

Riflessioni sul dilemma fede e filosofia in Schopenhauer

Marco Moschini

Some Remarks on the Dilemma between Faith and Philosophy in Schopenhauer

This paper aims to investigate the Schopenhauerian dilemma between faith and philosophy, as examined in Schopenhauer's works. As is well known, this dilemma is often simplified into two main perspectives which apply to general solutions: the first that closes the relationship between faith and philosophy in a coincidence of those two terms; and the second that highlights a perennial struggle between them as if they were in an eternal fight the aim of which is to achieve a better position in the field of knowledge. The approach given by Schopenhauer to the problem gives us the opportunity to read once again this dilemma and to find a way towards a renewed sense of the Schopenhauerian concept of "ascesis" intended both in its philosophical and religious sense.

Keywords: Schopenhauer, Faith, Philosophy, Truth, Being, Ontology.

Trattare della fede come problema filosofico è questione che porta con sé una serie di quesiti, tutti di natura schiettamente speculativa, tra loro connessi e intersecantisi. Molto sbrigativamente si suole riassumere l'argomento come il dilemma "fede e filosofia". E si sa come l'impostazione del problema si trovi posta di sovente su di un percorso che spesso viene enormemente semplificato in due espressioni di fondo le quali, piuttosto che chiarire, aumentano la problematicità e la sostanziale incapacità di comprendere appieno e la reciproca natura e la relazione di fede e di filosofia. Va poi sottolineato come nell'affrontamento di questo "dilemma" si giunga (grosso modo certo) a due comuni soluzioni: quella che chiude tale relazione tra fede e filosofia in un mero "convenire" delle due: cioè l'una e l'altra convengono ma non si intersecano mai; oppure la seconda vede le due impegnate in un inevitabile "contendere": ossia l'una e l'altra sono in una

sorta di gara per definire il proprio ruolo e la migliore posizione nel possesso del campo della verità e del sapere¹.

Questi due atteggiamenti li possiamo comprendere solo nel quadro della facile tendenza a percepire il rapporto “fede e filosofia” come una relazione marcata da sostanziale difformità e diversità che – appunto – le fa “contendere” o “convenire”. Questi sono due modi solo apparentemente sono divergenti. Infatti, se si resta alla superficie dei due orientamenti, questi sembrano concludere in maniera opposta, e questa conclusione ci fa dimenticare che entrambe le tesi si fondano su un terreno affine, su una base comune; su una radice, che le fa giungere a risultati che sono niente altro che frutti di un medesimo modo di pensare. Entrambe le posizioni manifestano di essere validate da un’analisi che mette insieme fede e filosofia sul piano di un “sapere” che si pretende neutrale e giudicante; una capacità critica che pone e la fede e la filosofia su di un livello inferiore rispetto all’autorità di questo stesso sapere dal quale tutto risulta giudicabile. Si presuppone un “sapere” rigoroso e certo che da solo ha la potestà critica e la qualità di discernere. Sta a vedere se tale qualità critica sia adeguata rispetto al decidere sulla verità, alla quale aspirano fede e filosofia, e che sola autorizza la critica; che sola dà senso alla critica. E qui sorge subito spontanea la domanda: ma il “vero” cui si volge la filosofia è il “vero” scientifico o scientificamente definibile, determinabile?

Mio assunto al contrario è che la verità fonda la critica e non vi è nessun apparato giudicante di essa². Da questo presupposto mi muoverò nella presente lettura dello schopenhauerismo.

¹ Inutile richiamare una letteratura immensa e spesso segnata da risultati diversi. In questa sede non posso non denunciare un mio particolare posizionarmi sulla questione. Mi oriento totalmente sulle linee tracciate dal mio maestro, Teodorico Moretti-Costanzi, che sulla questione ebbe a sviluppare tutta la sua filosofia dedicando alla questione non poche opere. Tra queste segnalo in particolare *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna* del 1972; *Le ragioni della miscredenza e quelle cristiane della fede* del 1979 e infine lo specifico lavoro *L'equivoco della "filosofia cristiana" e il "cristianesimo-filosofia"* del 1976. Tutte queste opere oggi sono in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009. Non ultimo devo sottolineare come il Filosofo umbro sia stato condotto alla delineazione della questione sulla filosoficità della fede attraversando il pensiero di Schopenhauer, di cui è stato (e rimane) uno dei più fini interpreti con i suoi *Schopenhauer e Noluntas* (anche questi in *Opere*); la lettura intensa del quale lo ha condotto poi ad una riedizione del neo-bonaventurismo.

² Merita ricordare due passaggi importanti dell’opera di T. Moretti-Costanzi ove l’evidente eco schopenhaueriana si fa già preannunciare e può essere fin d’ora da guida a quanto verrò esponendo: «La ragione “umana”, con la sua critica, s’è compiaciuta, sadicamente, di ridestare chi dormiva, di scuotere chi sognava, di indurre, infine, le talpe fantasiose e visionarie al riconoscimento dei propri veli: e con questo ha ritenuto di essere giunta a una conquista grama

Che significa quindi l'espressione della questione "problema filosofico sulla fede religiosa"?

La prima impressione che si riceve è, innanzitutto, quella di pensare che la fede sia una sorta di "oggetto" di una ricerca propria della filosofia, intesa quest'ultima come una "scienza", neutrale, disimpegnata e totalmente neutrale. È quella considerazione che spesso si dà ogni qualvolta si è condotti ad una sorta di conclusione, tipica della coscienza comune, che vorrebbe appunto una "filosofia della religione" come pratica di riflessione e di validazione del e sul fenomeno religioso. Una filosofia della religione che si dia così come si dà una filosofia della storia o del linguaggio, e così via.

Naturalmente a queste determinazioni della filosofia sottende una altrettanto grande convinzione, non espressa, ma chiara, e cioè che esista un metodo universale e neutro di indagare "filosoficamente" ogni ambito del conoscere, dell'esperire umano. Un metodo quello della filosofia volto a definire il "vero" di un oggetto.

Sulla scorta di quanto già Moretti-Costanzi affermava a seguito delle sue riflessioni, partite proprio da un serrato studio su Schopenhauer e approdate alle conclusioni del suo cristianesimo-filosofia, mi sento di dire che il "vero" a cui la filosofia guarda, e su cui si deve attardare, è il "vero" del filosofante. Il vero autentico e puro, cioè quello sentito fondante la testimonianza e l'approvazione di ciascuno in un pensiero che viene riconosciuto da tutti singolarmente nell'esperienza sua propria. È il "vero" unificante e parlante di cui si sostanzia la filosofia e da cui essa è convocata e di cui non è questa il suo giudice³.

quanto si voglia ma conclusiva, poiché quei veli, ammessi e stabiliti dalla sua critica, non li avrebbe sollevati mai più nessuno. Non ha supposto, peraltro, la *ratio* umana gnoseologica, che nessuno mai, tra le persone bene indirizzate alla veggenza, avrebbe cercato di sollevarli e glieli avrebbe lasciati di buon grado assieme alle meraviglie metafisiche ch'essi sarebbero venuti a intercettare, poiché il velo unico da togliere, ed in effetti tolto sempre in ogni caso di redenzione e di ripristino mentale filosofico, non era che essa ed essa sola, con la sua critica, con la "sua" scienza, e con la metafisica "criticata"» (T. Moretti-Costanzi, *La critica disvelatrice*, in *Opere*, cit., p. 1074-1075).

³ «La filosofia sopraelevata sull'uomo in cui sa additare una caduta e una minimizzazione del cosciente, sarà anche inutile, come fu detto, e lo sarà divinamente. Mantenersi all'altezza di questo inutile positivo, originatosi dall'Essere, sarà pertanto il dovere della filosofia medesima che ne è "sermo". Essa di continuo dovrà sorvegliarsi e rivedersi, onde il suo linguaggio resti aderente al contenuto che lo richiede, e proprio in quest'opera e attività d'autocontrollo, in cui peserà il limite umano, pur riconosciuto come tale, lo sforzo filosofico verrà a configurarsi quale *critica*; critica che vuol dire soprattutto purificazione dal presupposto "uomo"». (T. Moretti-Costanzi, *La filosofia pura*, in *Opere*, cit., p. 377).

La filosofia risulta impari rispetto a questo “vero”. La filosofia si riconosce nella sua elevazione al vero. Come ricorda Parmenide, il vero si rivela solo dopo che l’animo ascendendo, elevato dalla convocazione della dea, si presenta di fronte alla divinità e questa solo può rivelare l’autentica via del sapere. La filosofia (il filosofo) è impari alla verità e, se così non fosse, il suo eccellere sulla verità, di cui vorrebbe farsi padrona, risulterebbe essere inevitabilmente solo una filodossia; la quale altro non è se non l’inconcludenza massima della filosofia stessa⁴.

Per buona sorte l’imparità della filosofia di fronte all’eccedenza della verità, e la sua inconcludenza che si manifesta ogniqualvolta essa voglia signoreggiare il vero, si rivela pienamente solo nel momento in cui “si emerge” nel vero, si esperisce, nella verità, l’essenza del sé e del mondo alla luce di un principio che chiarifica e dà senso. La filosofia si rivela nella dimensione della “fiducia” che è il modo con cui possiamo tradurre il significato profondo del termine “fede”.

E così ecco che, nel nostro preliminare riflettere sul rapporto fede e ragione, siamo condotti direttamente dal termine “filosofia” a quello di “fede”. E la fede porta con sé (così come si è visto per la filosofia) la poliformità di un termine che può essere declinato nelle due azioni fondamentali con cui questo viene colto: fede come un “vedo che” e fede come “credo in”. Due atteggiamenti significativi che dobbiamo confrontare con quelle precedenti riflessioni sulla filosofia in rapporto al vero. Il “vedo che” – ovviamente – equivale al credere come “fiducia” al quale possiamo far corrispondere la filosofia come “ascesi” (così come definita brillantemente nel pensiero di Schopenhauer)⁵. Se intendiamo l’ascesi come un mero “credo in” ecco subito che la fede si equipara all’opinione, al relativismo di un ritenere singolare ed a questo deve di nuovo riferirsi ed appellarsi, inevitabilmente; deve riferirsi a una filosofia che, come scienza dirimente e giudicante, sciolga gli inconciliabili e inevitabili conflitti dell’opinione stessa.

In questo secondo caso ci troveremmo di fronte ad una dualità insormontabile tra una dimensione dell’opinione e quella della sapienza, tra δόξα e ἐπιστήμη;

⁴ Antico argomento platonico, che si diffonde in tutto il pensiero occidentale, il quale si fa riconoscere persistentemente ogni qualvolta siamo richiamati all’essenza della filosofia da quella consapevolezza qualitativa ed epistemica che esonera dalla vaghezza delle opinioni, o dalle semplici determinazioni quantitative, a cui una *ratio* strumentale cerca di limitare il nostro sapere.

⁵ Il rimando al paragrafo 68 de *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, risulta ora necessario. Ma per chiarire il ruolo filosofico dell’ascesi rimando a E. Mirri, *Il significato dell’ascesi nella filosofia contemporanea*, in *Pensare il Medesimo I*, a cura di F. Valori e M. Moschini, ESI, Napoli 2006, pp. 4-70.

secondo la nota distinzione platonica, che qui fa da matrice ermeneutica intorno alla questione ora affrontata, si tratta di porsi nella dimensione dell'opinione o dell'ἐπιστήμη, ma la ἐπιστήμη chiede che si possieda il grado di elevazione al livello della σοφία senza la quale, tale conoscenza qualificata, non può esonerarci dal livello dell'opinare.

Si tratta di un movimento, ascetico, cioè redentivo e salutare per la coscienza stessa, che ne assicura l'elevazione al grado epistemico (secondo il linguaggio platonico), al livello sapienziale e, diremmo con parole tipiche della grande tradizione filosofica cristiana, al livello ascetico ove appare la certa e vera forma ideale dell'esperienza del vero. Un elevarsi che corrisponde – per l'appunto – a quella che Schopenhauer chiama “ascesi”.

Solo a questo livello – insomma – si può dare senso profondo alla questione “fede e filosofia” facendo riaffiorare e dando consistenza al dire pensoso sulla “filosoficità della fede”. In effetti dobbiamo evitare che i termini “fede” e “filosofia” siano trattati non come due termini irrelati, non come richiami congiunti ad un medesimo esperire la verità.

Agostino seppe coglier bene il senso della questione del rapporto fede-filosofia quando incarnò nel suo pensiero quell'invito del profeta Isaia trasformandolo in un serio e autentico progetto filosofico riassumibile come un «*Nisi credideritis non intellegitis*»⁶. La serietà del progetto proposto ci invita a muoversi non solo su elementi oggettivi e propri della nostra esperienza del vero, ma ci chiama soprattutto a procedere in avanti rispetto al proprio deficit, alle proprie mancanze; spinti innanzi dalla sete di verità la quale sfugge sempre ad un uso strumentale della ragione a meno che questa, purificata, non gli si adegui⁷.

La filosofia è un esercizio di verità che raccoglie l'annuncio del vero ma non esaurisce il vero stesso. La filosofia è, in tale prospettiva, porta della sapienza, esercizio della *docta ignorantia*. La filosofia non ha altro significato se non quello di un cammino intelligente e sapido di elevazione oltre la propria situazione deficitaria; è una via ove procedere oltre, sempre, instancabilmente, e senza mai risolversi, forse, in un raggiungimento definitivo della meta.

⁶ Così dice il profeta Isaia al capitolo 7,9: «*Si non credideritis, non permanebitis*».

⁷ Una purificazione della mente a cui invita, per esempio, un Bonaventura quando in incipit del suo *Itinerarium* invoca una liberazione dalla vanità del pensiero; o come in Cusano nel quale sempre si fa viva l'esortazione a rimandare sempre ad un principio “datore di ogni lume” affinché siano rischiarate le vie della comprensione. Che dire poi di quella *emendatio* dell'intelletto ritenuta preliminare attività della filosofia in Spinoza?

Come si esce, dunque, da questa ambiguità che affiora e grava – o sembra gravare – in ogni riflessione intorno al raffronto tra i due termini di “fede” e “filosofia”? È un’ambiguità che sembra emergere ogni qualvolta ci si arrischia, almeno se si guarda a certe voci nella storia del pensiero, a confrontarsi o sull’essenza della filosofia o su quella della fede senza un *sermo* qualificato. Senza poi dire che, ogniqualvolta questi due termini sono stati messi in relazione, cercando di mantenerne una sorta di radicale distinzione, tale ambiguità piuttosto che risolversi si è ampliata a dismisura. Comunque si è allontanata definitivamente, in tali prospettive, la questione intorno alla filosoficità della fede, all’intelligenza della fede stessa.

Una via di certo è quella di cogliere per davvero l’autentica e pura essenza del filosofico e, insieme ad esso, l’essenza della fede. Un tema certo non facile da trattare nella brevità di queste pagine ma, magari, sarà possibile intendersi approfondendo, non solo le ambiguità, ma tutte le risorse critiche ed ermeneutiche che potrebbero emergere in quelle posizioni che più paiono offrire occasioni di considerazione e ripensamento dei contenuti della metafisica e dell’ontologia, come è nel caso di Schopenhauer.

A partire dal pensiero di Kant e di Hegel credo che la risposta sarebbe presto rintracciabile nel modo con cui i due grandi pensatori hanno dato definizione della natura della filosofia. È noto infatti che per entrambi la filosofia, in buona sintesi, doveva essere intesa come “scienza”.

Per il primo la filosofia è “scienza critica” e per il secondo la filosofia è “scienza della logica”, esposizione scientifica nel concetto. In grazia di queste concezioni la fede è stata intesa da entrambi come un elemento della filosofia e quindi come tale è stata interpretata come destinata ad essere sostituita o ad essere ripensata e inverata dalla filosofia stessa. Nessun stupore dunque se in entrambi, benché da sguardi prospettici diversi, abbiano infine raggiunto il medesimo risultato: ovvero indicare ed aspirare ad una religione filosofica priva di fede⁸.

Ora la stessa domanda che potremmo porre a Kant ed Hegel, con un esito simile, da principi e strumentazioni teoretiche diverse, la potremmo porre anche a Schopenhauer che di Kant è stato ammiratore e – secondo la sua auto-

⁸ Certamente un giudizio molto semplice e diretto quello sopra esposto, ma altrettanto brevemente mi consente di notare come in fondo Hegel proprio dal risultato kantiano intorno la morale e la religione, elaborato e ripensato nella sua età giovanile, ha potuto maturare non solo il distacco da Kant stesso ma abbia anche potuto sulle medesime basi elaborare la sua dialettica e se si vuole un recupero della filosofia nella sua radice ontologica, metafisica e teologica che *in unum* esprimevano se stesse nella natura del pensare.

interpretazione – severo correttore e emendatore di Hegel (del quale, per altro, aveva finito per ripetere il tema centrale dell’idea con l’intenzione manifesta di criticarlo in modo radicale).

Se domandassimo al filosofo di Danzica a proposito di filosofia e fede e del loro rapporto, potrebbe accadere che, quell’esito che si dà in Kant e in Hegel, potrebbe essere totalmente riaffermato; si potrebbe, anzi, con lui rincarare la dose. E il risultato sarebbe giganteggiato proprio considerando la definizione di filosofia che fu di Schopenhauer: egli, chiaramente, definisce la stessa come una “scienza” e anzi come la “scienza per eccellenza” e scienza in senso unico. Ed è tale per due motivi fondamentali il primo è – per Schopenhauer – nel suo oggetto: la filosofia infatti ha come oggetto e contenuto l’essere stesso. E suo oggetto è l’essere in quanto volontà; l’essere come prima sua determinazione e l’essere in quanto essere nell’idea. Il secondo motivo che rende la filosofia scienza è da rintracciare nel suo essere sapere compiuto.

Così dice il memorabile passo dei *Supplementi* al cap. 19:

«La conoscenza più perfetta, ossia quella puramente obiettiva, cioè l’intuizione geniale del mondo, è determinata da un così profondo silenzio della volontà, che, finché essa persiste, perfino l’individualità sparisce dalla coscienza e l’uomo resta come puro soggetto della conoscenza, il quale è il correlato dell’idea»⁹.

Tutto viene con molto decisamente confermato in un passo dei *Parerega e Paralipomena*, in particolare nelle pagine del dialogo *Della religione*, durante il dibattere tra i due personaggi di Demofele e Filalete (i nomi sono significativi: il primo difensore ovviamente del religioso e il secondo ovviamente della filosofia); a conclusione dell’argomentazione di Filalete sulla preminenza del sapere sofico sulla religione ecco la degna conclusione:

«Allora la verità nella sua forma semplice e comprensibile butterebbe certamente la religione giù dal posto che essa per tanto tempo aveva occupato in qualità di supplente, ma proprio per questo aveva lasciato aperto alla verità. Allora la religione avrà realizzato la sua missione avrà percorso il suo cammino: essa allora potrà congedare il genere umano giunto alla sua maturità e spegnersi essa stessa in pace. Questa sarà l’eutanasia

⁹ A. Schopenhauer, *Supplementi al “Mondo come volontà e rappresentazione”*, capitolo 19, ed. italiana a cura di G. De Lorenzo, Laterza, Bari-Roma 1986, p. 226.

della religione. Ma finché vive essa ha due volti: uno della verità e l'altro dell'inganno. Secondo che si fissi ora l'uno ora l'altro volto, la religione sarà amata o combattuta»¹⁰.

L'essere questa "scienza compiuta" è la forma e la natura propria della filosofia, e, sia pure in maniera e in un modo del tutto sui generis, tale visione è confermata nel e dal rapporto tra filosofia e scienze che Schopenhauer stesso descrive nei termini di una reciproca diversità e, se si vuole, di una distinzione che a tratti pare significare una sorta di collocazione diversa, dell'una dalle altre, nei gradi del sapere. La filosofia infatti comincia sempre dove finiscono le scienze. La filosofia si caratterizza sempre come scienza dei principi e del fondamento; e la filosofia rispetto alle scienze va oltre la spiegazione causale e si pone in avanti fin dal pronunciamento del primo *ὄτι*. Una convinzione così chiara che basterebbe l'enunciazione del celeberrimo capitolo 12 dei *Supplementi* per togliere dubbi¹¹.

La filosofia insomma è la compiutezza del sapere perché la sua forma realizza e compie l'abbraccio di tutta la realtà. Per questo assume un grande interesse la citazione su Bacone nel capitolo 15 de *Il mondo*¹².

La filosofia dunque non è una scienza tra le altre, ma essa è complementare alle scienze e di queste costituisce il sapere eccedente dell'altro, dell'aspetto ulteriore del "conoscere" del "mondo", che le scienze stesse non possono scorgere

¹⁰ A. Schopenhauer, *Della religione*, in *Parerga e Paralipomena*, trad. italiana a cura di E. Amendola Kühn, G. Colli, M. Montinari, Boringhieri, Milano 1963, p. 1007.

¹¹ «Le scienze empiriche, coltivate puramente per sé stesse e senza tendenza filosofica, sono simili ad un volto senza occhi. Esse sono intanto un'occupazione adatta per buone capacità, alle quali però manchino le superiori attitudini, che tuttavia sarebbero pure d'impedimento alle minuziose ricerche di tale specie. Queste concentrano tutta la loro forza e tutto il loro sapere sopra un unico campo limitato, nel quale quindi, a patto d'intera ignoranza in tutto il resto, esse possono raggiungere la cognizione più possibile completa; mentre il filosofo deve abbracciare con lo sguardo tutti i campi, anzi, esserne in certo grado padrone; nel che resta necessariamente esclusa quella perfezione, che si ottiene solo col dettaglio». (A. Schopenhauer, *Supplementi*, capitolo 12, cit. p. 133).

¹² «La filosofia sarà dunque una somma di giudizi molto generali, il cui principio di conoscenza è direttamente il mondo medesimo nel suo complesso, senza alcuna esclusione: ossia tutto ciò che si trova nella coscienza umana. Ella sarà una completa ripetizione, e quasi un riflesso del mondo in concetti astratti, possibile solo mediante la riunione di ciò ch'è essenzialmente identico in un concetto, e l'isolamento del diverso in un altro concetto. Questo compito assegnava già Bacone da Verulamio alla filosofia, dicendo: *Ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat* (*De augm. Scient.* L,2, c13). Noi prendiamo tuttavia la cosa in senso più ampio di quanto potesse allora pensare Bacone». (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, paragrafo 15, ed. italiana a cura di C. Vasoli, Laterza, Bari-Roma 1989, p. 133).

e non possono nemmeno presupporre di anelare. Anzi: l'impressione è che in tutta l'opera di Schopenhauer si abbia l'assoluta distinzione tra queste scienze e la filosofia in ordine a questo fatto; tanto che, quando il Filosofo intende porre una distanza tra le due, attinge sempre ad espressioni che marcano un distanziamento della filosofia dalla fisica che viene assunta come la scienza che, in modo più diretto, si trova speculare alla filosofia rispetto all'esperienza del mondo. Come ad esempio viene affermato in *Parerega*:

«Poiché ogni essere nella natura è, in pari tempo, apparenza e cosa in sé, oppure anche *natura naturata* e *natura naturans*, così esso è suscettibile di duplice spiegazione, una spiegazione *fisica* e una *metafisica*. Quella fisica è sempre tratta dalla *causa*; quella metafisica sempre dalla *volontà*»¹³.

Nel brano compare, lo si noti subito, un passaggio terminologico essenziale. Dove viene subito evocato, addirittura, come un termine speciale, che dovremmo fin d'ora considerare, per fedeltà al pensiero di Schopenhauer, come un perfetto sinonimo di "filosofia": ovvero il termine "metafisica". E metafisica qui va colta (sempre per fedeltà al Nostro) in senso tradizionale. Possiamo senz'altro dire che per Schopenhauer, per ora, la filosofia è metafisica. La sua essenza è di essere metafisica. Del resto non è assolutamente un caso che il Filosofo di Danzica, indicando il *proprium* della stessa filosofia, abbia adoperato proprio il termine di "metafisica"; infatti, a riprova, vediamo come il concetto già espresso nel paragrafo 17, 18 e 24 de *Il Mondo* si lega sempre ad un ridefinire la filosofia occidentale sul filo del suo carattere decisamente metafisico. E sempre Schopenhauer conclude il capitolo 17 dei *Supplementi* con l'attestazione di due doppie direzioni ("specie") della metafisica: una quella che dal mondo ellenico è giunta al cristianesimo ed ha la forma di religione e della sua proposta e l'altra di cui così dice:

«Mi rivolgo alla considerazione generale dell'altra specie di metafisica, ossia di quella che ha la sua verifica in sé stessa e viene detta *filosofia*. Richiamo la su accennata origine

¹³ A. Schopenhauer, *Alcune considerazioni sul contrasto tra cosa in sé e apparenza*, in *Parerega e paralipomena*, cit., p. 724. Molto importante anche un passaggio simile nel capitolo 17 dei *Supplementi*: «La fisica non può stare sui propri piedi, ma ha bisogno di una metafisica, per appoggiarvisi; per quanto la voglia guardare dall'alto al basso». A. Schopenhauer, *Supplementi*, capitolo 17, cit., p. 178.

di essa da una meraviglia sul mondo e sulla nostra esistenza, che si presentano all'intelletto come un mistero, di cui la soluzione occupa incessantemente l'umanità»¹⁴.

La metafisica – in buona sostanza – sorge ed è comprensibile nel confronto con i limiti delle scienze; e questo è un assunto del tutto in linea con il pensiero metafisico classico. Tanto che Schopenhauer ricorda il suo nascere dalla meraviglia, cioè da qualcosa che viene suscitato dalla presenza di un qualcosa che è appunto il “meraviglioso”. Così Schopenhauer precisa nel capitolo 17 dei *Supplementi*:

«Gli ultimi, profondi segreti l'uomo li porta nel suo interno, e questo gli è accessibile nel modo più chiaro immediato; perciò egli solo qui può sperare di trovare la chiave pel mistero del mondo e di afferrare con un filo l'essenza di tutte le cose. Il vero campo della metafisica sta dunque certamente in ciò, che s'è chiamato filosofia dello spirito»¹⁵.

Non va dimenticato come Schopenhauer mostri di conoscere bene la storia della metafisica e nel ripercorrerla non dimentica come, in altre correnti del pensiero, vi sia chi non abbia esitato a sezionare razionalmente la metafisica dimenticando che la categoria per comprenderla non è nel mero razionale ma nella «filosofia dello spirito»; Schopenhauer conduce un'analisi utile a distanziare il suo modo di intendere il “metafisico” da quelle maniere tradizionali, con cui si è inteso leggere la metafisica stessa. Con questa anche il pensiero, è stato ridotto, abbassandolo traendolo fuori dai temi e dai concetti della metafisica “autentica” e “pura”, riducendolo ad un mero esercizio di strumenti di un processo logico-razionale. Nel pensiero “ridotto”, nella metafisica tradita, è facile rintracciare (in alcune voci) l'identità di filosofia e metafisica ma siccome questa identità è generata in un pensiero falso, Schopenhauer presenta questa stessa identità corrotta come un errore ricorrente nella storia del pensiero. La metafisica appare al Filosofo come sempre nel rischio di essere ridotta a «*nubicuculia*». Rischia sempre di essere travisata e così viene perduta nel suo senso più vero. Rischia di essere ridotta ad una dimensione vuota, nascosta, dietro parole altisonanti (ed egli porta spesso l'esempio di corruzione in cui sono incappati termini come “assoluto”, “infinito”, “soprasensibile”); niente altro che una sedicente filosofia “storica” che è impegnata a «raccontare storie gabellandole per filosofia».

¹⁴ A. Schopenhauer, *Supplementi*, capitolo 17, cit., p. 176.

¹⁵ *Ivi*, p. 185.

«E quest'è appunto la conoscenza vincolata al principio di ragione, con la quale mai non si giunge all'essenza intima delle cose, ma non si fa che perseguire all'infinito i fenomeni, muovendo intorno senza fine e senza meta, come fa lo scoiattolo nella gabbia o nella ruota; finché per avventura stanchi alla fine o sopra o sotto in un punto qualsiasi ci si ferma, e si pretende di far rispettare questo punto anche agli altri»¹⁶.

Così Schopenhauer ritiene nel paragrafo 53 de *Il mondo* di chiarire bene il senso “metafisico” autentico del filosofare.

«La vera considerazione filosofica del mondo, ossia quella che c'insegna a conoscere l'essenza intima, e ci conduce al di là del fenomeno, è appunto quella che non chiede il donde e il dove e il perché, ma sempre e in tutto domanda esclusivamente il che cosa del mondo: ossia quella, che le cose considera non già in una loro qualunque relazione, non già nel loro principiare e finire, non già insomma secondo una delle quattro forme del principio di ragione; ma viceversa ha per oggetto proprio quello che avanza, quando abbiamo tolto via tutta la conoscenza sottomessa al principio medesimo, quel che in tutte le relazioni si manifesta senza esser da loro dipendente, l'essenza del mondo ognora eguale a se stessa, le idee del mondo. Da tal conoscenza essenziale procede, come l'arte, anche la filosofia; anzi, come vedremo in questo libro, ne procede pur quella disposizione dell'animo, che sola conduce alla vera santità ed alla redenzione del mondo»¹⁷.

In questo brano che vi si trova di interessante e da sottolineare? Innanzitutto viene riaffermato un legame inscindibile, e in Schopenhauer mai rinnegato, con quello che potremmo direttamente (e semplicemente) indicare come una sorta di “senso teologico”. Senso teologico che possiamo davvero definire tipico della metafisica. Dall'altro lato ritroviamo evocata la riaffermazione di una filosofia dell'immanenza; intesa quest'ultima in senso non negativo: cioè come affermazione di un trascendente che si legge dall'immanenza, o in contropiede di questa, in una dialettica dell'auto-trasparenza del presente in confronto con l'ulteriore e viceversa. Non si tratta di un'immanenza che conduce a materialismo, storicismo, o dissoluzione del trascendente stesso, ma un pensare che ha bisogno di vedere il rapporto tra mondo e principio nel senso di un reciproco richiamarsi e rileggersi nel rapporto fondamento-fondato.

Queste due maniere di intendere la metafisica – una fuorviata e fuorviante ed una autentica – si presentano in maniera chiara nella scrittura e nell'interpretazione di Schopenhauer. E l'esposizione delle due maniere sembra davvero

¹⁶ A. Schopenhauer, *Il mondo*, paragrafo 53, cit., pp. 363-364.

¹⁷ *Ivi*, p. 364.

acclarare il senso teoretico dell'identificazione di metafisica e filosofia e, tramite l'esposizione di questo concetto, ci si trova instradati sovente ad una comprensione più attenta dell'intenzione speculativa dello stesso Schopenhauer: procedere nella filosofia alla verità che è «vera santità e redenzione del mondo».

Interessante sempre l'analisi dell'evoluzione storica del pensiero metafisico compiuta da Schopenhauer. Nei suoi scritti al riguardo, il Filosofo di Danzica non manca di rilevare come nella metafisica tradizionale, da Platone in poi, sia sempre stato possibile intravedere una sorta di "dianoiologia". Così è stata intesa nel Medioevo, soprattutto nel momento di massimo sviluppo della metafisica scolastica, quando dagli spunti di contemplazione dei *mirabilia* si è passati alla ricerca di una pura conoscenza razionale. La metafisica come dianoiologia è stata interpretata, assunta o rifiutata, anche nel pensiero moderno: in Cartesio, in Spinoza e in Leibniz. Solo Kant ha posto fine alla falsa metafisica (che lui chiama dianoiologica) e per questo è stato molto lodato dal Nostro¹⁸.

«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 odierna sino a che Kant, lo stritolatore, la colpì infino al capo. La dottrina di cui intendo parlare è il razionalismo della teoria della conoscenza, con intenzione finale metafisica»¹⁹.

Il filosofo di Königsberg ha inteso entrare nel problema metafisico mostrando un'altra via rispetto alla metafisica tradizionale; ha inteso in qualche modo smascherare un modo di operare ormai compromesso nella metafisica tradizionale: affidarsi ad un "illuminismo" cioè ad una guida di un "lume" interiore che risulta utile per attingere la verità. Un "illuminismo" (l'utilizzo del termine ovviamente è fuori dall'uso storiografico che identifica con esso un preciso momento e movimento filosofico) che si manifesta come incapace di introdurre ad un sistema diverso di intendere l'aspirazione della scienza e riconduce la metafisica alla sfera dell'esercizio dell'indicibilità. Una volta

¹⁸ Non è un caso che Moretti-Costanzi sulla scia dell'interpretazione di Schopenhauer sia pervenuto a parlare della critica kantiana come "critica disvelatrice"; da essa infatti si poteva ricavare in modo peculiare il ridimensionamento di tutta la metafisica tradizionale, passaggio necessario per aprire *al sermo fidei* come *sermo sapientiae* secondo l'assenso al bonaventurismo che fu tratto specifico della meditazione del Filosofo umbro.

¹⁹ A. Schopenhauer, *Frammenti sulla storia della filosofia*, in *Parerga e paralipomena*, cit., p. 80.

istradata la ragione sulla via regia della scienza si apre così una conoscenza del mondo, del reale, attraverso l'esercizio di una metodologia razionale, di un lume intellettuale, che garantisce del conoscere stesso come l'"aspirazione metafisica" dianoioologica non può fare²⁰.

Non c'è più spazio ad un'illuminazione, ma ad un raziocinio che acclara il mondo attraverso il vaglio critico del raziocinio stesso. A proposito della filosofia più che di "illuminismo" si tratta di "razionalismo". D'altro canto, si dice, fuori di questo esercizio della ragione c'è solo un affidarsi all'illuminazione interiore che renderebbe ogni possibile conoscenza dell'oltre assolutamente inesprimibile²¹.

Ancora una volta Schopenhauer vede Kant come un risanatore dalle fasciazioni dell'"illuminismo"²².

²⁰ «Solo Kant guida verso la verità, allontanandoci da queste due vie false, e da una disputa in cui tutte le due parti non si comportano davvero onestamente; esse esibiscono la dianoioologia, ma tendono alla metafisica, falsando in tal modo la dianoioologia. 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 cosciente, 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. Perciò appunto la sua filosofia si chiama la critica della *ragion pura*. In tal modo cade tutta quella psicologia metafisica, e con essa cade ogni attività pura dell'anima sostenuta da Platone» (*ivi*, p.84).

²¹ «All'ingrosso la filosofia di tutti i tempi si può considerare come un pendolo che oscilla tra razionalismo e illuminismo, cioè tra l'uso della fonte conoscitiva oggettiva e della fonte conoscitiva soggettiva. Il razionalismo che ha per organo l'intelletto, – originariamente destinato soltanto a servire la volontà e perciò diretto verso l'esterno – si presenta dapprima come dogmatismo, in quanto si comporta in modo affatto oggettivo. Poi si alterna con lo scetticismo e in seguito a ciò diventa infine criticismo che cerca di appianare il contrasto tenendo conto del soggetto... Il razionalismo si rende conto che il suo organo afferra solo l'apparenza ma con l'essenza ultima, interiore e autonoma, delle cose. L'illuminismo fa valere la sua opposizione. Quest'ultimo rivolto essenzialmente verso l'interno, ha per organo l'illuminazione interiore, l'intuizione intellettuale, la coscienza superiore, la ragione immediatamente cosciente, la coscienza di Dio, l'unificazione e così via, e disprezza il razionalismo in quanto "lume naturale". Se poi mette a fondamento di tutto ciò una religione diventa misticismo. Il difetto fondamentale dell'illuminismo è che la sua conoscenza non è comunicabile» (A. Schopenhauer, *Sulla filosofia e il suo metodo*, in *Parerga e paralipomena*, cit., pp. 632-633).

²² «Kant parte dalla coscienza assolutamente comune, sia del proprio io, sia anche delle altre cose. Come assurdo invece voler partire dal punto di vista di una presunta intuizione intellettuale di rapporti o addirittura di procedimenti iperfisici, oppure dal punto di vista di una ragione che percepisce il soprasensibile, oppure da quello di una ragione assoluta che pensa sé stessa. Infatti tutto ciò vuol dire partire dal punto di vista di nozioni non immediatamente comunicabili, dove

Il suo merito consiste infatti, in modo essenziale, nel far notare che le conoscenze “a-priori”, tutte e in tutte le loro forme, non hanno alcuna validità metafisica²³. E così, a seguire, tra l’elenco dei meriti di Kant, secondo Schopenhauer, se ne può trovare un altro molto significativo e cioè quello di avere sciolto la filosofia dal servizio alla religione e alla teologia razionale²⁴.

Secondo questa esposizione del kantismo condotta da Schopenhauer, si potrebbe pensare di fatto di essere in un’aperta contraddizione. Se infatti Kant viene presentato come colui che ha distrutto ogni possibilità alla metafisica, dall’altra parte come si può giustificare il fatto che Schopenhauer abbia sempre proposto con chiarezza l’identificazione di filosofia e metafisica? È dunque impossibile la filosofia se la filosofia è metafisica?

Schopenhauer, proprio perché avveduto di questo passaggio critico nell’esposizione del suo pensare, ha sempre dichiarato di non accettare per nulla la “disperazione” kantiana, la sua incapacità di cogliere, al di là dell’aspirazione stessa, l’invito a cogliere l’essenziale metafisico della filosofia. La disperazione sarebbe possibile e legittima solo se vi fosse un solo concetto di metafisica, se vi fosse un solo modo di intendere la metafisica come “scienza dei puri concetti” (secondo una felice espressione presente ne *Il mondo* come nei *Parerga*).

È questo il concetto che va rivisto e che Kant invece non ha mai né rivisto né ripensato.

«Una definizione singolare e indegna della filosofia, che però è data perfino in Kant, è questa: essa sarebbe una scienza di *puri concetti*. Infatti la peculiarità dei concetti si riduce semplicemente al fatto che in essi si depone qualche cosa dopo esserselo fatto prestare, e averlo modificato, dalla conoscenza intuitiva, che è la vera e inesauribile sorgente di ogni conoscenza. Perciò non è possibile dipanare una vera filosofia da meri concetti astratti, bensì essa deve essere fondata sull’osservazione e sull’esperienza, sia interna che esterna... Essa, come l’arte e la poesia, deve avere la sua sorgente nella concezione intuitiva del mondo; e, sebbene il cervello debba restare al di sopra, non deve procedere così freddamente da non far giungere, da ultimo, all’azione l’uomo intero, con il cuore e il cervello, da non scuoterlo profondamente. La filosofia non è un esempio di operazione algebrica»²⁵.

quindi fin dalla partenza il lettore non saprà mai se si trova accanto al suo autore o mille miglia da lui» (*ivi*, p. 629).

²³ Per altro merita rimandare al capitolo 44 dei *Supplementi*.

²⁴ Un merito ben descritto tra gli altri in quella celeberrima *Appendice a Il Mondo* che è la *Critica della filosofia kantiana*. In particolare rimando alle pagine 546 e seguenti nella citata edizione de *Il mondo*.

²⁵ A. Schopenhauer, *Sulla filosofia e il suo metodo*, in *Parerga e paralipomena*, cit., p. 631.

Su queste conclusioni, a seguito dell'analisi del kantismo, Schopenhauer costruisce la sua visione critica.

Schopenhauer alla base di queste riflessioni aveva precedentemente notato che se Kant cadeva nella "disperazione", dall'altra mostrava pienamente il suo errore nell'ammissione di un'unica metafisica. Era inevitabile cadere nella disperazione nel momento stesso di dichiarare l'ineliminabilità della "cosa in sé" usando del concetto di causa. E la critica di Schopenhauer appunto si fa chiara e si presenta in forma apertissima: «Kant non ha mai dato una rigorosa deduzione della cosa in sé»²⁶.

Non dunque in quanto ci si muove nel quadro di una metafisica dei puri concetti che è affermabile la cosa in sé. Non in questa via si costituisce la metafisica; la via autentica della metafisica non è quella dei puri concetti, ma si manifesta nell'interpretazione dell'esperienza interna.

«Io dico perciò, che la soluzione del mistero del mondo deve scaturire dall'intellezione del mondo stesso; che quindi il compito della metafisica è, non di sorvolare l'esperienza, nella quale sta il mondo, ma di intenderla a fondo, poiché l'esperienza, esterna ed interna, è certamente la fonte principale di ogni conoscenza; che perciò solo con l'opportuno allacciamento eseguito al punto giusto, dell'esperienza esteriore con l'interiore, e col collegamento così effettuato di queste due così eterogenee fonti di conoscenza, è possibile la soluzione del mondo; sebbene anche così solo dentro certi limiti, inseparabili dalla nostra natura finita, in modo, che noi giungiamo alla giusta comprensione del mondo, senza però raggiungere una spiegazione conclusiva e definitiva della sua esistenza. Dunque *est quadam prodire tenus*, e la mia via sta nel mezzo tra la dottrina dell'onniscienza della precedente dogmatica e la dispersione della critica kantiana»²⁷.

Eppure non è, chiaramente, seguendo questa metodologia che Schopenhauer procede alla sua affermazione metafisica fondamentale. Ma – come si sa – già ne *Il mondo* l'istanza metafisica cambia rotta con l'affermazione che "il mondo è volontà" (o meglio sarebbe stato dire "io sono volontà"). E la direzione della metafisica non entra più nel discutere sui puri concetti, ma deve superarsi infrangendosi su questo scoglio della volontà; è in questo superamento che rientra l'identificazione filosofia e metafisica. È la lezione che discende dal poderoso paragrafo 18 de *Il mondo*.

²⁶ A. Schopenhauer, *Frammenti sulla storia della filosofia*, in *Parerga e paralipomena*, cit., pp. 136 ss.

²⁷ A. Schopenhauer, *Appendice Critica della filosofia kantiana*, in *Il Mondo*, cit., p. 555.

Anzi! È chiarissima la direzione di Schopenhauer laddove l'affermazione della volontà è ottenuta per una via del tutto diversa da quella della conoscenza. Infatti egli la sostiene proprio come un'esperienza; un esercizio singolare e profondo, l'affermazione di un *experiri* basilare che modifica e sostiene il sentire stesso. L'affermazione di tale dimensione veritativa dell'esperienza metafisica – che è filosofia – sarebbe impossibile senza questo sentire in proprio, del tutto particolare, evocato da Schopenhauer. Senza questa profonda sensibilizzazione ascetica sarebbe impossibile elevarsi al puro pensare; sarebbe impossibile il dire filosofico se tale ascesi fosse un'ascesi disincarnata e vuota, quasi fossimo “pura testa d'angelo senza corpo”.

«Vorrei dunque distinguere questa verità da tutte le altre, e chiamarla verità filosofica κατ'εξοχήν. L'espressione di questa può esser formulata variamente dicendo: il mio corpo e la mia volontà sono tutt'uno; oppure, ciò, che io chiamo mio corpo come rappresentazione intuitiva, chiamo mia volontà in quanto ne sono conscio in maniera del tutto diversa, non paragonabile a nessun'altra; oppure il mio corpo è l'oggettività della volontà; oppure prescindendo dal fatto che il mio corpo è mia rappresentazione, esso non è altro che mia volontà: e così via»²⁸.

La diversa via della metafisica (diversa rispetto a quella che si dispiega falsamente nella definizione di puri concetti) è più volte categoricamente affermata; tale via è più volte indicata da Schopenhauer come quella più chiara ed adatta ad aprire a diversi e più ampi orizzonti ed è, come si sa, affermata in molti punti della sua opera.

Soprattutto la caratteristica precipua e esclusiva della filosofia, secondo Schopenhauer, discende dal suo essere in grado di prescindere dal principio di ragione e, dall'altro lato, mostra che la filosofia è affermazione precipua della “cosa in sé”.

Come si potrà dunque parlare della filosofia come una “conoscenza”? Di certo vediamo che Schopenhauer stesso continuerà spesso a farlo, ma con la distinzione tra una conoscenza e una “conoscenza pura”²⁹. Il che tradisce appunto questa duplice e diversa caratteristica che si assegna al sapere per cui solo la conoscenza “pura” può, a ragione, dirsi filosofia.

In effetti, come ho detto sopra, la proposta di Schopenhauer è quella di porsi nella dimensione di osservare e riconoscere la possibilità e la realtà di una doppia

²⁸ A. Schopenhauer, *Il mondo*, paragrafo 18, cit., p. 157.

²⁹ Una distinzione sempre ricorrente nella scrittura di Schopenhauer.

conoscenza, una doppia natura del sapere: un primo modo è quello di intuire astrattamente e un secondo modo è quello che si costituisce sulla verità filosofica. Solo questo ultimo sapere si può definire, «κατ'εξοχήν», filosofia nella sua pienezza.

Tale duplicità è tanto rilevante da separare i due modi *in toto*³⁰. Una distinzione che Schopenhauer espose già nei primi appunti del suo giovanile *Nachlass* allorquando fece corrispondere due diversi saperi a due diversi modi della coscienza: il primo “la coscienza empirica” il secondo “la migliore coscienza”. Certamente sarebbe da notare che forse la dizione giovanile risultava meno equivoca rispetto ad un possibile falso intendimento di stampo gnoseologico, di quella distinzione matura tra “conoscenza” e “pura conoscenza”; ma tant'è: il significato resta evidente.

Nello svolgimento dell'argomentazione schopenhaueriana sulla duplice conoscenza, che occupa i paragrafi centrali del *Mondo*, possiamo rintracciare molto di più. Infatti una volta affermata la realtà della volontà, il mondo fenomenico, è ritrovato come atto di un'illusione. E l'illusione sarà dunque la conoscenza che lo crea³¹. Tanto vero questo che nel procedere alla sua dichiarazione della filosofia «κατ'εξοχήν», Schopenhauer prescinde totalmente dalla logica e da ogni modo di procedere secondo il principio di ragione. Un caso luminosissimo è quello appunto del paragrafo 19 de *Il mondo* allorquando tale principio è ribadito a proposito dello scetticismo relativistico³². Oppure a proposito della definizione dei principi del sommo bene in ambito etico³³; è un principio che Schopenhauer acclara bene e conferma anche in *Frammenti di storia della filosofia* subito dopo la trattazione del pensiero di Wolff.

Così se la filosofia non è conoscenza, tanto meno scienza, che cosa è dunque la filosofia?

³⁰ Rilevante in ciò è la lettura del già ampiamente citato *Frammenti di storia della filosofia* che nel loro cuore affrontano la questione in modo molto interessante e breve; per questo molto utili alla comprensione dell'interpretazione di Schopenhauer.

³¹ «Non appena il conoscere – il mondo quale rappresentazione – è tolto via, non rimane altro se non pura volontà, cieco impulso. Il suo farsi oggettività, il divenir rappresentazione, stabilisce d'un tratto sia soggetto che oggetto. L'essere invece codesta oggettività pura, compiuta, adeguata oggettività della volontà, pone l'oggetto come idea, libero dalle forme del principio di ragione, e il soggetto come puro soggetto della conoscenza, sciolto dall'individualità e dal servizio della volontà» (A. Schopenhauer, *Il mondo*, paragrafo 34, cit., p. 252).

³² A. Schopenhauer, *Il mondo*, paragrafo 19, cit., p.159. Oppure nel capitolo 19 dei *Supplementi* ove il tema delle “argomentazioni” risulta esposto in modo molto efficace.

³³ A. Schopenhauer, *Il mondo*, paragrafo 65, cit., p. 474 ss.

Per rispondere alla domanda, essendoci messi su una via non ovvia, occorre seguire il sistema schopenhaueriano sino alle dichiarazioni metafisiche circa la volontà; la quale, va ricordato, è priva di motivazione ed è assolutamente priva di una “ragione”. Solo il fenomeno ed i singoli atti di volizione, si inquadrano nel principio di ragione. Ma se la volontà è appunto questo elemento privo di ogni riferimento al principio di ragione dobbiamo concludere, secondo i dettami espressi nel sistema del Filosofo di Danzica, affermando in primo luogo l'irrazionalità e l'immotivazione della realtà e, in secondo luogo, dovremmo essere sempre messi in condizione di dire di essa che questa sfugge sempre all'esito di condurre alla semplice individuazione. Le conseguenze sopra indicate comunque ci conducono all'ultima considerazione che di tutto ciò che soggiace al principio di ragione ed all'individuazione, non possiamo dire altro se non che è fenomeno, apparenza, un che di transitorio ed insignificante: in poche parole “non è”.

Da questi due punti, immotivazione della realtà e insignificanza dell'individuo, diviene chiaro l'essere della realtà tutta come dolore e illusione; e così risulta chiara l'inconsistenza e l'inutilità della storia e dei suoi miti; essa è pienamente istaurata in quel mondo della realtà fenomenica sottoposta a conoscenza tanto da risultare essa stessa fenomenica e quindi non filosofia³⁴.

Queste considerazioni ci fanno guadagnare un risultato non secondario: vero quanto segnalato, possiamo dire che per Schopenhauer siamo avvertiti che tutto ciò che risulta della realtà fenomenica è sempre solo secondo l'uso del principio di ragione (da qui l'apprezzamento di Kant limitatamente a questo aspetto) e accade tutto secondo modelli chiusi, immutabili, che non colgono l'eccedenza della cosa in sé, la quale viene ridotta dalla facoltà rappresentativa a una mera immagine che confondiamo con la realtà; ma non viene azzittito l'appello, che viene indirizzato dalla volontà, ad andare e a comprendere tutta la realtà; un appello a cui si risponde con il superamento della volontà stessa verso l'idea.

E con ciò siamo ad un punto importante della metafisica schopenhaueriana; direi il punto decisivo. La sua dottrina dell'idea.

Una prima definizione di idea la troviamo nel paragrafo 25 de *Il mondo*.

³⁴ A. Schopenhauer, *Il mondo*, paragrafo 35, cit., p. 254-255. Altrettanto mirabile è il paragrafo 233 di *Metafisica del bello e estetica nei Parerga e paralipomena* dedicato al tema della storia vista come contrario della poesia. Un intenso testo che spiega e rafforza quanto esposto nel paragrafo 35 de *Il mondo*. Nell'edizione citata a p. 1140.

«Questi differenti gradi d'obiettivazione del volere – i quali, espressi in individui innumerevoli, stanno come gl'irraggiungibili modelli di questi, o come le forme eterne delle cose, senza rientrar nel tempo e nello spazio, che sono il *medium* degli individui: stanno fermi, a nessun mutamento soggetti, sempre esistenti, mai divenuti, mentre gli individui nascono e periscono, sempre diventano e mai sono – che, dicevo, questi gradi d'oggettivazione della volontà altro non siano, se non le idee di Platone...Per idea intendo adunque ogni determinato ed immobile grado di obiettivazione della volontà. In quanto esso è cosa in sé, e sta quindi fuor della pluralità. Codesti gradi stanno ai singoli oggetti, come le loro forme eterne, o i loro modelli»³⁵.

In questo passo possiamo dedurre che l'idea non è “realtà”; non è fenomeno; è oggettivazione con il pensiero; non è né spaziale né temporale. È un “*medium*”.

Da qui una grave difficoltà: quale oggetto è possibile che non sia nello spazio e nel tempo? Cosa è ciò che non è né realtà né illusione? È una sorta di “testimone”; un “*medium*”, appunto, che attesta e testimonia; ma con questa riflessione ecco che si va subito ad incappare nell'obiezione del “terzo uomo” di platonica memoria.

Schopenhauer non ha avuto il coraggio – tanto nel *Mondo* che negli scritti ad esso successivi – di dichiarare l'idea come ὄντως ὄν; la qual cosa da un lato lo avrebbe salvato dall'ambiguità e dall'altro lo avrebbe liberato dalle conseguenze dell'affermazione della realtà come illusione e quindi dall'affermazione che la filosofia, essendo annullamento della volontà, sia anche annullamento della realtà.

Affermare che l'idea è ὄντως ὄν avrebbe potuto aiutare a sostenere la dichiarazione di illusorietà di tutto il mondo fenomenico da cui però saremmo poi stati condotti alla riflessione sull'essenza stessa della realtà tutta.

Ma comunque: se si procede ancora nella lettura delle dichiarazioni schopenhaueriane intorno alla natura dell'idea, ci imbattiamo nell'affermazione del paragrafo 32 che così dice: «tra la cosa in sé (che è la volontà) ed esso oggetto sta ancor l'idea come immediata oggettività della volontà»³⁶. Nel seguito della sua argomentazione troviamo poi l'affermazione che l'idea, pur non essendo la cosa in sé, le è “strettamente affine” e, ciò che qui più interessa, si afferma che il suo apprendimento non è conoscenza ma filosofia.

Abbiamo poco sopra visto l'ambiguità e la difficoltà del pensiero di Schopenhauer nella sua prima formulazione del concetto di idea. Abbiamo appena notato il limite nel momento in cui il filosofo ne parla come un “*medium*”,

³⁵ A. Schopenhauer, *Il mondo*, paragrafo 25, cit. p. 190.

³⁶ *Ivi*, paragrafo 32, cit. p. 245.

come una “specie”. Ma il “*medium*” e una “specie”, sono concetti, e Schopenhauer insiste a negare che l’idea sia un concetto³⁷.

D’altra parte la sua “medietà”, tra illusione e realtà, è smentita dalla successiva dichiarazione che l’idea invece sia «l’effettiva realtà». Una dichiarazione sostenuta nel continuo avvicinamento che egli compie tra Kant e Platone nel libro III de *Il mondo*. Un ravvicinamento che, restando sul filo di questa ambigua esposizione del rapporto tra idea e realtà, tra *voluntas* e *noluntas*, di fatto manifesta una sorta di esigenza incompiuta, di una richiesta viva, ma non completamente soddisfatta.

Tale esigenza altro non era in Schopenhauer che l’espressione dello sforzo di assumere tutta la forza della dichiarazione platonica della verità dell’idea. Una dichiarazione della verità dell’idea che fosse poi anche affermazione della verità del mondo (il che necessariamente – come si è detto - non può darsi nel quadro del pensiero schopenhaueriano) e che resta, però, il grande acquisto della metafisica platonica. Un’eredità che si è riverberata nel pensiero cristiano che di questa identità di ideale e reale, di pensiero ed essere, trovava l’espressione più piena nella sua ontologia e teologia.

Ma nella attestazione schopenhaueriana a favore di un’identità metafisica del pensiero resta una questione aperta: quale via possiamo indicare utile al fine di un apprendimento dell’idea, che sia filosofia?

Da subito possiamo dire che la via della filosofia è «d’un subito» (ascesi), «eccezione» (si direbbe “genio”), «intuizione», «contemplazione» (arte). E così già potremmo essere ricondotti al primo argomento da cui siamo partiti per ricercare elementi per una chiarificazione del rapporto filosofia e fede che ci ha condotti fino a Schopenhauer.

Avevo assunto una preliminare affermazione e cioè che la questione fede e filosofia era viziata da tante ambiguità; la prima nasceva dal confondere la fede con una creduloneria o con un’assunzione individualistica di una convinzione e la seconda nel presentare la filosofia come un rigoroso modo di procedere logico. Avevo detto che spesso si è stati tentati di usare della “filosofia” per chiarire la prima e altre volte si è screditata la filosofia in nome di argomenti (presunti di fede) esposti in forma apodittica e rigida. Il superamento di queste rigidità si era

³⁷ Il tutto è desumibile da un’attenta lettura del paragrafo 49 de *Il mondo* precisa la distinzione idea e concetto subito in incipit per seguire con attenta disamina: «Sebbene idea e concetto abbiano qualcosa in comune, rappresentando l’una e l’altro come unità una pluralità di cose reali, dev’essere tuttavia risultata chiara e luminosa la differenza loro» (A. Schopenhauer, *Il mondo*, paragrafo 49, cit., p. 316).

invece annunciato come un'opportunità affinché fosse possibile inoltrarsi oltre queste ambiguità e si potesse dar corpo ad una riflessione utile per poter procedere ad una possibile chiarificazione.

Ma come non dare conto di una cosa chiara nel sistema schopenhaueriano? E cioè: sciogliendo le sue stesse ambiguità, alla fine del suo argomentare sulla dottrina della volontà, siamo condotti fino a quella invocazione di un pensiero dell'idea, che egli ha esposto nel cuore di quella stessa dottrina. Come non vedere che da quella conclusione ne emerge una possibile visione della filosofia che si realizza e si attua su un livello qualitativo dell'esperienza della coscienza e della mente?

Egli esprime l'esercizio del pensiero (che pur resta in lui irrisoltamente ondeggiante tra conoscenza e intuizione, tra illusione e realtà, tra volontà ed idea) come vita, come esperienza, come convocazione di fronte alla verità. In Schopenhauer è possibile rintracciare un'esperienza qualificata.

Appare che esiste davvero un livello qualificato del sapere che non può essere confuso con l'esercizio di un mero conoscere logico, né con il fideismo, né con un astratto misticismo, né con una metafisica rigida e razionale; né con una teologia come scienza, né con una filosofia del disimpegno rispetto alla verità.

Siamo così rimandati ad un pensiero che si fa aperto alla verità e che ha un carattere decisamente soteriologico. Un pensare che è salvifico perché in esso troviamo gli argomenti per essere avveduti e tratti fuori dall'illusorietà, dal falso dogmatismo, per far spazio alla genialità dell'esperienza contemplativa del vero che pacifica, acquieta, che rende testimoni, creativi, e che, appunto, attesta la possibilità di una salvezza. Un sapere che si fa vita; che è salto, emersione nella verità, non solo annunciata, ma concretamente vissuta³⁸. Un sapere che è affidamento (cioè *fides*) che è intelligente. Così, malgrado l'incapacità di sciogliere le indeterminatezze (ereditate dai suoi punti di riferimento come Kant), Schopenhauer in qualche modo, involontariamente di certo, ci ha indicato una via: la filosofia come «ascesi», come processo di liberazione, come «non scienza».

«La filosofia infatti non è né una chiesa né una religione. Essa è un piccolo posticino, accessibile a pochissimi, in cui la verità, sempre e dovunque odiata e perseguitata, può essere una volta tanto libera da ogni oppressione e costrizione, può celebrare per così dire i suoi Saturnali, che concedono libertà di parola anche allo schiavo, può avere anzi

³⁸ Di annuncio "redentivo" parlerà appunto lo "schopenhauerismo" che si riverbera in Nietzsche.

tutte le prerogative e i diritti, e dominare assolutamente da sola, non tollerando alcun altro accanto a sé»³⁹.

Certo Schopenhauer con il suo modo di invocare verità e spazio di verità per la filosofia la voleva liberare dalle intrusioni della filosofia dominante, della teologia, che egli sbrigativamente relegava nelle religioni; ma in fondo non dobbiamo liberare la fede dalle costrizioni? E con ciò forse Schopenhauer non ci ha indicato ciò che egli non ha colto? Ossia un modo nuovo di comprendere la filosoficità della fede?

³⁹ A. Schopenhauer, *La filosofia delle università*, in *Parerga e paralipomena*, cit. p. 254.