche al *Mondo come volontà e rappresentazione* sembrano decretarne il totale fallimento.

Nel 1831 si trasferisce a Francoforte sul Meno, dove inizia a lavorare ad una nuova edizione del *Mondo*. Nel 1836 pubblica lo scritto *Sulla volontà nella natura*, che rielabora alcune concezioni dell'opera principale. La seconda edizione del *Mondo* vedrà la luce solo nel 1844: al primo tomo (i quattro libri originali e l'appendice sulla filosofia kantiana) se ne aggiunge un secondo, formato dai *Supplementi al mondo come volontà e rappresentazione*.



Ritratto del 1852 in un dagherrotipo

L'Inizio del riconoscimento. Nemmeno questa seconda edizione della sua principale opera riesce ad assicurargli il successo di pubblico, che sembra arridergli invece nel 1851, con la pubblicazione dei *Parerga e paralipomena*: un'opera voluminosa di divulgazione delle dottrine del *Mondo*, ma anche, finalmente, di facile accesso per un pubblico più vasto. In questo testo, tra l'altro, sono contenuti violenti spunti polemici nei riguardi di Hegel e degli autori dell'idealismo tedesco.

Già nel corso degli anni quaranta si è venuta formando intorno all'anziano filosofo una piccola cerchia d'ammiratori e seguaci, tra cui Julius Frauenstaedt, che sarà il suo primo editore dopo la morte. Quest'ultima sopraggiunge nel 1860 in seguito ad una polmonite.

La sua fama come filosofo è in gran parte postuma e si lega alla fortuna di cui, nel mutato clima culturale della seconda metà del XIX secolo, godrà la sua dottrina "pessimistica". Nella sua essenzialità, la filosofia di Schopenhauer oppone al razionalismo universale hegeliano il tema dell'irrazionalità del reale. Il suo punto di partenza è un ripensamento della contrapposizione kantiana tra fenomeno e noumeno: secondo Schopenhauer *i fenomeni* sono l'apparenza, l'illusione, che copre come un velo la vera *realtà noumenica*. Il mondo dei fenomeni è il mondo della rappresentazione, dominato dal principio di causalità. In quanto cosa in sé, invece, il mondo è volontà: quest'ultima è una forza irrazionale non rappresentabile ed irriducibile alla considerazione logico-scientifica, ed agisce non solo nella natura, ma anche nell'uomo, determinando una universale condizione di affanno e schiavitù nella lotta per l'esistenza. L'uomo può liberarsi da questa schiavitù (una serie infinita di desideri e di bisogni) unicamente annullando la propria volontà di vivere, attraverso la contemplazione artistica e l'ascesi.

Schopenhauer visse la sua giovinezza e la maturità della sua riflessione nell'età di Hegel. Cominciò a pensare organicamente i temi dell'unica vera opera della sua vita di filosofo — *Il mondo come volontà e come rappresentazione* — intorno al 1815, quando la filosofia hegeliana stava assumendo il suo aspetto sistematico. Ma il libro fu in sostanza ignorato dalla cultura tedesca fin sulla soglia degli anni '50. Usando una parola di Goethe, Schopenhauer

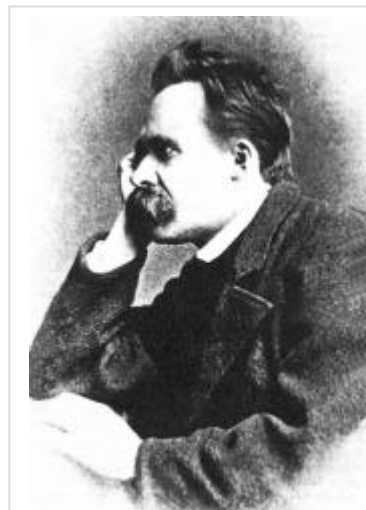
disse che i professori tedeschi «inseguirono» il suo lavoro filosofico. Di fatto, prima la cortina di silenzio fu creata dai filosofi hegeliani che avevano l'egemonia nelle Università tedesche. Poi, dopo il '40, con il declino degli hegeliani, la stessa cosa accadde con i nuovi assertori della filosofia speculativa e religiosa da un lato, e con i teorici e seguaci del **Positivismo scientifico** dall'altro lato. In entrambi i casi era l'apparato statale delle Università, con i suoi limiti e i suoi interessi di casta chiusa, ad imporre l'indifferenza intorno all'opera di Schopenhauer. Non si trattava certamente di una reazione di tipo politico, come nel caso dei «giovani hegeliani», ma di una esclusione dovuta alla logica della «corporazione» dei professori universitari, che favoriva soltanto l'ascesa dei filosofi del proprio gruppo e del proprio orientamento.

Il lavoro di Schopenhauer del resto era chiaramente contro corrente. I suoi strumenti filosofici erano: Kant, che nella cultura tedesca del tempo era ormai veduto come un antecedente imperfetto della filosofia idealistica; e poi il platonismo, e l'uso dei *testi della cultura orientale sanscrita* che, per la prima volta in Occidente, venivano iscritti in un disegno teorico. Da questi materiali il lavoro filosofico di Schopenhauer fece sortire un'idea della natura dominata da una cieca ed irrazionale volontà di vita che si esprime in ogni vivente, e che proietta, sulla sorte del singolo, un destino di dipendenza da quel cieco volere. Di qui il ribaltamento della visione ottimistica della vita comunemente accettata nei tratti tragici del «sogno felice del mendicante», nelle cui trame l'uomo comune si trova ad essere coinvolto con ogni suo impegno, nel mentre prosegue, nell'assoluta indifferenza della natura, il suo reale «veleggiare verso il naufragio, verso la morte». Il solo modo per sottrarsi a questo «teatro delle vanità», dove i sentimenti di dolore e noia alternano la loro presenza, è la frequentazione del mondo dell'arte, la propria elevazione a sentimenti morali propriamente consapevoli come la giustizia e la pietà o, infine, l'esito ascetico, nel quale è possibile liberarsi dalla prigionia della cieca volontà di vivere.



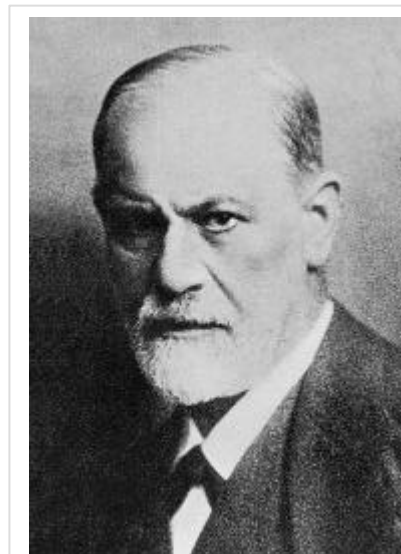
G. De Chirico *Le Muse inquietanti*, 1918

Quando nel 1844 venne pubblicata la seconda edizione dell'opera, fatta qualche eccezione, questi temi non erano mai stati discussi nella cultura tedesca. Nel 1851 con l'opera filosofica di facile accesso al pubblico — *Parerga e Paralipomena* — Schopenhauer fu risarcito dell'emarginazione letteraria e divenne uno scrittore alla moda. La terza edizione del *Mondo* fu del '59, in pieno clima positivista. Accadeva così che un libro, pensato prima che Hegel scrivesse l'*Enciclopedia*, raggiungesse la sua massima influenza nel momento della fioritura positivista. I suoi temi esercitarono una funzione critica proprio nei confronti della mentalità ottimistica, scienziata e marcata di attivismo che caratterizzava l'epoca. Fu una critica che si radicò nel costume: la filosofia di Schopenhauer assegnava un ruolo spirituale deprimente all'immagine di una società in continuo progresso, all'idea della vita come lavoro e successo. Questi valori — essa suggeriva — sono gli ideali che fanno la felicità degli spiriti semplici quando non volgari. A questo tipo di uomo — l'affarista, il commerciante, il politico — si opponeva l'*esigenza di una nuova nobiltà dello spirito*.



F. Nietzsche (1844-1900)

Attraverso queste contrapposizioni, i temi di Schopenhauer si trasmettevano alle varie direzioni della cultura contemporanea, dove la loro fruizione assumerà forme diverse, ma anche di altissimo rilievo. A questo riguardo vanno almeno segnalati il caso della elaborazione teorica psicanalitica da parte di S. Freud della centralità dell'istinto e dell'inconscio nella costituzione della personalità, e poi quello di F. Nietzsche, che nella filosofia di Schopenhauer troverà il suo costante interlocutore per tutta l'estensione della sua opera. Ancora rimarchevoli sono gli influssi determinati nell'ambito delle teorie estetiche e del gusto artistico di molta parte dell'arte dell'espressionismo tedesco (G. Klimt) e della pittura metafisica del primo novecento.



S. Freud (1856-1939)

La filosofia della conoscenza

Il punto di partenza della filosofia di Schopenhauer è la distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé. Ma questa distinzione ha poco in comune con quella veramente professata da Kant. Per quest'ultimo **il fenomeno è la realtà**, l'unica realtà accessibile alla mente umana; e il noumeno è solo un concetto-limite, che serve da pro-memoria critico per rammentarci i *limiti* della conoscenza. Per Schopenhauer il fenomeno è invece parvenza, illusione, sogno, ovvero ciò che nell'antica sapienza indiana è detto «velo di Maya»; mentre il noumeno è una realtà che si «nasconde» *dietro* l'ingannevole trama del fenomeno, e che il filosofo ha il

compito di «scoprire». Fin da principio, Schopenhauer riconduce quindi il concetto di fenomeno ad un significato estraneo allo spirito del kantismo, e che appare vicino, almeno in parte, alla filosofia indiana e buddistica, come appare chiaramente da un passo che egli trae dagli antichi testi dei *Veda*:

«È Maya, il velo ingannatore, che avvolge gli occhi dei mortali e fa loro vedere un mondo del quale non può dirsi né che esista, né che non esista; perché ella rassomiglia al sogno, rassomiglia al riflesso del sole sulla sabbia, che il pellegrino da lontano scambia per acqua (.ivi, par. 3).

Come si può notare, «l'atmosfera» orientalistico-metafisica nella quale la filosofia di Schopenhauer immerge il lettore è ben diversa da quella gnoseologico-scientifica della *Ragion pura*. Inoltre, mentre per il criticismo il fenomeno è l'*oggetto* della rappresentazione, che esiste *fuori* della coscienza, anche se viene appreso tramite un corredo di forme a priori, il fenomeno di cui parla Schopenhauer è una rappresentazione che esiste solo *per...* e *dentro* la coscienza. Tant'è vero che egli apre il suo capolavoro con la celebre formula, secondo cui «il mondo è la mia rappresentazione». Per Schopenhauer questo è un principio simile agli assiomi di Euclide: ognuno ne riconosce la verità appena lo intende, e uno dei grandi meriti della filosofia moderna, da Cartesio in poi, è di averlo portato definitivamente alla luce.

La rappresentazione ha due aspetti essenziali e inseparabili, la cui distinzione costituisce la forma generale della conoscenza: da un lato c'è il *soggetto* rappresentante, dall'altro c'è l'*oggetto* rappresentato. Soggetto e oggetto esistono soltanto *all'interno della* rappresentazione, come due lati di essa, e nessuno dei due precede o può sussistere indipendentemente dall'altro. Di conseguenza, non ci può essere soggetto senza oggetto. Il materialismo è falso perché nega il soggetto riducendolo all'oggetto o alla materia. L'idealismo (quello di Fichte) è parimenti errato poiché compie il tentativo opposto e altrettanto impossibile di negare l'oggetto riducendolo al soggetto. Sulle orme del criticismo, anche Schopenhauer ritiene che la nostra mente, o più esattamente il nostro sistema nervoso e cerebrale risultino corredati di una serie di forme a priori, la scoperta delle quali «è un capitale merito di Kant, un immenso merito». Tuttavia, a differenza di Kant, Schopenhauer :

- sottolinea il ruolo delle basi *fisiologiche* del processo conoscitivo, esplicitando un orientamento che risale alle influenze dell'Illuminismo materialistico francese.
- ammette solo *tre* forme a priori: spazio, tempo e causalità. Quest'ultima è l' *unica* categoria (si ricordi che Kant ne aveva elencate 12), in quanto tutte le altre sarebbero riconducibili ad essa, e del resto la nostra rappresentazione della realtà stessa dell'oggetto, per Schopenhauer si risolve completamente nella sua azione causale su altri oggetti.

La causalità, afferma Schopenhauer sin dallo scritto *Sulla quadruplica radice del principio di ragion sufficiente* (1813), assume forme diverse a seconda degli ambiti in cui opera, manifestandosi come necessità fisica, logica, matematica e morale, ovvero come principio del divenire (che regola i rapporti fra gli oggetti naturali), del conoscere (che regola i rapporti fra premesse e conseguenze), dell'essere (che regola i rapporti spazio-temporali e le connessioni aritmetico-geometriche) e dell'agire (che regola le connessioni fra un'azione e i suoi motivi).

Schopenhauer paragona le forme a priori a dei vetri sfaccettati attraverso cui la visione

delle cose si deforma, e considera la rappresentazione come un inganno, traendo la conclusione che la vita è «sogno», cioè un tessuto di apparenze o una sorta di «incantesimo», che fa di essa qualcosa di simile agli stati onirici. Andando alla ricerca di precedenti illustri di questa intuizione, Schopenhauer cita i filosofi del testo indiano dei *Veda* (che considerano l'esistenza comune come una sorta di illusione ottica), *Platone* (il quale «dice spesso che gli uomini non vivono che in un sogno»), il poeta greco *Pindaro* (il quale afferma che «l'uomo è il sogno di un'ombra»), il tragediografo *Sofocle* (che paragona gli individui a «simulacri e ombre leggere»), *Shakespeare* (il quale scrive che «noi siamo di tale stoffa, come quella di cui son fatti i sogni, e la nostra breve vita è chiusa in un sonno»), il poeta spagnolo *Calderón de la Barca* (autore del noto dramma *La vida es sueño*).

Il principio di ragion sufficiente assume forme diverse in rapporto al...	1. divenire	forma della necessità fisica : rapporti causali fra oggetti
	2. conoscere	forma della necessità logica : rapporti fra premesse e conseguenze
	3. essere	forma della necessità matematica : rapporti spazio-temporali e aritmo-geometrici
	4. agire	forma della necessità morale : rapporti fra azione-motivazione

Ma al di là del sogno e del fenomeno esiste per Schopenhauer la realtà *vera*, sulla quale l'uomo, o meglio il filosofo che è nell'uomo, non può fare a meno di interrogarsi. Infatti, egli sostiene, l'uomo è un «animale metafisico», che a differenza degli altri esseri viventi è portato a *stupirsi* della propria esistenza ed a interrogarsi sull'essenza ultima della vita. Ciò avviene proporzionalmente alla sua intelligenza:

«Nessun essere, eccetto l'uomo, si stupisce della propria esistenza; per tutti gli animali essa è una cosa che si intuisce per se stessa, nessuno vi fa caso... Quanto più in basso si trova un uomo nella scala intellettuale, tanto meno misteriosa gli appare la stessa esistenza: gli sembra piuttosto che il tutto, così com'è, si comprenda da sé... Al contrario la meraviglia filosofica... è condizionata da uno svolgimento superiore dell'intelligenza, ma non da questo soltanto: senza dubbio è anche la conoscenza della morte, e con essa la considerazione del dolore e della miseria della vita, ciò che da il più forte impulso alla riflessione filosofica e alle spiegazioni metafisiche del mondo. Se la nostra vita fosse senza fine e senza dolore, forse non verrebbe in mente a nessuno di chiedersi perché il mondo esista e perché sia fatto così com'è fatto...» (*Suppl.*, cap. XVII).

La filosofia della volontà

Schopenhauer presenta la sua filosofia della volontà come l'integrazione necessaria di quella di Kant, poiché ritiene di aver individuato quella via d'accesso al noumeno che il filosofo della *Ragion pura* aveva precluso. Ebbene, la questione può essere posta nei seguenti termini: se la nostra mente è chiusa nell'orizzonte della rappresentazione, com'è possibile

«lacerare» il velo di Maya? Com'è possibile trovare il «filo d'Arianna» per orientarci nel labirinto del relativo e attingere l'assoluto? Dove possiamo trovare quel passaggio segreto, che ci introduca nella fortezza della cosa in sé? E' nel rispondere a queste domande, che Schopenhauer coglie i risultati più validi della sua filosofia.

Se noi fossimo soltanto conoscenza e rappresentazione, o una «testa d'angelo alata senza corpo», egli argomenta, non potremmo mai uscire dal mondo fenomenico, ossia dalla rappresentazione puramente *esteriore* di noi e delle cose. Ora, poiché siamo dati a noi medesimi non solo come rappresentazione, ma anche come corpo, non ci limitiamo a «vederci» dal *di fuori*, bensì ci «viviamo» anche *dal di dentro*, godendo e soffrendo. Ed è proprio questa esperienza di base, simile ad un raggio di sole che penetra oltre la nuvola, che permette all'uomo di «squarciare» il velo del fenomeno e di afferrare la cosa in sé. Infatti, ripiegandoci su noi stessi, ci rendiamo conto che l'essenza profonda del nostro io, o meglio, la cosa in sé del nostro essere, globalmente considerato, è la brama o la «volontà di vivere» (*Wille zum leben*), cioè un impulso prepotente e irresistibile che ci spinge ad esistere e ad agire. Più che intelletto o conoscenza, noi siamo vita e volontà di vivere, e il nostro stesso corpo non è che la manifestazione *esteriore* dell'insieme delle nostre brame *interiori*: l'apparato digerente non è che l'aspetto fenomenico della volontà di nutrirsi, l'apparato sessuale non è che l'aspetto oggettivato della volontà di accoppiarsi e di riprodursi, e così via. E l'intero mondo fenomenico non è altro che la maniera attraverso cui la volontà si manifesta o si rende visibile a se stessa nella rappresentazione spazio-temporale. Da ciò il titolo del capolavoro di Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

Per esprimere il concetto di questa supremazia della volontà, Schopenhauer ricorre ad una serie eloquente di immagini, scrivendo che il rapporto esistente tra la volontà e l'intelletto, fra la volontà e il corpo, fra la volontà e il fenomeno in generale, è lo stesso che intercorre fra il padrone e il servo, l'uomo e lo strumento, il cavaliere e il cavallo, il fabbro e il martello, il sole e la luna, il cuore e il capo. Fondandosi sul principio di analogia, Schopenhauer afferma che la volontà di vivere non è soltanto la radice noumenica dell'uomo, ma anche l'essenza segreta di tutte le cose, ossia la *cosa in sé* dell'universo, finalmente svelata: «Essa è l'intimo essere, il nocciolo di ogni singolo, ed egualmente del Tutto» (*ivi*, par. 21). Infatti la volontà di vivere pervade *ogni* essere della natura, sia pure in forme distinte e secondo gradi di consapevolezza diversi, che vanno dalla materia organica, in cui appare in modo inconscio e ciecamente determinante, sino al mondo dell'uomo, in cui essa risulta perfettamente conoscibile, ma anche artefice e padrona delle più complesse operazioni conoscitive dell'intelletto stesso.

Essendo *al di là* del fenomeno, la Volontà presenta caratteri contrapposti a quelli del mondo della rappresentazione, in quanto si sottrae alle forme proprie di quest'ultimo: lo spazio, il tempo e la causalità.

Innanzitutto **la Volontà primordiale è inconscia, poiché la consapevolezza e l'intelletto costituiscono soltanto delle sue possibili manifestazioni secondarie**. Di conseguenza, il termine Volontà, preso in senso metafisico-schopenhaueriano, non si identifica con quello di volontà cosciente, ma con il concetto più generale di energia o di impulso (e in questo senso si comprende perché Schopenhauer attribuisca la volontà anche alla materia inorganica e ai vegetali).

In secondo luogo, la Volontà risulta *unica*, poiché esistendo al di fuori dello spazio e del tempo, che hanno la prerogativa di dividere e di moltiplicare gli enti per la rappresentazione conoscitiva, essa si sottrae costituzionalmente a ciò che i filosofi del Medioevo chiamavano «principio di individuazione». Infatti, la Volontà non è *qui più di* quanto non sia *là*, più oggi di quanto non sia stata ieri o sarà domani. Essa, dice Schopenhauer, è in una quercia come in un milione di querce. Essendo *oltre* la forma del tempo, la Volontà è anche *eterna* e indistruttibile, ossia un Principio senza inizio né fine. Per questo, Schopenhauer scrive che «alla Volontà è assicurata la vita» e paragona il perdurare dell'universo nel tempo ad un «meriggio eterno senza tramonto refrigerante», oppure all'arcobaleno sulla cascata», non toccato dal fluire delle acque.

Essendo al di là della categoria di causa, e quindi di ciò che Schopenhauer denomina «principio di ragione», la Volontà si configura anche come una *Forza libera e cieca*, ossia come un'Energia incausata, senza un perché e senza uno scopo. Infatti noi possiamo cercare la «ragione» di questa o quella manifestazione fenomenica della Volontà, ma non della Volontà in se stessa, esattamente come possiamo chiedere ad un uomo perché voglia questo o quello, ma non perché voglia in generale. Tant'è che a quest'ultima domanda l'individuo non potrebbe rispondere che «voglio perché voglio», ossia, traducendo la frase in termini filosofici, «perché c'è in me una volontà irresistibile che mi spinge a volere». Infatti, *la Volontà primordiale non ha una meta oltre se stessa*: la vita vuole la vita, la volontà vuole la volontà, ed ogni motivazione o scopo cade *entro* l'orizzonte del vivere e del volere (par. 29).

Miliardi di esseri (vegetali, animali, umani) non vivono che per vivere e continuare a vivere. È questa, secondo Schopenhauer, l'unica crudele verità sul mondo, anche se gli uomini hanno cercato per lo più di «mascherare» la sua terribile evidenza, postulando un Dio cui sarebbe finalizzata e in cui troverebbe un «senso» la *loro* vita (escludendo quindi, da questa sorta di «investitura di senso», gli *altri* esseri viventi, che, almeno nelle religioni e nelle filosofie occidentali, sembrano fungere da semplice «cornice» dei destini umani). Ma Dio, nell'universo doloroso di Schopenhauer, non può esistere, e l'unico Assoluto è la Volontà stessa. Infatti **i suoi caratteri di fondo**, cioè di essere **unica, eterna, incausata**, sono i caratteri che da sempre si sono conferiti a Dio, e con cui soprattutto i romantici hanno caratterizzato l'Infinito.

Schopenhauer ritiene che l'unica ed infinita Volontà di vivere si manifesti nel mondo fenomenico attraverso due *fasi* logicamente distinguibili. Nella prima, la Volontà si «oggettiva» in un sistema di forme immutabili, aspatiali ed atemporal, che egli chiama platonicamente «**Idee**» e che considera alla stregua di *archetipi del mondo*. Nella seconda, la Volontà si «oggettiva» nei vari individui del mondo naturale, che sono nient'altro che la moltiplicazione, vista attraverso il prisma dello spazio e del tempo, delle idee. Fra gli individui e le idee esiste un rapporto di copia-modello, per il quale i singoli esseri risultano semplici riproduzioni di quell'unico prototipo originario che è l'idea.

Il mondo delle realtà naturali si struttura a propria volta attraverso una serie di «gradi» disposti in ordine ascendente. Il grado più basso dell'oggettivazione della Volontà è costituito dalle forze generali della natura. I gradi superiori sono le piante e gli animali. Questa sorta di piramide cosmica culmina nell'uomo, nel quale la Volontà diviene pienamente consapevole. Ma ciò che acquista in coscienza, la Volontà perde in sicurezza, poiché la ragione, come

guida della vita, è meno efficace dell'istinto, e fa sì che l'uomo risulti sempre, in un certo senso, un «animale malaticcio».

Affermare che l'essere è la manifestazione di una Volontà infinita equivale a dire, secondo Schopenhauer, che la vita è dolore per essenza. Infatti volere significa desiderare, e desiderare significa trovarsi in uno stato di tensione, per la mancanza di qualcosa che non si ha e si vorrebbe avere. Il desiderio risulta quindi, per definizione, assenza, vuoto, indigenza: ossia dolore. E poiché nell'uomo la Volontà è più cosciente, e quindi più «affamata», egli risulta il più bisognoso e mancante degli esseri, e destinato a non trovare mai un «appagamento» verace e definitivo: «Ogni volere scaturisce da bisogno, ossia da mancanza, ossia da sofferenza. A questo dolore dà fine l'appagamento; *tuttavia per un desiderio che venga appagato, ne rimangono almeno dieci insoddisfatti*; inoltre la brama dura a lungo, le esigenze vanno all'infinito; l'appagamento è breve e misurato con mano avara. Anzi, la stessa soddisfazione finale è solo apparente; il desiderio appagato dà presto luogo a un desiderio nuovo: quello è un errore riconosciuto, questo un errore non conosciuto ancora. *Nessun oggetto del volere, una volta conseguito, può dare appagamento durevole... bensì rassomiglia soltanto all'elemosina, la quale gettata al mendico prolunga oggi la sua vita per continuare domani il suo tormento.* (ivi, par. 38).

Per di più, ciò che gli uomini chiamano godimento (fisico) e gioia (psichica) è nient'altro, come avevano già sostenuto Pietro Verri e Giacomo Leopardi, che una *cessazione* di dolore, ossia l'allentarsi di uno stato preesistente di *tensione*, che ne rappresenta la *condizione* indispensabile. Infatti, argomenta Schopenhauer, perché ci sia piacere bisogna per forza che vi sia uno stato precedente di tensione o di dolore (ad esempio il godimento del bere presuppone la sofferenza della sete). La stessa cosa non vale tuttavia per il dolore, che non può affatto essere ridotto, con un puro gioco dialettico di parole, a cessazione di piacere, poiché un individuo può sperimentare una catena di dolori, senza che questi siano *preceduti* da altrettanti piaceri, mentre *ogni* piacere nasce solo come cessazione di una qualche preesistente tensione fisica o psichica. Detto negli incisivi termini figurati di una battuta (poco nota) dei *Parerga e paralipomena*: «Non v'è rosa senza spine, ma vi sono parecchie spine senza rose!» (II, 385).

A questo riguardo va detto che, sebbene Schopenhauer non citi esplicitamente Verri, è quasi certo che il *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1773) gli fosse noto, sia per la traduzione tedesca (1777) sia per l'entusiastico apprezzamento dimostrato da Kant verso il pensatore lombardo, del quale dichiarò di sottoscrivere, senz'altro la teoria del piacere come .cessazione. del dolore. Tracce esplicite della lettura di Verri da parte di Schopenhauer emergono anche confrontando i testi delle due opere, Schopenhauer cita invece Leopardi, manifestando grande considerazione per «l'italiano» che ha saputo rappresentare in maniera .profonda, il dolore. Sembra invece che Leopardi non abbia avuto modo di conoscere il pensatore tedesco. Sul rapporto Leopardi-Schopenhauer circolano parecchi .luoghi comuni... Ciò che possiamo dire in questa sede è che si tratta di due esperienze intellettuali molto diverse, maturate in distinti contesti storico-culturali. Ciò non esclude che su *taluni punti specifici* del loro discorso esistenziale vi siano delle constatabili affinità.

Di conseguenza, mentre il dolore, identificandosi con il desiderio, che è la struttura stessa della vita, è un dato primario e permanente, il piacere è solo una funzione derivata del dolore,

che vive unicamente *a spese* di esso. Tant'è che il piacere riesce a vincere il dolore solo a patto di annullare se stesso. Infatti, non appena vien meno lo stato di tensione del desiderio, cessa anche il godimento:

«Che ogni felicità sia di natura negativa soltanto, e non positiva... ne abbiamo una prova anche in quello specchio fedele dell'essenza del mondo e della vita che è l'arte, soprattutto nella poesia. Ogni poesia epica o drammatica può in ogni caso rappresentare soltanto uno sforzo, un'aspirazione attiva, una lotta per la conquista della felicità, e non ma i la felicità stessa, durevole e compiuta. Essa conduce il suo eroe attraverso mille difficoltà e pericoli sino alla mèta: non appena questa è raggiunta, subito lascia cadere il sipario. Null'altro, infatti, le resterebbe, se non mostrare che la luminosa mèta, nella quale l'eroe sognava di trovare la felicità, ha beffato anche lui, di modo che, quando l'ha raggiunta, egli non si trova meglio di prima» (*// mondo*, par. 58).

Accanto al dolore, che è una realtà durevole, e al piacere, che è qualcosa di momentaneo, Schopenhauer pone, come terza situazione esistenziale di base, la noia, la quale subentra quando vien meno l'aculeo del desiderio («il possesso disperde l'attrazione») oppure il frastuono delle attività o il pungolo delle preoccupazioni. Di conseguenza, conclude Schopenhauer, *la vita umana è come un pendolo che oscilla incessantemente fra il dolore e la noia, passando attraverso l'intervallo fugace, e per di più illusorio, del piacere e della gioia*. Ma se il dolore costituisce la legge profonda della vita (tant'è che «nessuno si è mai veramente sentito felice nel presente, a meno che non fosse ubriaco») ciò che distingue i casi e le situazioni umane è solo il diverso modo o le diverse *forme* in cui esso si manifesta:

«variando secondo età e circostanze, come istinto sessuale, appassionato amore, gelosia, invidia, odio, paura, ambizione, avarizia, infermità ecc. E se finalmente non riesce a trovar via in nessun'altra forma, viene sotto la malinconia, grigia veste del tedio e della noia» (par. 57).

L'illusione dell'amore

Il fatto che alla natura interessi unicamente la sopravvivenza della specie trova una sua manifestazione emblematica nell'amore, fenomeno che Schopenhauer ritiene basilare per l'individuo, e di cui la filosofia *deve* occuparsi. Infatti, l'amore che «si impadronisce della metà delle forze e dei pensieri dell'umanità più giovane», è uno dei più forti stimoli dell'esistenza:

«non esita a penetrare, disturbando, tra gli accordi degli uomini di stato e tra le ricerche dei dotti, è capace di introdurre le sue letterine amorose e le ciocche dei capelli nei portafogli ministeriali e nei manoscritti filosofici, ordisce ogni giorno le trame più complicate e cattive, scioglie i vincoli più stretti, conduce a sacrificare a volte la vita o la salute, la ricchezza, il rango e la felicità, anzi priva di coscienza l'onesto e rende traditore il fedele..." (*.Suppl.*, cap. XLIV).

Ma se l'amore è così forte da fare di Cupido «il signore degli dèi e degli uomini» è perché dietro le sue lusinghe e il suo incanto sta in realtà il freddo *Genio della specie*, che mira alla perpetuazione della vita. In altre parole, il fine dell'amore, o lo scopo per cui esso è voluto dalla Natura, è solo l'accoppiamento (ed è per questo che l'atto sessuale è accompagnato da un particolare piacere). Ma se dietro il fascino di un bel volto c'è, in verità, un nascosto desiderio sessuale, che, con l'innamoramento, si traduce nel ciclo accoppiamento-procreazione, vuol dire che l'individuo è lo zimbello della Natura, proprio là ove crede di realizzare maggiormente il proprio godimento e la propria personalità.

Ma se l'amore è un puro strumento per continuare la specie, *non c'è amore senza sessualità*. Tant'è vero che in passi di sapore pre-freudiano e pre-psicanalitico, Schopenhauer scrive:

«Ogni innamoramento, per quanto etereo voglia apparire, affonda sempre le sue radici nell'istinto sessuale» (*ivi*). «Se la passione del Petrarca fosse stata appagata, il suo canto sarebbe ammutolito...»

Ed è per quest'insieme di ragioni che l'amore procreativo viene *inconsapevolmente* avvertito come «peccato» e «vergogna». Esso commette infatti il maggiore dei delitti: la perpetuazione di altre creature destinate a soffrire. Ma se l'amore, come afferma in modo aforistico Schopenhauer, è nient'altro che «due infelicità che si incontrano, due infelicità che si scambiano ed una terza infelicità che si prepara», l'unico amore di cui si può tessere l'elogio non è quello generativo dell'eros, ma quello disinteressato della «pietà» (v. par. 1.8).

La critica delle varie forme di ottimismo

Il rifiuto dell'ottimismo cosmico

Uno degli aspetti più interessanti della filosofia di Schopenhauer, solitamente trascurato dalla storiografia tradizionale, è la critica delle varie «menzogne» (o «ideologie», come diremmo oggi) con cui gli uomini tentano di *celare a se stessi* qualche dato negativo del vivere o la cruda realtà del mondo in generale. Sebbene Schopenhauer non vi dedichi «sezioni» o «capitoli» della sua opera, spunti di critica alle ideologie, si trovano disseminati un po' in tutti i suoi libri, poiché egli ha fatto della tecnica dello «smascheramento» critico uno degli aspetti principali del suo filosofare (e in questo senso Schopenhauer può venir considerato fra i «maestri del sospetto» della cultura moderna, da porre accanto a pensatori come Marx, Nietzsche e Freud).

E' già notevole che Schopenhauer abbia «sbugiardato» la filosofia accademica di Stato, affermando che chi viene pagato per pensare non può certo filosofare liberamente, ma deve riflettere secondo le idee ed i pregiudizi di chi lo paga, o che abbia polemizzato contro gli intellettuali «inseriti» e contro le loro occulte ambizioni di denaro, di potere e di gloria, o che si sia opposto alle ipocrisie spiritualistiche sull'amore.

Questo tipo di polemica trova uno dei suoi bersagli preferiti nell'ottimismo *cosmico* che circola in buona parte delle filosofie e delle religioni dell'Occidente, ossia in quello schema di pensiero che interpreta il mondo come un organismo perfetto, provvidenzialmente governato da un Dio oppure da una «Ragione» immanente (Hegel). In realtà questa visione, pur essendo indubbiamente «consolatrice» (da ciò la sua persistenza nei secoli), per Schopenhauer risulta palesemente falsa, poiché la vita è un'esplosione di forze sostanzialmente irrazionali, ed il mondo, anziché essere il regno della logica e dell'armonia, è il teatro dell'illogicità e della sopraffazione. Tutto questo, secondo Schopenhauer, è verificabile sia nei riguardi della società, sia nei riguardi della natura, nella quale vige scopertamente la cosiddetta «legge della giungla». Di conseguenza, dal punto di vista di

Schopenhauer, fra la *credenza* in un mondo governato da Dio o dalla Ragione e la *realtà* di un mondo malfatto e caotico, esiste aperta contraddizione.

Contestando le religioni, che egli definisce «metafisiche per il popolo», ed i sistemi teistici e provvidenzialistici, Schopenhauer perviene ad abbozzare le linee di un ateismo filosofico che sarà ripreso in forma originale da Nietzsche.

«A diciassette anni, ancora privo di ogni cultura, fui colpito dalla miseria della vita così profondamente come Buddha nella sua gioventù, quando vide per la prima volta la malattia, la vecchiaia, il dolore e la morte. La verità che del mondo mi parlava chiaro e tondo ebbe presto il sopravvento sui dogmi ebraici che mi erano stati inculcati; e la mia conclusione fu che questo mondo non poteva essere l'opera di un ente assolutamente buono...». «Se un Dio ha creato questo mondo, io non vorrei essere Dio; l'estrema miseria del mondo mi strazierebbe il cuore». «Verrà un tempo in cui la dottrina di un Dio come creatore sarà considerata in metafisica, come ora, in astronomia, si considera la dottrina degli epicicli».

Il rifiuto dell'ottimismo sociale

Un'altra «menzogna» contro cui Schopenhauer si scaglia di frequente è la tesi della «bontà e socievolezza» dell'uomo. Infatti, a suo parere, se non si vuol continuare a confondere le proprie *illusioni* di adolescenti con la *realtà*, e si ha l'acutezza di procedere oltre gli «orpelli retorici» e le rassicuranti «dichiarazioni ufficiali», si deve ammettere che *la regola di fatto dei rapporti umani è sostanzialmente il conflitto ed il tentativo di sopraffazione reciproca*. Regola che, pur assumendo mille forme, da quelle più primitive e violente a quelle più civili e «raffinate» è rimasta sostanzialmente la medesima. Basta un nonnulla, egli osserva, perché anche gli individui apparentemente più mansueti si rivelino dei felini rabbiosi: «Vi è dunque, nel cuore di ogni uomo, una belva, che attende solo il momento propizio per scatenarsi ed infuriare contro gli altri» (*Parerga*, II, 114). La cattiveria connaturata nell'uomo nei confronti dei suoi simili, è del resto già evidente dal fatto che le disgrazie altrui provocano spesso una malcelata soddisfazione al nostro feroce istinto egoistico, mentre ogni vantaggio del prossimo, anche piccolo, ci infastidisce e ci irrita, spingendoci talora a comportarci come quel carceriere che «quando scoprì che il suo prigioniero era riuscito faticosamente ad addomesticare un ragno e ne traeva diletto, subito lo schiacciò» (*ini*, II, 114). Schopenhauer, ripetendo un'antica tradizione di pensiero che va dagli atomisti ad Hobbes, sostiene che gli uomini vivono insieme non tanto per simpatia o innata socievolezza, ma soprattutto per *bisogno*. E se esiste qualcosa come lo Stato e le sue leggi non è certo per l'intrinseca «eticità» umana, secondo quelle che Schopenhauer definisce le «fandonie» degli idealisti, ma solo per una necessità di difesa e di regolamentazione degli istinti aggressivi degli individui.

Queste tesi di Schopenhauer hanno fatto sì che talora il suo pensiero sia stato accusato di «misanthropismo». In realtà, come vedremo, la pittura del mondo come «inferno di egoismi», è finalizzata nel suo sistema alla via etica della «pietà». Infatti, *solo* chi ha la *sensibilità* di avvertire come i rapporti umani avvengano per lo più nell'orizzonte dell' «ingiustizia», può sentire il desiderio ulteriore di quei «fiori dell'eccezione» che sono la giustizia e l'amore.

II rifiuto dell'ottimismo storico

Un altro aspetto della dottrina di Schopenhauer, che lo contrappone radicalmente non solo all'idealismo romantico ed alla maggioranza dei suoi contemporanei, ma anche all'intera cultura dell'Ottocento - che è stato definito «il secolo della storia» - è la polemica contro ogni forma di storicismo. In un'epoca in cui la fiducia nel progresso illimitato dell'uomo assumeva gli aspetti, talora mistificati, dell'idealismo, del materialismo storico, dell'evoluzionismo positivista e dell'infatuazione tecnico-scientifica, solo Schopenhauer, tra i filosofi, ha osato contrapporsi ai «dogmi» storicistici ed europeistici, configurandosi come il primo «disertore dell'Europa e della sua fede nella storia».

Innanzitutto Schopenhauer ridimensiona fortemente la portata conoscitiva della Storia, affermando che essa non è una vera e propria scienza, in quanto, anziché procedere per concetti e leggi generali, è costretta a limitarsi alla catalogazione dell'individuale. Proprio per questo, la Storia risulta inferiore anche all'arte e alla filosofia, che mirano alle strutture universali e permanenti, risultando più profonde e veritiere. Infatti gli storici, a furia di studiare *gli uomini*, finiscono per perdere di vista *l'uomo*, per cadere poi nell'illusione che gli uomini mutino davvero di epoca in epoca.

In realtà, sostiene Schopenhauer, se noi siamo in grado di procedere oltre le apparenze, non possiamo far a meno di scoprire, in accordo con la saggezza orientale e biblica dell'*Ecclesiaste*, che «non vi è nulla di nuovo sotto il sole», e che, al di là del miraggio del tempo e della storia, il destino dell'uomo presenta, nei suoi caratteri *essenziali* (nascita - sofferenza - morte), dei tratti immutabili: "Mentre la storia ci insegna che in ogni tempo avviene qualcosa di diverso, la filosofia si sforza di innalzarci alla concezione che in ogni tempo fu, è e sarà sempre la stessa cosa" (*.Suppl.*, cap. XXXVIII).

Di conseguenza, secondo Schopenhauer, il solo modo proficuo di occuparsi di storia, valido anche per chi è «davvero» filosofo, è quello di risalire dalla storia alla filosofia della storia. Dallo studio degli avvenimenti del passato risulta evidente la costante uniformità e *ripetitività* della storia, nella quale non cambia l'essenza delle cose, ma solo la loro *facciata* accidentale e superficiale. Tant'è vero che quando uno ha letto Erodoto, il padre della storia, conosce già *tutta* la storia dell'umanità. Ma allora la storia è solo il fatale ripetersi di uno stesso dramma, che ripropone, battuta per battuta, la stessa «monotona sonata» che si è sentita e si sentirà ancora infinite volte nel mondo: chi nasce, chi muore, chi si innamora, chi invecchia, chi viene glorificato, chi viene calpestato ecc. Di conseguenza, se spogliamo la storia della sua pretesa di rivelarci il «diverso» ed il «progressivo», se prendiamo coscienza del fatto che essa esiste solo perché l'umanità si trova nel dolore e spera di metterlo a tacere, mutando condizione o inseguendo un illusorio progresso, possiamo concludere che il compito vero della storia è di offrire all'uomo la coscienza di sé e del proprio destino.

Le vie della liberazione dal dolore

«Nella vita umana, come in ogni cattiva mercanzia, il lato esterno è mascherato con falso splendore: sempre si cela ciò che soffre; mentre ciascuno... quanto più interna contentezza gli manca, tanto più desidera nell'opinione altrui passare per felice" (*// mondo ecc.*, par. 59).

Schopenhauer fa proprie le sentenze pessimistiche dei saggi dell'Oriente («esistere è soffrire»), di **Platone** («è meglio non essere nati piuttosto che vivere»), di **Calderón de la Barca** («il delitto maggiore per l'uomo è di essere nato»), nonché di certa tradizione biblico-cristiana («non c'è nulla di nuovo sotto il sole», «tutto è vanità», «la vita è valle di lacrime») e afferma che l'esistenza, in virtù del dolore che la costituisce, risulta tal cosa che si impara poco per volta a non volerla.

Si potrebbe pensare che il sistema di Schopenhauer metta capo ad una «filosofia del suicidio universale». *Invece Schopenhauer rifiuta e condanna il suicidio* per due motivi di fondo:

- perché «il suicidio, lungi dall'essere negazione della volontà, è invece un atto di forte affermazione della volontà stessa, in quanto il suicida «vuole la vita ed è solo malcontento delle condizioni che gli sono toccate» (*ivi*, par. 69), per cui anziché negare veramente la volontà egli nega piuttosto la vita;
- perché il suicidio sopprime unicamente l'individuo, ossia *una* manifestazione fenomenica della Volontà di vivere, lasciando intatta la cosa in sé, che pur morendo in un individuo rinasce in mille altri, come accade ad ogni altra naturale esistenza.

Secondo Schopenhauer, la vera risposta al dolore del mondo non consiste nell'eliminazione, tramite il suicidio, di una vita o più vite, ma nella *liberazione* dalla stessa Volontà di vivere. Ma com'è possibile, per l'uomo, spezzare le catene della Volontà, se quest'ultima costituisce la sua essenza e la struttura metafisica dell'universo? Più che soffermarsi su di una vera e propria *giustificazione* teorica di questo passaggio-chiave, Schopenhauer preferisce richiamare l'attenzione sul *fatto* dell'esistenza di *individui eccezionali* (i geni dell'arte, i santi, gli eremiti, i mistici) che, in tutti i tempi, hanno intrapreso e sperimentato il cammino della liberazione dalla tirannia dei bisogni e dell'egoismo connessi alla volontà di vivere, dimostrando, in tal modo, che allorquando la *voluntas* perviene alla «coscienza di sé», essa tende a farsi *noluntas*, ossia negazione progressiva di se medesima.



Il nirvana, una delle quattro nobili verità insegnate dal Buddha, è la condizione della suprema salvezza sperimentabile già nella vita empirica. Essa consiste nella cessazione totale del dolore, raggiungibile con l'annullamento di ogni tipo di desiderio. Dopo aver estirpato da sé qualsivoglia bisogno, il mistico buddhista arriva alla condizione di vacuità, l'esperienza del Nulla. Vi sono forti punti di contatto fra il Buddismo, una 'religione' che non prevede l'esistenza di alcun Dio, e la filosofia di Schopenhauer.

In altre parole, dalla presa di coscienza del dolore e dal disinganno di fronte alle illusioni dell'esistere, nascono le varie «tappe» della liberazione. Schopenhauer articola *l'iter salvifico* dell'uomo nelle tre essenziali dimensioni dell'arte, della morale e dell'ascesi.

L'arte

Mentre la conoscenza, e quindi la scienza, è continuamente irretita nelle forme dello spazio e del tempo, ed asservita ai bisogni della volontà, **l'arte**, secondo Schopenhauer, è **conoscenza libera e disinteressata, che si rivolge alle idee**, ossia alle forme pure o ai modelli eterni delle cose. Ciò accade perché nell'arte *questo* amore, *questa* afflizione e *questa* guerra divengono ad esempio *l'amore, l'afflizione e la guerra*, ovvero *l'essenza* immutabile di tali fenomeni. Il soggetto che contempla le idee, e quindi gli aspetti *universali* della realtà, ovviamente non è più l'individuo naturale, sottoposto alle esigenze pratiche della volontà, ma il puro soggetto del conoscere, *il puro occhio del mondo*.

Proprio per questo suo carattere contemplativo e per questa sua capacità di muoversi in un mondo di forme eterne, l'arte sottrae l'individuo alla catena infinita dei bisogni e dei desideri quotidiani, con un appagamento immobile e compiuto. *Di conseguenza l'arte risulta catartica per essenza, in quanto l'uomo, grazie ad essa, più che vivere, contempla la vita, elevandosi al di sopra della volontà, del dolore e del tempo.*

Le varie arti corrispondono ai gradi diversi di manifestazione della volontà. Esse vanno dall'architettura, che corrisponde al grado più basso delle manifestazioni della volontà (cioè alla materia inorganica) sino alla scultura, alla pittura e alla poesia che hanno per oggetto le idee del mondo vivente animale ed umano.

Fra le arti spicca la *tragedia*, che è l'autorappresentazione del dramma della vita. Un posto a sé occupa invece la musica. Infatti essa non riproduce mimeticamente le idee, come le altre arti, ma si pone come *immediata rivelazione della volontà a sé stessa*. Svolgendo in modo originale spunti già presenti nell'estetica musicale romantica, Schopenhauer sostiene che la musica si configura come l'arte più profonda ed universale e come una vera e propria «metafisica in suoni», capace di metterci a contatto, al di là dei limiti della ragione, con le radici stesse della vita e dell'essere.

Ogni arte è quindi liberatrice, poiché il piacere che essa procura è la sospensione del bisogno, dimensione conseguita attraverso lo svincolarsi della conoscenza dalla volontà e il suo porsi come disinteressata contemplazione. Ma la funzione liberatrice dell'arte è pur sempre temporanea e parziale ed ha i caratteri di un gioco effimero, o di un breve incantesimo. Di conseguenza essa non è una via per uscire dalla vita, ma solo un *conforto* alla vita stessa. La via della redenzione presuppone quindi altri sentieri.

L'etica della pietà

A differenza della contemplazione estetica, la morale implica un impegno *nel* mondo a favore del prossimo. Infatti l'etica è un tentativo di superare l'egoismo e di vincere quella lotta incessante degli individui fra di loro, che costituisce l'*ingiustizia* e che rappresenta una delle maggiori fonti di dolore.

Pur riconoscendo, con Kant, che il «disinteresse» forma il cuore della moralità, Schopenhauer, contro Kant, sostiene che l'etica non sgorga da un imperativo categorico dettato dalla ragione, ma da un *sentimento* di «pietà» attraverso cui avvertiamo come *nostre* le sofferenze degli *altri*. Di conseguenza, la pietà non nasce da un ragionamento astratto, ma da un'esperienza vissuta, mediante la quale, squarciando i veli del nostro egoismo, compatiamo il prossimo (com-patire = sentire insieme) e giungiamo ad identificarci con il suo tormento. Tant'è vero, puntualizza il filosofo, che non basta *sapere* che la vita è dolore, come pure che tutti soffrono, perché bisogna *sentire* e realizzare questa verità nel profondo del nostro essere. Perciò non è la conoscenza che produce la moralità, ma la moralità che produce la conoscenza, in quanto, come afferma Wagner, «attraverso la compassione conosciamo» (*Parsifal*, I, V, 70). Infatti, tramite la pietà *sperimentiamo quella unità* metafisica di tutti gli esseri, che la filosofia *teorizza* e che i testi indiani delle *Upanishad* esprimono con la sacra formula *Tat Twan Asi* («questo vivente sei tu»), facendo ci capire come il tormentatore e il tormentato, distinti fenomenicamente, siano, noumenicamente, una stessa realtà.

Solo per un sogno illusorio il malvagio si crede separato dagli altri e dal loro dolore: ma il rimorso temporaneo e la duratura angoscia, che accompagnano i suoi misfatti, costituiscono l'oscura consapevolezza dell'unità del Volere cosmico. Per cui, se ogni malvagità è un misconoscimento dell'unità primordiale degli esseri, ogni atto di pietà è un riconoscimento vissuto di essa, che va oltre il *velo di Maya*, il velo del fenomeno e del *principium individuationis* dello spazio e del tempo, attraverso i quali gli enti appaiono "moltiplicati".

La morale si concretizza in due virtù cardinali: la giustizia e la carità (o *agape*). La giustizia, che è un primo freno all'egoismo, ha un carattere negativo, poiché consiste nel *non* fare il male

e nell'essere disposti a riconoscere agli altri ciò che siamo pronti a riconoscere a noi stessi. La carità si identifica invece con la volontà positiva e attiva di fare del bene al prossimo. Diversamente dall'eros, che essendo egoistico e interessato, è *un falso amore*, l' *agape*, essendo disinteressato, è *vero amore*:



L'ascetismo si è presentato a volte come una pratica di rottura dell'ordine sociale, promuovendo eccezionali comportamenti di auto-emarginazione. Lo stile di vita di San Simeone e in generale degli **stiliti**, che vivevano perennemente sull'alto di una colonna, era scomodo ma comunque più salubre di quello di Santa Alessandra d'Egitto (IV secolo), che elesse a proprio domicilio una tomba (dalla quale non uscì mai, comunicando con l'esterno solo tramite una piccola fessura). Nell'illustrazione, *San Simeone in cima alla colonna su cui decise di rimanere per tutta la vita* -

Il serpente rappresenta la tentazione della vita attiva.

«ogni puro e sincero amore è pietà» (*// mondo*, par. 67). Alla sua più alta potenza, la pietà consiste nel far propria la sofferenza di tutti gli esseri passati e presenti e nell'assumere su di sé il dolore cosmico. Sebbene la morale della pietà implichi una vittoria (che Schopenhauer definisce «eccezionale» e «misteriosa») sull'egoismo, essa rimane pur sempre all'interno della vita e presuppone un qualche attaccamento ad essa. Di conseguenza Schopenhauer, non pago di approfondire l'esperienza della pietà, o di formulare eventuali *tecniche per tradurla efficacemente in atto*, si propone il traguardo di una liberazione *totale* non solo dall'egoismo e dall'ingiustizia, ma dalla stessa volontà di vivere. Questa liberazione è l'*ascesi*.

L'ascesi

L'ascesi, che nasce dall'«orrore» dell'uomo «per l'essere di cui è manifestazione il suo proprio fenomeno, per la volontà di vivere, per il nocciolo e l'essenza di un mondo riconosciuto pieno di dolore», è l'esperienza per la quale l'individuo, cessando di volere la vita ed il volere stesso, si propone di *estirpare* il proprio desiderio di esistere, di godere e di volere: «Con la parola asceti... io intendo, nel senso più stretto, il deliberato infrangimento; della volontà, mediante l'astensione dal piacevole e la ricerca dello spiacevole, l'espiazione e la macerazione spontaneamente scelta, per la continuata mortificazione della volontà» (*ivi*).

Il primo passo dell'asceti è la «castità perfetta, che libera dalla prima e fondamentale manifestazione della volontà di vivere: l'impulso alla generazione e alla propagazione della specie. La rinuncia ai piaceri, l'umiltà, il digiuno, la povertà, il sacrificio e l'automacerazione, che sono le altre manifestazioni tipiche dell'ascetismo, tendono tutte al medesimo scopo, che è quello di sciogliere la volontà di vivere dalle proprie catene.

La soppressione della volontà di vivere, di cui l'asceti rappresenta la tecnica, è l'unico vero atto di libertà che sia possibile all'uomo. Infatti l'individuo, come fenomeno, è un anello della catena causale, ed è necessariamente determinato dal suo carattere. Ma quando egli riconosce la volontà come cosa in sé, si sottrae alla determinazione dei motivi che agiscono su di lui come fenomeno. In altre parole, la coscienza del dolore come essenza del mondo non è un motivo, ma un *quietivo* del volere, capace di vincere il carattere stesso dell'individuo e le sue tendenze naturali. Quando succede ciò, l'uomo diviene libero, si rigenera ed entra in quello stato che i cristiani chiamano di *grazia*. Tuttavia, mentre nei mistici del Cristianesimo l'asceti si conclude con l'*estasi*, che è l'ineffabile stato di unione con Dio, nel misticismo ateo di Schopenhauer il cammino nella salvezza mette capo al *nirvana* buddista, che è l'esperienza del nulla. Un nulla - si badi bene - che secondo quanto insegnano i testi e i maestri dell'Oriente non è il niente, bensì un nulla *relativo* al mondo, cioè una *negazione* del mondo stesso: «Quel che rimane dopo la soppressione completa della volontà - dice Schopenhauer alla fine della sua opera - è certamente il nulla per tutti coloro che sono ancora pieni della volontà. Ma per gli altri, in cui la volontà si è distolta da se stessa e rinnegata, questo nostro universo tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee è, esso, il nulla» (*ivi*, par. 71).

In altre parole, se il mondo, con tutte le sue illusioni, le sue sofferenze e i suoi rumori, è un nulla, il nirvana, per l'asceta schopenhaueriano, è un *tutto*, cioè un oceano di pace o uno spazio luminoso di serenità, in cui si dissolve la nozione stessa di «io» e di «soggetto».