

L'INTERPRETAZIONE SCHOPENHAUERIANA DELLA NATURA TRA FISICA E METAFISICA

SCHOPENHAUER'S INTERPRETATION OF NATURE BETWEEN
PHYSICS AND METAPHYSICS

FIGURELLA GIACULLI
DOCTORA EN FILOSOFÍA

RESUMEN: Este ensayo tiene por objeto ilustrar la interpretación schopenhaueriana sobre la naturaleza, «objetivación de la voluntad», con las innumerables implicaciones que esta definición abarca. En la descripción de lo que es la naturaleza, se destacan tres aspectos clave. 1) Según Schopenhauer, la naturaleza constituye uno de los objetos de la investigación filosófica. Analizarla filosóficamente significa tratar de identificar cuántos aspectos comunes e idénticos existen entre los diferentes fenómenos; es decir, intentar reconocer el idéntico fundamento, la naturaleza de las cosas. 2) Para examinar la naturaleza, se necesita el diálogo entre la metafísica, la «ciencia de la experiencia en general», y las ciencias naturales, es decir, las «ciencias de las experiencias particulares». Requiere una correlación y aclaración mutua, ya que lo general se demuestra en lo particular y lo singular se reconduce a lo universal. 3) El diálogo entre estas ciencias es ininterrumpido y, en efecto, se manifiesta desde la elección de la formación universitaria, en sus escritos, culminando en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, obra que ilustra los puntos de contacto entre su filosofía y las ciencias naturales; precisamente las confirmaciones, en el sentido de reafirmación y ulterior demostración, provenientes de las ciencias empíricas particulares a la metafísica de Schopenhauer.

PALABRAS CLAVE: vida, naturaleza, ciencias naturales, metafísica, Schopenhauer.

ABSTRACT: The following essay aims to illustrate the Schopenhauerian interpretation of nature, «objectification of the will», with the countless implications that this definition encloses. In describing what nature is, three key aspects have been highlighted. 1) For Schopenhauer nature

is an object of the philosophical inquiry. To scrutinize nature philosophically means trying to identify what is common and identical among the different phenomena. 2) Sounding out nature requires a dialogue between metaphysics, «science of the experience in general», and natural sciences, «sciences of particular experiences». A mutual clarification and correlation is needed, since the general reveals itself in what is particular and the singular flows into the universal. 3) The dialogue between these sciences is continuous, in fact it can be seen from Schopenhauer's choice in university education, in his writings, culminating in *On the Will in Nature*, a work that illustrates the contact points between his philosophy and natural sciences; precisely the confirmations, meaning the reaffirmation and further corroborations, coming from the particular empirical sciences going towards Schopenhauerian metaphysics.

KEYWORDS: life, nature, natural sciences, metaphysics, Schopenhauer.

1. SCANDAGLIARE LA ΦΥΣΙΣ: LA CORRELAZIONE TRA FISICA E METAFISICA

Nel capitolo XVII dei *Supplementi*, intitolato «Sul bisogno metafisico dell'uomo», Arthur Schopenhauer si sofferma su tale *metaphysische Bedürfnis*, riflettendo sulla sua origine, le sue configurazioni, e sul significato dell'espressione τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

L'uomo appare come quell' essere che considera l'esistenza «enigmatica», e non qualcosa che «s'intenda da sé». Si rivela un animale peculiare, che tenta di comprendere non soltanto i singoli fenomeni vitali, ma la vita nel suo complesso e nella sua complessità, provando a ravvisare in essa un *substratum* comune. Egli astrae dal particolare all'universale, attraversa il tempo tramite concetti, muove da ciò che avrebbe potuto precedere e provocare la vita a ciò che costituisce il suo termine, la morte, «vero genio ispiratore o il Musagete della filosofia»¹. L'uomo è dunque l'«*animal metaphysicum*», per il suo modo di interrogare e per quanto da esso consegue. Domandando dell'esistenza, egli ha avvertito il bisogno di una *metafisica*, bisogno che è intimamente legato alla *coscienza* della natura peritura dei fenomeni, del loro fluire fulmineo, coscienza che a sua volta è tutt'uno con quel sentimento di meraviglia, *Verwunderung*, θαυμάζειν, stupore e sgomento, dinanzi al reale.

Il mondo e l'esistenza appaiono dunque allo sguardo umano come un «problema»,

... di cui anche la persona più rozza e limitata diviene, in singoli momenti di particolare lucidità, vivamente consapevole, ma che penetra nella coscienza di ognuno con tanta maggior chiarezza quanto più questa coscienza è lucida e riflessiva e quanto più uno si è appropriato, con la cultura, materia per pensare: tutte cose che si elevano infine, negli animi atti al filosofare, sino al θαυμάζειν

¹ Schopenhauer, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Volume II (contenente i *Supplementi* ai quattro libri del primo volume) introduzione e traduzione di Sossio Giaretta, bibliografia e indici di Vincenzo Cicero, Bompiani, Il pensiero occidentale: Milano, 2010, p. 1867. D'ora in avanti lo scritto sarà menzionato come *Supplementi*.

[...] cioè sino a quella meraviglia che abbraccia in tutta la sua grandezza il problema che occupa incessantemente la più nobile umanità di ogni tempo e paese senza darle pace.²

È dunque proprio dell'umano *problematizzare*, spostandosi dal peculiare al generale, dal materiale all'incorporeo; di un umano che abbia una coscienza che vada oltre il proprio microcosmo, per contemplare il variopinto macrocosmo della vita. Tale *modus essendi* ha condotto l'uomo alla metafisica, «ogni pretesa conoscenza che vada oltre la possibilità dell'esperienza, ossia oltre la natura o l'apparenza data delle cose, per fornire schiarimenti su ciò da cui quella sarebbe, nell'uno o nell'altro senso, condizionata; o, per parlare in termini popolari, su ciò che si cela dietro la natura e la rende possibile»³. Metafisica che, sebbene per Schopenhauer abbia un significato preciso, storicamente non si è presentata in modo unilaterale, ma plurivoco. Basti pensare alla differenza tra la religione e la filosofia, (nonché alle diversità interne alla prima e alla seconda), «metafisica popolare» e «dottrina di fede» l'una, trascendente; «metafisica vera» e «dottrina della persuasione» l'altra, immanente: «La filosofia è essenzialmente sapienza mondana: il suo problema è il mondo: con questo soltanto essa ha a che fare e lascia gli dèi in pace, ma si aspetta in compenso di essere a sua volta lasciata in pace da loro»⁴.

Stando a questa iniziale descrizione, la metafisica si delinea come un tentativo di comprensione non di ciò che è *altrove* e *assolutamente altro* rispetto alla natura, ma di ciò che rende la natura tale. Pertanto, l'avverbio *μετά* non è da intendersi nel significato di *dopo*, *sopra*, termini che indicano una separazione alquanto netta tra la natura e ciò che sarebbe *oltre*, ma nell'accezione di *dentro*, indicante quel principio «eterno e indistruttibile» che non coincide *tout court* con la natura, ma che in essa si rivela e di cui essa è espressione. —Peraltro, per scongiurare un'errata declinazione terminologica (lo analizzeremo meglio a breve), Schopenhauer definisce la propria filosofia una metafisica «immanente»—. Ebbene, la metafisica si configura come un tentativo di intendimento dei fenomeni naturali nel loro complesso. Di «interpretazione» e «spiegazione» del mondo, organico e inorganico. Della sua intima natura a tutti comune, che soggiace alle differenze specifiche.

Inoltre, osserva Schopenhauer, non è l'unico sguardo che scruta i fenomeni, anche la *fisica* prova a conoscerli: «della spiegazione dei fenomeni del mondo troviamo che si occupa anche la fisica (nel senso più ampio del termine). Ma nella stessa natura delle sue spiegazioni v'è già che esse non possono bastare»⁵. Ecco profilarsi due punti di vista profondamente dissimili, ma complementari, sul mondo, sulla natura, «*fonte o fondamento*», die *Quelle* oder das *Fundament*, della conoscenza filosofica, non essendo i concetti il cominciamento e l'argomento della metafisica. Anzi, per Schopenhauer ne costituiscono soltanto il punto di arrivo, nonché l'indi-

² *Ibid.*, p. 1331.

³ *Ibid.*, pp. 1317, 1319.

⁴ *Ibid.*, p. 1361.

⁵ *Ibid.*, p. 1333.

spensabile strumento comunicativo. Dunque, la metafisica, «scienza dell'esperienza in genere», *Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt*, prova a decifrare la realtà squadrandolo la realtà stessa, tentando di analizzare quanto essa sussurra. Quindi, tale scienza attinge dal mondo, dalla natura, per dispiegarli. E non dai concetti, non essendo oggetti d'intuizione ma di mediazione e meditazione, compendi di pluralità in unità che, pur scaturendo dal reale, ne sono oramai distanti, riconducendo il simile all'identico e il dissimile al diverso, elevandosi e quindi distaccandosi dalla precisa effettualità, sorvolando le sfumature che l'intuizione abbraccia.

Domanda difatti Schopenhauer,

Ma non appare addirittura assurdo che, per decifrare l'esperienza, vale a dire il solo mondo che abbiamo davanti, si debba prescindere affatto da essa, ignorarne il contenuto e prendere e adoperare come propria materia solo le vuote forme a noi note *a priori*? Non è piuttosto appropriato alla cosa che la *scienza dell'esperienza in genere* e in quanto tale attinga appunto anche dall'esperienza? Il suo stesso problema le è dato infatti empiricamente; perché non dovrebbe anche la soluzione prendere in aiuto l'esperienza? Non è un controsenso che chi parla della natura delle cose non debba guardare alle cose stesse, e si debba invece attenere solo a certi concetti astratti? Il compito della metafisica non è invero di osservare esperienze particolari, bensì di spiegare esattamente l'esperienza nel suo complesso. Il suo fondamento dev'essere dunque certamente di natura empirica.⁶

Tale osservazione empirica può essere sia esterna che interna: ossia può riguardare e le altre cose e se stessi, gli oggetti mediati e l'oggetto più immediato. —Inoltre, come si esplicherà a breve, la conoscenza interna è decisiva per la comprensione mondana—.

Ora, posto ciò, il lettore potrebbe rimanere interdetto, nella misura in cui la metafisica è descritta come una scienza che prova a decifrare l'esperienza scrutando l'esperienza stessa, quasi in contraddizione con il significato comune del termine, che alluderebbe a una realtà sovrasensibile. Schopenhauer, invece, illustra che l'empiria è valicata in modo fittizio, per ciò che essa evoca e indica, e non attraverso effettivi superamenti. Precisamente, il *μετὰ* si riferisce a quel fondamento originario, *Urgrund*, a quella cosa in sé, *Ding an sich* che, sebbene non riducibile totalmente al fenomeno, in esso si rivela. Ecco lo scarto tra ciò che è *dentro* la natura, *oltre* le sue leggi e le sue forme, e la natura stessa che ne è la manifestazione. Quindi, la distinzione tra fenomeno e cosa in sé, «il più grande merito di Kant», costituisce il «ponte» con il quale la metafisica «oltrepassa» l'esperienza e nel contempo si ancora a essa: la natura delle cose non coincide *toto coelo* con le cose della natura, ciò nonostante esse ne sono la manifestazione, il suo rendersi visibile che, in quanto tale, consente di avvicinarsi al *per sé* mediante il *per gli altri*, la relazione soggetto-oggetto, legame ineludibile di ogni conoscenza:

E sebbene nessuno possa, attraversando l'involucro delle forme dell'intuizione, conoscere la cosa in sé, d'altra parte, nondimeno, ognuno la porta, quest'ultima, in sé, anzi ognuno è essa stessa; per-

⁶ *Ibid.*, p. 1349.

ciò essa dev'essergli in qualche modo accessibile nell'autocoscienza, anche se solo condizionatamente. [...] Questo nucleo in verità non può mai essere staccato del tutto dal fenomeno ed essere considerato per sé come un *ens extramundanum*, ma viene conosciuto sempre e solo nelle sue relazioni e rapporti col fenomeno stesso. Ma l'interpretazione e spiegazione di quest'ultimo, in riferimento al suo nucleo interno, ci può fornire su di esso lumi di cui altrimenti non abbiamo coscienza. In questo senso dunque la metafisica va oltre il fenomeno, cioè la natura, spingendosi fino a ciò che si cela in essi o dietro di essi (τὸ μετὰ τὸ φυσικόν), e però considerandolo sempre e solo come ciò che in essi appare, non già indipendentemente da ogni fenomeno; rimane quindi immanente e non diventa trascendente. Giacché non si stacca mai del tutto dall'esperienza, ma rimane di essa una semplice interpretazione e spiegazione, dato che non parla mai della cosa in sé altrimenti che nel suo rapporto col fenomeno.⁷

Ebbene, la metafisica in quanto scienza dell'esperienza, *Erfahrungswissenschaft*, si erge a tentativo di interpretazione e spiegazione, *Auslegung und Deutung*, della totalità e universalità dell'esperienza, del suo «senso e contenuto», i quali costituiscono l'elemento metafisico «rivestito» dal fenomeno. La metafisica si configura dunque come una possibilità di «decifrazione», *Entzifferung*, dello «scritto occulto», la totalità dell'empiria.

Di contro, la *fisica* è la scienza delle *esperienze particolari*, avente come oggetto di ricerca fenomeni singoli e singolari, accadimenti in un preciso spazio e tempo, una porzione della natura, una branca del sapere, i nessi causali che legano i corpi. Insomma, la fisica scandaglia il particolare e la metafisica l'universale. —Elementi che, come vedremo, occorre distinguere ma non separare, essendo legati l'uno all'altro—.

Ora, nonostante i risultati ottenuti da tale spiegazione, l'indagine fisica riscontra dei limiti connaturati nel suo stesso vagliare. Pertanto, per Schopenhauer, la fisica abbisogna di una metafisica «per appoggiarvisi», per dare continuità alla sua ricerca, che altrimenti si arena almeno in due limiti: si arresta di fronte al concetto di *forza* (non ulteriormente spiegabile *fisicamente*); si incaglia in un dato punto del nesso causale:

... l'*inizio* della catena causale non si può raggiungere assolutamente *mai*; esso, esattamente come i limiti del mondo nello spazio e nel tempo arretra senza posa e all'infinito; [...] tutte quante le cause efficienti, in base alle quali si spiega tutto, si fondano sempre su qualcosa di completamente inspiegabile, cioè sulle *qualità* originali delle cose e sulle *forze naturali* che in esse si manifestano, per le quali quelle agiscono in maniera determinata, per esempio come gravità, durezza, forza propulsiva, elasticità, calore, elettricità, forze chimiche ecc., e che poi in ogni spiegazione data rimangono lì, come una grandezza sconosciuta affatto ineliminabile in un'equazione algebrica del resto perfettamente risolta [...].⁸

⁷ *Ibid.*, p. 1353.

⁸ *Ibid.*, p. 1335.

Queste due mancanze dovrebbero evidenziare la necessità di una metafisica, che possa «raccolgere i fili» là dove la fisica li lascia cadere, che possa costituire la «chiave» ermeneutica di tutti i suoi presupposti, dispiegando l'intimo fondamento dei fenomeni. Una fisica che non abbracci una metafisica resta una conoscenza parziale, «relativamente vera», limitata perché non in grado di capire pienamente cosa sia la realtà fenomenica. Parimenti, sarà discorso a breve, una metafisica che non tenga conto della fisica resta una conoscenza frammentaria. Quindi, un *fisico* che si isola nel suo cantuccio disciplinare non dovrebbe avanzare la pretesa di aver rischiarato ogni problematicità attraverso quell'irrelata e settoriale branca della vita. Un tale studioso resta per Schopenhauer «ignorante»⁹, un «ficcanaso della natura»¹⁰, perché crede di aver illuminato con il particolare l'universale. Schopenhauer si esprime in termini così aspri per contestare coloro che hanno un sapere erudito e microscopico e nient'altro che quello, essendo incapaci o nolenti di congiungerlo agli altri saperi che desiderano comprendere la polilaterale figura della vita. Non biasima affatto gli uomini di scienza che, conformemente alla loro vocazione, si dedicano a un settore piuttosto che a un altro, ben consci del limite della loro ricerca e per questo dialoganti con gli studiosi dell'*esperienza in genere*. Schopenhauer critica coloro che credono di aver gettato luce sul «geroglifico» che la natura è mediante la sola osservazione di singoli fenomeni, slegati da uno sguardo complessivo, che miri a cogliere il tutto e non la parte, l'identico substrato e non il diverso accidente. Pertanto, una *fisica* che voglia realmente investigare la φύσις dovrebbe porsi in un atteggiamento di ascolto e di apertura, volto al completamento, nei confronti della metafisica.

⁹ Cfr. Schopenhauer, A., *Sulla volontà nella natura*, a cura di Sossio Giametta, BUR: Milano, 2010, pp. 34-35: «A codesti signori del crogiuolo e della storta si deve far entrare in testa che la chimica da sola va bene per fare un farmacista, ma non per fare un filosofo, come a certi altri scienziati loro parenti in spirito [bisogna far entrare in testa] che uno può essere un perfetto zoologo e conoscere a menadito tutte le sessanta specie di scimmie, e però, se non ha imparato nient'altro che magari il suo catechismo, considerato nel suo complesso, è un uomo ignorante, da annoverare tra il volgo. Ma questo, ai nostri tempi, è un caso frequente. Oggi si erigono a rischiaratori del mondo persone che hanno imparato la loro chimica o fisica o mineralogia o zoologia o fisiologia, ma nient'altro al mondo, e aggiungono a queste le altre loro uniche conoscenze, cioè quanto è loro rimasto appiccicato addosso, dagli anni di scuola, della dottrina del catechismo, e se per loro poi questi due tronconi non collimano insieme, essi si fanno subito schernitori della religione e per conseguenza insulsi e crassi materialisti. Che una volta ci siano stati un Platone e un Aristotele, un Locke e specialmente un Kant, lo hanno forse sentito dire una volta a scuola, tuttavia non hanno ritenuto che queste persone, visto che non maneggiavano crogiuolo e storta, né imbalsamavano scimmie, fossero degne di maggior conoscenza; ma per contro, gettando tranquillamente dalla finestra il lavoro del pensiero di due millenni, spacciano al pubblico una filosofia ottenuta coi propri ricchi mezzi spirituali, in base al catechismo da un lato e ai crogiuoli e alle storte, o ai registri pitecologici dall'altro. A costoro bisogna dire, senza mezzi termini, che essi sono degli ignoranti e che hanno ancora molto da imparare prima di poter interloquire».

¹⁰ Cfr. *Supplementi*, *op. cit.*, pp. 1343, 1345: «Perciò si indaga con la massima esattezza la buccia delle natura, che si conoscano per filo e per segno gli intestini dei vermi intestinali e i parassiti dei parassiti; ma se viene uno, ad esempio come me, e parla del nocciolo della natura, non stanno ad ascoltarlo, pensano appunto che questo non riguardi la cosa e continuano a spilluzzicare sulle loro bucce. Questi scienziati oltremodo microscopici e micrologici, si è tentati di chiamarli i ficcanasi della natura».

Nel contempo, poiché la metafisica cerca di capire e carpire il generale, che si comprova nel particolare, oggetto di studio delle scienze naturali, il filosofo non può trascurare le ricerche dei naturalisti. Difatti Schopenhauer, per sottolineare quanto le due prospettive siano interconnesse, complementari, seppur dissimili nel modo e metodo di osservazione del comune oggetto, invita a comprendere che «la conoscenza più completa possibile della natura è l'emendata presentazione del problema della metafisica; perciò nessuno può arrischiarsi in questa senza aver prima acquisito una conoscenza, anche se solo generica, ad ogni modo profonda, chiara e organica di tutti i rami delle scienze naturali»¹¹. Inoltre, posto che la metafisica non può tralasciare i risultati della fisica, deve dunque cercare in essa «conferma e chiarificazioni», nella misura in cui il generale, comune e identico all'empiria tutta, dovrebbe ravvisarsi nel particolare; il quale, a sua volta, necessita di uno sguardo più esteso, che sappia astrarre lo stesso dal diverso e così provare a decifrare la natura: uno sguardo che sappia essere *dialettico* mediante il duplice movimento di συναγωγή e di διαίρεσις, di *conduzione* del molteplice diverso all'uno identico, e di *separazione* del distinto nel medesimo, isolando dunque con il pensiero τὸ ἐν καὶ πᾶν e il particolare¹².

Ebbene, ambedue fisica e metafisica dovrebbero riconoscere la necessità del mutuo ascoltarsi, per una comprensione più chiara e completa del mondo, della natura. Per far intendere i termini di tale correlazione, Schopenhauer, solito nell'adoperare immagini congeniali, ne utilizza diverse: come gli «esperti musicisti» necessitano di un «direttore d'orchestra» per la realizzazione di una sinfonia, e viceversa, così i fisici abbisognano della coordinazione e della guida dei filosofi, a cui a loro volta occorre materiale variegato in cui individuare lo stesso; come gli «operai ginevrini» sanno costruire singoli parti di un orologio, solo rotelle, solo molle, solo catene, senza saperle legare, e l'«orologiaio» costruisce un'unità compiuta a partire dalla molteplicità disgiunta, così i fisici sono in grado di analizzare perfettamente singoli fenomeni,

¹¹ *Idem.*

¹² Detto *en passant*, l'invito schopenhaueriano a contemplare l'empiria con uno sguardo d'insieme che sappia isolare le differenze, senza negarle, e afferrare il comune sostrato delle cose è attuato *in primis*, coerentemente, da lui stesso, come si evince dai suoi studi e dai suoi scritti. E Nietzsche non avrebbe dimenticato di sottolineare tale qualità del suo educatore, condividendo un'idea affine circa un certo atteggiamento scientifico: «La sua grandezza è di essersi messo di fronte al quadro della vita come di fronte a un tutto, per interpretarla come un tutto, mentre le menti più acute non riescono ad evitare l'opinione errata secondo cui ci si avvicinerrebbe a questa interpretazione se si indagassero scrupolosamente i colori con cui questo quadro è stato dipinto e la materia su cui è stato dipinto; forse con il risultato che si tratta di una tela tessuta in modo terribilmente intricato con dei colori sopra, che non si possono indagare chimicamente. Bisogna indovinare il pittore per comprendere il quadro, questo sapeva Schopenhauer. Ma tutta la corporazione di tutte le scienze si preoccupa di comprendere quella tela e quei colori, non il quadro; anzi si può dire che soltanto colui che ha ben fermo negli occhi il quadro generale della vita e dell'esistenza potrà servirsi delle singole scienze senza danneggiarsi: infatti, senza un tale quadro complessivo regolatore, esse sono fili che non portano mai alla fine e che rendono il corso della nostra vita ancora più confuso e labirintico». Nietzsche, F., *Schopenhauer come educatore*, a cura di Mazzino Montinari, nota introduttiva di Giorgio Colli, Adelphi: Milano, 2009, p. 33.

ma scissi gli uni dagli altri, e il filosofo è capace di unirli sulla base di una comune identità, che soggiace alle differenze¹³.

2. UNA FORMAZIONE SCIENTIFICA E FILOSOFICA

Indicativi di questo pensiero sono la scelta formativa del filosofo, l'ininterrotto confronto tra le diverse prospettive rivelantesi nei suoi scritti, e l'opera *Sulla volontà nella natura*; elementi che esamineremo *in itinere* e che sono emblematici di un tentativo di *decifrazione* della natura fondato sul dialogo tra la ricerca filosofica e scientifica. Accenniamo rapidamente e schematicamente al primo tratto per attardarci sui seguenti.

Già durante il suo viaggio europeo, 1803-1804, a quindici anni, incontra a Londra William Herschel per avere spiegazioni sui telescopi; a Parigi si reca presso l'Osservatorio, l'Istituto di chirurgia, l'Istituto Nazionale e il Jardin de plantes. Non furono semplici visite turistiche, ma occasioni in cui egli ebbe la possibilità di essere accompagnato da membri delle istituzioni, ponendo domande mirate e ricevendo numerosi chiarimenti¹⁴.

Il 9 ottobre 1809 Schopenhauer si iscrive alla facoltà di medicina "Georgia Augusta" di Gottinga. Nel primo semestre invernale, 1809/10, frequenta con assiduità i corsi di matematica di B. F. Thibaut, di anatomia del corpo umano di A. F. Hempel e C. J. M. Langebeck e le lezioni di storia naturale e mineralogia di J. F. Blumenbach. Nel secondo semestre estivo, segue le lezioni di fisica di J. T. Mayer, il successore di G. C. Lichtenberg, le lezioni di botanica di H.A. Schrader e di chimica di F. Stromeyer, seguace di Lavoisier. Nell'inverno 1810/11, nonostante il passaggio alla facoltà di filosofia, Schopenhauer frequenta sia i corsi di metafisica e psicologia di Schulze, che lo avrebbe guidato verso le letture di Platone e Kant, sia i corsi di astronomia fisica e meteorologia di Meyer, e di anatomia comparata e fisiologia di Blumenbach. Nel 1811 si trasferisce presso l'Università di Berlino, attratto dalla fama di Fichte, da cui sarebbe stato presto deluso. Seppur immatricolato in filosofia, frequenta fin dal primo semestre i corsi di chimica sperimentale di M. H. Klaproth, quelli di ornitologia, anfibiologia, ictiologia e sugli animali a sangue bianco e domestici di M. H. Lichtenstein (il quale, in occasione della *disputatio* sostenuta da Schopenhauer il 23 marzo 1820, avrebbe difeso il suo ex allievo nello scontro con Hegel intorno al concetto di «funzioni animali»); altri sul magnetismo e sull'elettricità di P. Ermann. Durante il semestre estivo del 1812 Schopenhauer ascolta le lezioni di Lichtenstein sulla zoologia e entomologia e quelle di geognosia di C.S. Weiss. Nell'ultimo semestre invernale, 1812/13, segue i corsi di fisica di E. G. Fischer, di astronomia di J. E. Bode; frequenta fisiologia generale di J. Horkel, zoologia di Lichtenstein e anatomia del cer-

¹³ Cfr. *Supplementi*, *op. cit.*, pp. 1253, 1255.

¹⁴ Cfr. *La formazione scientifica di Schopenhauer*, in Segala, Marco, *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Edizioni della Normale: Pisa, 2009, pp. 215-228.

vello umano di F. C. Rosenthal¹⁵. Il 1813 è l'anno dell'incontro con Goethe, formativo per numerosi aspetti: si pensi alle suggestioni sul metodo filosofico caratterizzato dal dialogo tra saperi differenti; all'influenza circa le idee di polarità e genialità. Soprattutto, si consideri che il giovane Schopenhauer avrebbe appreso e condiviso l'importanza della sperimentazione, applicandola alla fisiologia della visione, giungendo al trattato *Sulla vista e i colori*¹⁶.

Dunque, si tratta di una formazione profondamente in linea con l'idea secondo la quale «nessun sistema filosofico può conseguire un'autorità duratura se non si stringe alle scienze naturali e non si pone con esse in una stabile connessione»; idea che non sarebbe mutata nel corso del tempo, come attestano le lettere private¹⁷ ma soprattutto i costanti e inesauribili riferimenti alle scienze naturali, dalle annotazioni giovanili pubblicate postume alla sezione *Sulla filosofia e la scienza della natura* contenuta nei *Parerga* (luoghi in cui, del resto, è espressa una precisa visione di *filosofia della natura*, quale composizione di indagine filosofica, volta all'universale, e di ricerca scientifica, dedita al particolare)¹⁸.

¹⁵ Cfr. Volpicelli, Ignazio, *A. Schopenhauer, La natura vivente e le sue forme*, Marzorati editore, Settimo Milanese 1988, pp. 19-20.

¹⁶ Volendo approfondire alcuni tratti dell'incontro tra Schopenhauer e Goethe, si legga *Goethe e Schopenhauer: la natura dei colori e i colori della natura*, in Grigenti, F., *Natura e rappresentazione. Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, La città del sole: Napoli, 2000, pp. 117-212. Si veda anche Segala, M., «Schopenhauer, Goethe e l'ottica sperimentale», in *Rivista di Filosofia*, XCVI, n. 2, 2005, pp. 217-231, reperibile anche al sito ITEM (Institut des textes et manuscrits modernes). Un modo interessante, certamente parziale, per comprendere alcuni aspetti del loro pensiero e alcune dinamiche relazionali, può consistere nella lettura del loro scambio epistolare. Da esso emerge uno Schopenhauer amareggiato, non tanto per le divergenze teoriche, comunque discutibili e risolvibili, quanto piuttosto per la proposta goethiana di collaborare con Seebeck, interpretata dal suo lato come un voler distanziarsi da lui, essenzialmente perché disinteressato e in disaccordo; viceversa, considerata da Goethe come una possibilità, per il giovane studioso, di proseguire e condividere con altri le sue ricerche. Si legga dunque il *Carteggio con Goethe*, in Schopenhauer, A., *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, a cura di Mazzino Montinari, Abscondita: Milano, 2002, pp. 115-147.

¹⁷ Consideriamone una a mo' di paradigma: «Io —così scriveva Schopenhauer a Julius Frauenstädt il 12 ottobre del 1852 ripercorrendo alcune tappe della sua formazione nel campo delle scienze naturali— ho diligentemente compiuto i miei studi di anatomia con Hempel e Langenbeck, sulla anatomia del cervello ho poi frequentato uno specifico seminario tenuto da Rosenthal nel teatro anatomico del Pèpinière a Berlino, ho frequentato per tre semestri chimica, per tre semestri fisica, per due zoologia, anatomia comparata, mineralogia, botanica, fisiologia generale, geografia, astronomia ecc., durante tutta la mia vita ho inoltre seguito i progressi di tutte queste scienze e ho studiato le opere principali specialmente dei francesi e degli inglesi, come testimoniano gli esemplari con le glosse nella mia biblioteca». Schopenhauer, A., *Gesammelte Briefe*, hrsg. Arthur Hübscher, Bouvier: Bonn, 1978, p. 29, riportata in Vecchiotti, Icilio, «Prefazione» a Schopenhauer, A., *Metafisica della natura*, Laterza: Roma-Bari, p. IX.

¹⁸ Per osservare diacronicamente la relazione schopenhaueriana con le scienze, si legga la puntuale descrizione di Segala, in Segala, Marco, *Philosophie de la nature et sciences chez Schopenhauer* in *Les Études philosophiques* 2012/3 numero 102, Presses Universitaires de France.

3. IL CORPO UMANO: LA «CHIAVE PER DISSERRARE» LA NATURA DELLE COSE

Ora, posto che entrambe metafisica e fisica *osservano* lo stesso oggetto, ma da angolature diverse¹⁹, ammesso che il *metodo* da seguire per lo studio della natura debba tener conto delle possibilità e dei limiti di ognuna e in virtù di questo riconoscimento lasciarsi completare dall'altra, occorre capire *che cosa* sia il fenomeno che scandagliano oltre ad essere *rappresentazione*, oggetto *per* un soggetto, con le rispettive forme e problematicità gnoseologiche; quale sia quell'identico *substratum* sottostante alle conformazioni più diverse, cosa sia l'*in sé* della natura. —Come a breve esplicheremo, è dunque un particolare sguardo che consente di svelare la natura delle cose, non propriamente una scorsa scientifica o filosofica—.

Difatti, secondo Schopenhauer, le filosofie precedenti la sua possono definirsi «un mostro dalle molte teste ciascuna delle quali parla una lingua diversa»²⁰, a causa delle divergenze di pensiero. Inoltre, pur concordando in linea generale sull'esistenza di un fondamento della rappresentazione, differente da questa ma nel contempo simile a essa, non sono state realmente in grado di distinguere le due cose, fatte le dovute eccezioni. La matematica si limiterebbe a descrivere le rappresentazioni nei termini di grandezze spaziali e temporali, non andando oltre l'aspetto quantitativo del fenomeno, non avanzando nella ricerca del *che cosa*. Rispetto alle scienze naturali, Schopenhauer opera una macrodistinzione tra morfologia e eziologia; molto sinteticamente studio delle forme organiche l'una e studio delle catene causali l'altra. La prima, di cui fanno parte botanica e zoologia, riunisce e disgiunge, attraverso classificazioni e sistematizzazioni, le innumerevoli forme della natura «apparentate da una non disconoscibile somiglianza di famiglia»²¹. La seconda, di cui fanno parte biologia, fisiologia,

¹⁹ In un'annotazione postuma leggiamo difatti che «il filosofo deve avere di mira la natura, il mondo [...] soltanto la natura, il mondo non può mai mentire, poiché è proprio essa a rendere tale ogni verità. Bisogna quindi esaminarla da vicino, considerarne con attenzione i tratti marcati ed evidenti, il carattere principale, quelle manifestazioni che sono presenti sempre e ovunque, non quelle minute, rare, microscopiche o effimere: queste interesseranno lo zoologo e il fisico [...]». Schopenhauer, A., *Scritti Postumi*, Volume III, «I manoscritti berlinesi (1818-1830)», testo stabilito da Arthur Hübscher, edizione italiana diretta da Franco Volpi, a cura di Giovanni Gurisatti, Adelphi: Milano, 2004, p. 37.

²⁰ Schopenhauer, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Volume I, introduzione e traduzione di Sossio Giametta, bibliografia e indici di Vincenzo Cicero, Bompiani, Il pensiero occidentale: Milano, 2010, p. 215. D'ora in avanti il testo sarà menzionato come *Il mondo*.

²¹ *Ibid.*, p. 217. Inoltre, l'analogia, la constatazione e lo studio delle somiglianze, morfologiche, cellulari, genetiche, embriologiche *et alia*, costituisce un elemento di grande rilievo per la decifrazione della natura, rivelando che tutti i viventi condividono lo stesso principio vitale, la volontà, e suggerendo la derivazione originaria delle forme animali le une dalle altre. Ad esempio, per Schopenhauer, quello che Geoffrey Saint-Hilaire definisce l'«elemento anatomico», indicante lo stesso numero e ordine di ossa nei vertebrati più diversi (*cf.* *Sulla volontà nella natura*, *op. cit.*, pp. 116-118) esprime e l'unità fisica, legata alla *generatio aequivoca* e *spontanea* (*cf.* Schopenhauer, A., *Parerga e Paralipomena. Scritti filosofici minori*, Tomo primo a cura di Giorgio Colli, tomo secondo a cura di Mario Carpitella, tr. it. di Mazzino Montinari e Eva Kühn Amendola, Adelphi: Milano, 2007, tomo secondo § 88b, § 91, § 92. D'ora in poi l'opera sarà citata come *Parerga I* e *Parerga II*) e l'unità metafisica, scaturente dal

chimica, fisica e meccanica, si occupa dei nessi causali, quindi delle circostanze che provocano un dato fenomeno. Studia le condizioni mediante le quali un corpo, organico o inorganico, si compone e de-compone, stagnandosi ora nella *forza vitale* ora in quella *naturale*, senza poterle capire pienamente.

Pertanto,

... l'eziologia deve contentarsi di ricondurre i fenomeni a tali forze, ma non può a sua volta spiegare queste forze, dal momento che in sé esse sono il presupposto in base al quale ogni spiegazione eziologica ha validità. [...] Al contrario l'universale, l'essenza comune di tutti i fenomeni di una data specie, ciò senza il cui presupposto la spiegazione causale non avrebbe senso né significato, è appunto la forza universale della natura, che nella fisica può solo essere indicata, ma che in sé non può essere a sua volta spiegata, e che anzi deve in verità rimanere allo stato di *qualitas occulta*, di forza originaria, a sé stante, proprio perché qui ha termine la spiegazione eziologica e comincia quella filosofica. [...] L'eziologia della natura e la metafisica della natura non si ostacolano mai tra loro; ma procedono l'una a fianco all'altra, considerando il medesimo oggetto da una prospettiva diversa. L'eziologia dà conto delle cause che produssero necessariamente il singolo fenomeno che deve essere spiegato; [...] La filosofia invece considera ovunque, quindi anche nella natura, soltanto l'universale. [...] L'eziologia doveva preparare il terreno alla filosofia, fornire prove alle sue teorie.²²

Ebbene, anche questo passaggio è indicativo di quanto per Schopenhauer le due ricerche debbano essere correlate, per provare a gettare luce sul «problema della vita», sprazzi tra le ombre. L'oggetto si sottrae a una comprensione completa da parte del soggetto, sfugge alle sue forme cognitive talvolta adeguate talaltra improprie, troppo umane, immemori che non conosciamo un sole o una terra, ma «sempre e solo un occhio che vede un sole e una mano che sente la terra», come precisa il filosofo fin dall'*incipit* de *Il mondo*.

Ora, pur posto questo fondamentale riconoscimento, ossia il necessario dialogo tra sguardi differenti, quella che Schopenhauer definisce la «chiave per disserrare» la natura dei fenomeni non proviene dall'osservazione *esterna, mediata*, delle *altre cose*, che si è rivelata limitante, e per la filosofia e per le scienze naturali, ma proviene dall'osservazione interna.

L'uomo non è soltanto «una testa d'angelo alata senza corpo»²³: è sia soggetto conoscente che oggetto conoscibile. Nel primo caso il conoscere è mediato dalle forme dello spazio, del tempo e della causalità; nel secondo i due termini della rappresentazione coincidono, così come la mediazione spaziale e causale è ridotta, essendo presente l'identità tra il ricercatore e il ricercato, sussistendo tuttavia il conoscersi mediante atti temporali.

Wille: «Dobbiamo quindi ammettere che questo elemento anatomico riposi in parte sull'unità e identità della volontà di vivere in genere, e in parte sul fatto che le forme originarie degli animali sono derivate l'una dall'altra (Parerga, Vol. 2, § 91) e quindi il tipo dell'intera base è stato mantenuto», *Sulla volontà nella natura*, *op. cit.*, p. 118.

²² *Metafisica della natura*, *op. cit.*, pp. 107 ss.

²³ *Il mondo*, *op. cit.*, p. 221.

È dunque l'autopercezione del proprio corpo che rivela che cosa esso sia. È la conoscenza *immediata, interna*, che costituisce la chiave ermeneutica per comprendere il fondamento del corpo umano, da cui muovere verso quello del restante mondo corporeo, che è il suo stesso²⁴.

Il corpo è manifestazione della volontà.

Per questo motivo si può asserire con Bellingreri che «l'esperienza del corpo vissuto è il punto di partenza della metafisica»²⁵ schopenhaueriana.

Il corpo umano è quel particolare oggetto in grado di far approssimare dall'*Erscheinung* alla *Ding an sich*: il *Wille zum Leben*.

Sia chiarissimo, l'*in sé* di tutte le cose resta inafferrabile per la sua stessa natura, di oggetto senza soggetto, di per sé e non per l'altro; oltre ad avere tratti, di cui accenneremo a breve, estranei alle forme fenomeniche. Quindi, la conoscenza della cosa in sé è *parziale e relativa*. Infatti, «in questa conoscenza interna la cosa in sé ha sì in gran parte gettato i suoi veli, ma non appare ancora del tutto nuda [...] con ciò la teoria di Kant dell'inconoscibilità della cosa in sé viene modificata nel senso che quest'ultima semplicemente non può essere conosciuta senz'altro e a fondo, ma è rappresentata per noi da quello che è di gran lunga il più immediato dei suoi fenomeni [...]»²⁶.

²⁴ Riportiamo una suggestiva immagine che sottolinea il carattere nodale della conoscenza interna, comunque da coniugare a quella esterna: «Ora però — come entrando nella grotta di Posillipo si va sempre più verso l'oscurità, finché, dopo che se n'è oltrepassata la metà, la luce del giorno dall'altra estremità comincia oramai a rischiare il cammino — esattamente così qui, dove la luce dell'intelletto rivolta verso l'esterno, con la sua forma della causalità, dopo essere stata sempre più sopraffatta dal buio, alla fine non mandava più che un debole e incerto chiarore; proprio allora le viene incontro un rischiaramento di tutt'altra natura da tutt'altra parte, dalla nostra interiorità, grazie alla casuale circostanza che noi, giudicanti, siamo proprio qui gli oggetti giudicandi stessi. [...] Ma proprio adesso viene da tutta un'altra parte, dall'Io personale dell'osservatore, l'insegnamento immediato che in quelle azioni l'agente è la volontà, la volontà che gli è più nota e familiare di tutto quanto l'intuizione esterna gli possa mai offrire. Esclusivamente questa conoscenza deve diventare per il filosofo la chiave per penetrare nell'intimo di tutti quei processi della natura priva di conoscenza, per i quali invero la spiegazione causale era più soddisfacente che non per quelli trattati da ultimo, e tanto più chiara quanto più essi erano lontani da quelli, però anche lì rimaneva ancor sempre una incognita X e detta spiegazione non poteva mai rischiarare del tutto l'essenza del processo, neanche nel corpo mosso da urto o tratto in basso dalla gravità. [...] Le due fonti originariamente diverse della nostra conoscenza, quella esterna e quella interna, devono a questo punto essere messe in collegamento dalla riflessione. Esclusivamente da questo collegamento scaturisce la comprensione della natura e del proprio Io: allora però l'essenza della natura è dischiusa per il nostro intelletto, al quale di per se stesso solo l'esterno è sempre accessibile, e il mistero che la filosofia ha cercato così a lungo di svelare è svelato», *Sulla volontà nella natura, op. cit.*, pp. 161-162.

²⁵ «Il suo inizio, comunque, il *Gefühl* in quanto autocoscienza immediata del proprio corpo vissuto, richiama tanto Jacobi quanto Schleiermacher. Diverso è però il significato che esso ha nel sistema schopenhaueriano. Questa autopercezione immediata non è infatti solo un referto fenomenologico che ci presenta il nostro corpo come *Leib*, presenza soggettiva o 'sé volente', rispetto al semplice *Körper*. L'esperienza del corpo vissuto è il punto di partenza della metafisica», Bellingreri, A., *La metafisica tragica di Schopenhauer*, FrancoAngeli: Milano, 1992, p. 59.

²⁶ «[...] Anche dopo quest'ultimo ed estremo passo, si può ancora sollevare la questione del che cosa mai sia infine semplicemente in se stessa questa volontà che si presenta nel mondo e come il mondo, cioè che cosa

Si tratta di un passo fondamentale in cui Schopenhauer afferma nel contempo la *diversità* e l'*identità* tra il *Wille* e la *Vorstellung*: l'in sé si manifesta e si rende conoscibile mediante il suo divenire rappresentazione, oggettivazione, ragion per cui il fenomeno può dirsi il «compagno inseparabile» della volontà, come «l'ombra lo è del corpo». Eppure, poiché il *Wille* è il fondamento del fenomeno ma non il fenomeno stesso, continua a sottrarsi al mondo, al conoscere. Pertanto, nell'asserire l'identità tra il corpo e il volere, non si intende sostenere che il fenomeno sia tutt'uno con la cosa in sé. Si vuol significare che la corporeità è oggettivazione della volontà, ma non la volontà in se stessa, quale *substratum* di tutte le cose. È un'*unità* complessa, in quanto composta di più aspetti, sebbene tutti riconducibili a un tratto primigenio e necessario. Schopenhauer non lo espone immediatamente, ma vi giunge muovendo dal successivo all'originario: egli procede dal significato più comune, secondario e non preminente del termine volontà, (quindi da un'accezione parimenti comune dell'unità corpo-volere) al senso precipuo, primario, fondamentale.

Enunciamo succintamente i (tre) termini di questa unità, per discorrerne tra qualche riga più estesamente. Dunque, per Schopenhauer il corpo è manifestazione della volontà nella misura in cui ogni suo fare e non fare è «visibilità» di un volere e non volere, nel significato più «popolare» del termine. È *espressione* della volontà nel senso di *affezione*. Difatti, il corpo esprime l'amare, il desiderare e il cercare, riconducibili a un volere; ed esprime il temere, il rifuggire, l'abborrire, riconducibili a un non volere.

Tuttavia, primariamente, il corpo è manifestazione della volontà nel significato di tensione inesausta verso la vita, *Streben*, che è tutt'uno con l'anelito a perdurare, con l'autoconservazione, *Selbsterhaltung*. Con la *fuga mortis*.

essa sia, se si prescinde dal fatto che si presenta come volontà o in genere appare, vale a dire viene in genere conosciuta. A questa domanda non si potrà mai rispondere; perché, come si è detto, l'essere conosciuto stesso contraddice già l'essere in sé e ogni cosa conosciuta è già in quanto tale solo fenomeno», *Supplementi, op. cit.*, p. 1377. Tale aspetto è ribadito anche, tra gli altri, da Francesco De Sanctis, nel dialogo immaginario tra A. e D. Cfr. De Sanctis, F., *Schopenhauer e Leopardi e altri saggi leopardiani*, Ibis: Como-Pavia, 2013, pp. 30-31. Diversa è invece la posizioni di Colli, secondo il quale, nonostante le precisazioni schopenhaueriane relative al solo approssimarsi, e non pervenire, all'in sé, mediante il suo fenomeno più immediato, il filosofo di Danzica sarebbe incappato in una contraddizione, nominando attraverso una rappresentazione il fondamento che in essa si rivela ma con la quale non si identifica. Non si risolve. Inoltre, a suo avviso, un errore affine sarebbe stato commesso anche da Nietzsche: «*Il mito della volontà*. L'ingenuità teoretica di Nietzsche e di Schopenhauer si rivela in modo tipico attraverso la loro accentuazione metafisica del concetto di volontà. Essi hanno giustamente relativizzato ogni elemento conoscitivo: Schopenhauer in modo più scarno ed essenziale, ha mostrato che ogni rappresentazione è apparenza, e Nietzsche più rapsodicamente ha ritrovato menzogna e illusione nel giudizio e nell'essere, nella sensazione e nel sentimento, nel soggetto e nell'oggetto. Ingenui sono stati invece nel voler dare un precetto positivo riguardo al fondamento ultimo del mondo, nel voler "dire" ciò che non è rappresentazione, non è conoscenza né errore. Ma tutto ciò che si "dice" è un oggetto rappresentativo! Non si può dire senza conoscere: questo i Greci lo sapevano. E così quella volontà —di vivere o di potenza— è pur sempre una rappresentazione, un'apparenza, e non già il fondamento extrarappresentativo», Colli, G., *Dopo Nietzsche*, Adelphi: Milano, 2008, pp. 86-87.

Proviamo ora a raffigurare queste corrispondenze.

Ogni azione del corpo indica un volere o un non volere. Il fare e il non fare manifestano una certa *voluntas* o *noluntas*. Si può stabilire un'identità tra l'«agire esterno» e il «volere interno», poiché la distinzione tra questi due moti è fittizia: riguarda il solo modo di conoscere, rivolto agli atti esterni o a quelli interni, ma *de facto* non esiste diversità alcuna tra le due cose, né è presente un legame di causa ed effetto, nella misura in cui l'agire è l'oggettivazione di un volere, il suo rendersi visibile nel tempo e nello spazio. Atto di volontà e azione fisica sono dunque lo stesso, a tal punto che un *effettivo* volere è solo quello che si traduce in un agire. Quanto non viene eseguito resta un mero «proponimento» secondo Schopenhauer. Inoltre, «non solo il volere e il decidere, nel senso più stretto, ma anche ogni aspirare, desiderare, rifuggire, sperare, temere, odiare, insomma tutto ciò che costituisce immediatamente il nostro bene e male, piacere e dolore, è chiaramente solo affermazione della volontà, è *moto*, è manifestazione del volere e del non volere, è appunto ciò che, quando opera verso l'esterno, si presenta come vero e proprio atto di volontà»²⁷.

Tale identità, tra il fare e il volere, nel senso di *intenzione* e *affezione*, si può comprendere ulteriormente se si considera la reciproca influenza tra il corpo e il volere. Ogni azione sul corpo –si pensi anche solo agli organi di senso che ricevono continuamente informazioni– è «subito e immediatamente» azione sulla volontà, nel senso di affettività, che può essere piacevole, dolorosa e dalle infinite sfumature. Ad esempio, una luce accecante o un suono molto acuto che il corpo riceve sono contemporaneamente un non gradire, ossia non volere, quella forte impressione che il corpo sta subendo. Al contrario, ogni moto violento della volontà si riversa sul corpo, disturbando l'andamento delle sue funzioni, ma anche, se positivo, favorendo l'organismo. Su questa tematica, Schopenhauer osserva entusiasta che altri studiosi hanno sostenuto qualcosa di affine, corroborando indirettamente il suo pensiero. Tra questi, il filosofo ricorda che Xavier Bichat²⁸, nelle *Ricerche fisiologiche intorno alla vita e alla morte*, spiega che l'ira agisce sulla

²⁷ *Supplementi, op. cit.*, p. 1385.

²⁸ Soprattutto, Schopenhauer menziona Bichat poiché ritiene che i suoi studi riaffermino dal punto di vista fisiologico quanto egli aveva osservato dal punto di vista filosofico, costituendo dunque una *conferma* alla sua ricerca. Nella distinzione bichatiana tra *vie organique* e *vie animale*, (insieme di tutte le funzioni interne l'una, come la circolazione, la digestione, la respirazione etc., insieme delle funzioni relazionantesi con l'esterno l'altra, come gli organi di senso e il sistema nervoso), con le innumerevoli rispettive caratteristiche, egli scorge la sua propria distinzione in *volontà* priva di coscienza, oggettivantesi come forza vitale, e volontà accompagnata dalla *conoscenza*, con i tratti a essa relativi. Pertanto, osserva che «Le sue [di Bichat] considerazioni e le mie si sostengono vicendevolmente, fornendo le sue il commento fisiologico delle mie, e queste il commento filosofico delle sue; e ci si comprenderà nel modo migliore leggendoci insieme da entrambe le parti. [...] Egli pone a base delle sue argomentazioni la contrapposizione fra vita *organica* e vita *animale*, che corrisponde alla mia fra volontà e intelletto. Chi bada al senso e non alle parole, non si farà trarre in inganno dal fatto che egli attribuisca la volontà alla vita animale, intendendo per essa, come solitamente avviene, solo l'arbitrio consapevole, che veramente si diparte dal cervello, dove però, come si è sopra mostrato, non è ancora un effettivo volere, bensì la mera ponderazione e il calcolo dei motivi, la cui conclusione o risultante si presenta infine come atto di volontà. Tutto ciò che io

circolazione del sangue e sul battito cardiaco, accelerandoli, similmente la gioia e la paura influenzano la circolazione sanguigna e il cuore, rinvigorendoli o indebolendoli; ma anche lo stomaco, l'intestino e il fegato sono *toccati*, da quei moti dell'animo e da altri. Ulteriori paradigmi sono l'arrossire per l'imbarazzo, il piangere per una sofferenza, l'impallidire per lo spavento, l'accelerazione dell'attività intestinale per un dolore e la difficoltà di respiro per una grande angoscia²⁹. È lampante come un'affezione non possa disgiungersi dalla corporeità. Come la influenza e ne sia a sua volta influenzato. Essendo pressoché lo stesso. Parti di un'unica realtà. Un analogo *monismo* è affermato anche da un altro fisiologo francese, Pierre Cabanis³⁰, nei *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, in cui si oppone alla distinzione netta tra «*l'âme et le corps*», proclamando l'unità essenziale dell'uomo, costituito di aspetti diversi, ma non ontologicamente opposti, sottolineando come la vita organica non sia sostanzialmente altra dal patire e pensare, in senso ampio, sussistendo un'interdipendenza che genera un suggestionarsi reciproco.

Ora, compresa l'identità tra il corpo e il volere, che appare nelle plurime forme delle *intenzioni*, *affezioni*, quindi *azioni*, in un'accezione semantica molto ampia, occorre capire che, primariamente, «l'organismo è la volontà stessa».

ascribo alla *volontà* vera e propria, egli lo attribuisce alla vita *organica*, e tutto ciò che io intendo per *intelletto* è per lui la vita *animale*: questa ha per lui sede solo nel cervello e nelle sue appendici, quella invece in tutto il restante organismo», *Supplementi*, *op. cit.*, pp. 1493, 1495. Ebbene, si tratta di un passo indicativo, non soltanto perché ribadisce l'interesse schopenhaueriano per le scienze della vita, nella fattispecie per la fisiologia, ma soprattutto nella misura in cui indica il convergere di sguardi diversi su un'affine interpretazione della realtà.

²⁹ *Cfr. Sulla volontà nella natura*, *op. cit.*, pp. 87-88.

³⁰ Schopenhauer ritrova nelle ricerche cabanisiane la riprova all'identità tra la volontà fenomenica e il corpo da lui asserita, che il fisiologo francese esprime nei termini di rapporti tra il *physique* e il *moral*. Non soltanto le parti organiche tessono reciprocamente relazioni più o meno dirette, sostenendosi e influenzandosi vicendevolmente, ma anche il *moral*, quel complesso di volizioni, affezioni, idee, pensieri, suggestiona il corporeo e viceversa. Ciò accade nella misura in cui si tratta di aspetti diversi di una medesima realtà ma non di realtà, «qualitativamente o ontologicamente» opposte. Inoltre, Schopenhauer ritiene che non soltanto le passioni suggestionano il corpo e viceversa, ma il funzionamento organico influenza parimenti il pensiero, considerato tradizionalmente come l'incorporeo per eccellenza, il profondamente altro dalla materia. E dunque ritrova in Cabanis una riprova a riguardo: «Si deve in genere comprendere bene che il nostro pensiero non è altro se non la funzione organica del cervello, e si comporta quindi analogamente, per quanto riguarda il lavoro e il riposo, a ogni altra attività organica. Uno sforzo eccessivo, come rovina gli occhi, così fa del cervello. Si è detto a ragione: il cervello pensa come lo stomaco digerisce. [...] Ci si deve abituare a vedere le proprie forze intellettuali come delle funzioni del tutto fisiologiche, trattandole del tutto di conseguenza, cioè risparmiandole, sforzandole, eccetera, e a pensare, che ogni sofferenza fisica, ogni molestia, ogni disordine, in qualunque parte si verifichi, impressiona la mente. A seguire questa norma, più di ogni altro insegna Cabanis, in *Des rapports du physique et du moral de l'homme*, *Parerga* I, pp. 598-599. Beninteso, Schopenhauer, pur lodando il medico francese, puntualizza che l'unità fisica non è l'elemento irriducibile, come sostiene Cabanis, ma è intimamente legato all'unità metafisica, poiché da essa scaturente e essa rispecchiante. Leggiamo uno stralcio esplicativo: «Io pongo dunque in primo luogo la volontà, come cosa in sé, completamente originaria; in secondo luogo la sua semplice visibilità, oggettivazione, il corpo; e in terzo luogo la conoscenza, come semplice funzione di una parte di questo corpo. Questa parte stessa è il voler conoscere oggettivato (diventato rappresentazione), in quanto la volontà ha bisogno, per i suoi scopi, della conoscenza», Schopenhauer, A., *Sulla volontà nella natura*, *op. cit.*, p. 78.

La volontà è spinta verso la vita, *Drang*, tendenza inesausta, *Endloses Streben*, movimento privo di coscienza ma tendente verso una direzione ben precisa, il permanere.

Muoviamo da una ricapitolazione schopenhaueriana, per scomporla a nostra volta:

... la volontà si oggettiva nel modo più immediato nel sangue, che in origine crea e plasma l'organismo, lo perfeziona con la crescita e poi lo alimenta continuamente, sia rinnovandone regolarmente tutte le parti, sia ripristinando straordinariamente quelle eventualmente lese. Il primo prodotto del sangue sono i suoi stessi vasi e quindi i muscoli, nella cui irritabilità la volontà si rivela all'autocoscienza, ma con essi anche il cuore, che è insieme vaso e muscolo, e perciò il vero centro e *primum mobile* di tutta la vita. Ma per vivere e sussistere individualmente nel mondo esterno, la volontà ha poi bisogno di due sistemi ausiliari: ossia di un sistema per guidare e ordinare la sua attività interna ed esterna, e di un altro per rinnovare in perpetuo la massa del sangue, quindi di un direttore e di un amministratore. Perciò essa si crea il sistema nervoso e l'apparato digerente; dunque alle *functiones vitales*, che sono le più elementari ed essenziali si accompagnano sussidiariamente le *functiones animales* e le *functiones naturales*.³¹

La volontà, *forza originaria* che preme verso l'esistenza, si manifesta immediatamente come circolazione sanguigna, «liquido primigenio» tendente senza posa, come il *Wille*. Inoltre, il suo movimento è indipendente dal sistema nervoso, non è immediatamente condizionato dai nervi, tratto che sottolinea la sua autonomia nonché precedenza rispetto a esso, come del resto il volere *precede* e *produce* il sistema cerebrale. Come il volere è anelito perenne, così il sangue è caratterizzato da un'insita *vis a tergo* che scorre incessantemente, infaticabile, senza conoscere stasi. Circa questa *fluidità vitale*, Schopenhauer condivide l'argomentazione dello studioso Rösch, espressa nello scritto *Sul significato del sangue*, secondo il quale tale liquido viscoso e opaco avrebbe *in nuce* gli organi che nutre, rendendo possibile la loro esistenza e conservazione. Si tratterebbe di «un'*emulsione organica*, in cui tutte le parti successive sono contenute implicite, anche il colore rosso, esso non l'ha subito all'inizio»³².

Tutt'uno con la circolazione sanguigna è il cuore, insieme vaso e muscolo, *primum mobile* e *ultimum moriens* della vita, come il *Wille*, di cui condivide anche il non essere un movimento cosciente-volontario. Inoltre, non riposa, non dorme, è instancabile come la volontà, poiché non è condizionato dai nervi, come il volere, che anzi li condiziona. In quanto nucleo originario del fenomeno animale, per Schopenhauer il cuore è il sinonimo e il simbolo della volontà per eccellenza³³.

I muscoli sono in parte condensazione del sangue, contenendone la fibrina e la materia colorante, inoltre ne condividono la stessa intima natura, l'essere oggettivazione della volontà: «la volontà è immediatamente presente in tutte le fibre muscolari del corpo, come irritabilità,

³¹ *Supplementi, op. cit.*, p. 1483.

³² *Ibid.*, p. 1483.

³³ *Cfr. ibid.*, pp. 1449, 1455, 1457.

come una *continua aspirazione all'attività in genere*³⁴. Ma se poi questa aspirazione deve realizzarsi, manifestarsi come movimento, allora questo movimento, appunto in quanto tale, deve avere una qualche direzione; ma questa direzione dev'essere determinata da qualcosa: vale a dire esso abbisogna di una guida, e questa guida è il sistema nervoso»³⁵.

Ogni movimento volontario è il risultato di una lunga catena causale: il punto di partenza risiede nei motivi, cause mediate dalla conoscenza, e il punto terminale è l'azione muscolare, alla cui base si colloca la volontà, da intendersi come «substrato metafisico della possibilità di azionare il muscolo».

Precisamente, il cervello è la sede dei motivi, rappresentazioni che si originano a partire dagli organi di senso, e che possono essere elaborati anche in concetti. Tali *motivi*, diversi dagli *stimoli* e dalle mere *cause* (distinzione che è alla base della diversità nell'unità della natura, di cui tratteremo in seguito) permettono alla volontà di determinarsi «liberamente», «volontariamente» e in tal caso diventare arbitrio. Suddetti motivi agiscono –tramite la mediazione del cervelletto– sul midollo spinale e sui nervi motori, i quali agiscono poi sui muscoli, solo come stimoli della loro irritabilità, consentendo così il movimento, la contrazione del muscolo, che non si verifica attraverso la sola sensibilità.

In tale catena causale, la volontà costituisce ciò che è alla base del processo, quanto lo rende possibile. Dato che è «il substrato metafisico dell'irritabilità del muscolo, essa sostiene dunque qui esattamente lo stesso ruolo sostenuto, in una catena causale fisica o chimica, dalle misteriose forze naturali che sono ivi alla base del processo»³⁶.

³⁴ Tale idea di irritabilità sembrerebbe richiamare quella halleriana. —Anche se, poche righe precedenti, Schopenhauer è più preciso, esprimendosi nei termini di «substrato» dell'irritabilità e non di irritabilità *tout court*—. Albrecht von Haller fu professore di anatomia, chirurgia e botanica a Gottinga, dal 1736 al '53, e le sue opere sarebbero state citate con ammirazione da Johann Friedrich Blumenbach, che Schopenhauer, come abbiamo già detto, ebbe la possibilità di incontrare. Dunque, nonostante i suoi numerosi studi, la fama di Haller è legata al trattato *De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus* (1758) in cui è presente la distinzione rivoluzionaria per la fisiologia tra *irritabilità* e *sensibilità*. Attraverso numerosissimi esperimenti sugli animali, Haller aveva notato che nelle fibre muscolari poteva darsi una «reattività spontanea», un muoversi slegato dal sistema nervoso centrale, l'*irritabilità*; ma poteva esserci anche un rispondere legato a esso, veicolato dalle fibre nervose, la *sensibilità*. Come opportunamente precisa Segala, «la distinzione tra irritabilità e sensibilità non dipendeva dunque dalla localizzazione in muscolo o nervi, bensì dalla funzione. La sensibilità era una funzione degli organismi superiori, mediata dal sistema nervoso centrale, l'irritabilità era una risposta agli stimoli presente in tutti gli esseri viventi.» (*Schopenhauer, la filosofia, le scienze, op. cit.*, p. 254). —Difatti, a riprova di ciò, sebbene alcune parti del corpo siano solo irritabili o solo sensibili, altre contengono sia fibre muscolari che nervose. Ad esempio, i muscoli sono sia parti sensibili che irritabili; intestini, cuore, diaframma sono solo irritabili; cervello e nervi solo sensibili (*cf.* Sig. Tissot, dottore medico, *Discorso preliminare*, in Haller, A. *Dissertazione intorno la natura sensibile e irritabile delle parti del corpo animale*, in Napoli, MDCCLXXXV [1785] a spese Gaetano Castellano.) Quindi, la somiglianza tra la *volontà* schopenhaueriana e l'*irritabilità* halleriana risiederebbe nel comune essere *tensioni* al movimento prive di conoscenza, poiché non mediate dal sistema nervoso centrale.

³⁵ *Supplementi, op. cit.*, p. 1477.

³⁶ *Ibid.*, p. 1473.

Diversamente, i movimenti involontari si dipartono dal midollo spinale, essendo provocati da stimoli, cause non mediate dalla conoscenza, non risiedenti dunque nel cervello. Anche in questo caso la volontà si configura come *possibilità* di irritabilità; l'unica differenza rispetto ai movimenti volontari è che tale potenzialità di contrarre è provocata da stimoli e non da motivi. Il sostrato permane identico: è sempre la volontà, *primum mobile* assoluto. Inoltre, che tale attività originaria sia alla base anche dei suddetti movimenti, è confermato dal fatto che muscoli o parti mosse involontariamente sono spesso le stesse mosse volontariamente.

Ebbene, non soltanto la circolazione sanguigna, il cuore, i muscoli, gli organi sono «immagine» della volontà, suo «specchio», ma anche il sistema nervoso e le restanti parti corporee. Il corpo nella sua interezza è volontà, *brama* di vivere ma anche *necessità* di sopravvivere, ragione per cui l'elemento conservativo è tutt'uno con quello dell'aspirare, e tale unità è data dalla forma corporea stessa:

Come, in conformità degli scopi della volontà di una specie animale, quest'ultima appare fornita di zoccoli, artigli, zampe, ali, corna o dentatura, così anche essa è fornita di un cervello più o meno sviluppato, la cui funzione è l'intelligenza richiesta per la sua conservazione. Quanto più, nella scala ascendente degli animali, l'organizzazione si fa complicata, tanto più si moltiplicano anche i loro bisogni [...] nella stessa misura pertanto anche le rappresentazioni degli animali dovranno farsi più varie, più esatte, più determinate e coerenti, come anche la sua attenzione dovrà divenire più tesa, persistente ed eccitabile, e dunque il suo intelletto essere più sviluppato e perfetto. Conformemente vediamo l'organo dell'intelligenza, ossia il sistema cerebrale, insieme con gli strumenti di senso, andar di pari passo con l'aumento dei bisogni e il complicarsi dell'organismo, e la crescita della parte della coscienza che presiede al *rappresentare* (in opposizione al *volere*) manifestarsi fisicamente nel rapporto sempre crescente del cervello in genere col resto del sistema nervoso e poi del cervello col cervelletto [...] Nell'uomo non solo la rappresentazione *intuitiva*, che soltanto esisteva prima di lui, raggiunge il più alto grado di perfezione, ma ad essa si aggiunge la rappresentazione *astratta*, il pensiero, cioè la *ragione* e con essa la riflessione.³⁷

Si tratta di un passo emblematico che evidenzia due aspetti fondamentali dell'idea schopenhaueriana di natura, di vita. Il sistema cerebrale, ben prima di essere qualcosa che conduce al pensiero, all'incorporeo per eccellenza, è tutt'uno con il corpo, un suo *strumento*. È anch'esso manifestazione della volontà. Un suo *prodotto*. Una sua oggettivazione. È espressione della necessità di conservarsi in relazione a determinate circostanze, che hanno condotto a quella formazione. Pertanto, se alcuni viventi possiedono un sistema nervoso molto poco sviluppato, questo non denota affatto una qualche scarsità di intelletto, ma l'assenza di un bisogno, la non necessità di essere dotati di quell'organo siffatto per vivere e continuare a vivere. Inoltre, la natura non vivente tutta esiste e perdura pur non essendo dotata di conoscenza:

³⁷ *Ibid.*, pp. 1389, 1391.

Giacché l'intelletto ci è noto solo dalla natura animale, quindi come un principio del tutto secondario e subordinato nel mondo, un prodotto di origine tardissima; giammai esso può essere stato la condizione della sua esistenza, né può un *mundus intellegibilis* precedere il *mundus sensibilis*, dato che solo da questo quello riceve il suo materiale. Non un intelletto ha prodotto la natura, bensì la natura l'intelletto. Ben si presenta invece la volontà, che tutto riempie e si palesa immediatamente in ogni cosa, in tal modo indicandolo come suo fenomeno, dappertutto come la cosa originaria.³⁸

Quindi, questo tratto di non ineludibilità dell'*intelligere* rappresenta per Schopenhauer il principale «argomento» a favore del cosiddetto «primato» del *velle*, senza il quale non si dà natura inorganica e organica alcuna. La volontà è necessaria, l'intelletto è contingente. *In primis* per questo motivo, la volontà è la «sostanza» e l'intelletto l'«accidente», la prima le «radici» e il secondo la «corona», l'una la «musica» l'altro la «ballerina», l'oggetto che consente ai raggi di riflettere e la luce. *In secundis*, innumerevoli altre sono le ragioni schopenhaueriane per cui l'intelletto è definito come secondario rispetto alla volontà, raggruppabili in argomentazioni di natura filosofico-anatomica e psicologica-caratterologica³⁹: Basti pensare che la volontà «non si stanca, non invecchia, non impara», mentre l'intelletto necessita di riposare come gli altri organi corporei; oppure che si tenda a scusare un uomo stupido ma non uno cattivo, a preferire la compagnia di un individuo buono ma non di grande acume, piuttosto che uno brillante ma malvagio.

La volontà è «attiva senza provocazione», non conosce sforzo alcuno, perché sforzo continuo, *αὐτόματος* non messo in movimento ma che pone in movimento. Ancora, pur cambiando le manifestazioni del suo volere, sin dalla sua prima apparizione fenomenica, essa si presenta integralmente. È impulso verso l'esistenza fin dal grembo materno e tale *appulsione* non conosce un effettivo sviluppo, ma solo gradi di eccitazione. Al contrario, non solo l'intelletto si sviluppa lentamente, è l'ultimo ad apparire, a perfezionarsi modellandosi sui bisogni richiesti, ma è anche colui che risente del trascorrere del tempo, indebolendosi. La volontà all'opposto si presenta in ogni dove, nello spazio e nel tempo, come instancabile attaccamento alla vita, *große Anhänglichkeit am Leben*. Il suo tendere senza posa si rivela anche nel sonno, poiché agisce come «*vis naturae medicatrix*», forza vitale avente cura dell'economia interna dell'organismo, mentre nel frattempo l'intelletto *dorme*. Questo accade poiché l'intelletto è fisico e il volere è metafisico, «principio animatore» di tutte le *naturae res*.

Ora, sia chiaro, la considerazione schopenhaueriana dell'intelletto, quale accidente di alcuni fenomeni naturali, strumento funzionale al vivente, abbraccia una prospettiva fortemente disantropomorfa: il sistema cerebrale, e tutt'uno con esso il pensiero, non è condizione necessaria all'esistenza della natura nel suo complesso, ma questo non significa che non abbia un ruolo fondamentale per l'uomo. Tutt'altro: sebbene anche nell'animale metafisico il *prius* sia

³⁸ *Sulla volontà nella natura, op. cit.*, p. 101.

³⁹ Circa queste due prospettive, *cf.* Gurisatti, G., *Risultato teoretico e sviluppi pratici degli «Argomenti»*, in Schopenhauer, A., *Il Primato della volontà*, Adelphi: Milano, 2008, pp. 21-22.

sempre il *Wille* e il *posterius* l'*Intellekt*, questo non comporta un misconoscimento della sua funzione. Non solo esso coordina le funzioni interne e pone l'organismo in relazione con l'esterno, ma è anche quell'organo, radicato nel corpo, che si pone di fronte a esso per interrogarlo, domandando che cosa mai sia, muovendo dal concreto all'astratto, provando a decifrare non solo le manifestazioni della volontà ma la volontà in sé. Ecco pervenire a quel sentimento di stupore e tremore dinanzi alla vita proprio del filosofare, dell'umano.

L'intelletto inoltre, mediante l'autocoscienza, scorge l'intima natura delle cose, consente alla volontà di venire alla luce: «come il mondo rimarrebbe buio nonostante il sole, se non ci fossero corpi che ne riflettessero la luce, o come la vibrazione di una corda [metallica] ha bisogno dell'aria e finanche di una cassa di risonanza per diventare suono, così la volontà diventa cosciente di se stessa solo con l'avvento della conoscenza. La conoscenza è per così dire la cassa di risonanza della volontà e la coscienza il suono che ne sorge»⁴⁰. È quindi condizione ineludibile per comprendere l'essenza della natura: «70. La *natura* è la *volontà*, in quanto essa si scorge al di fuori di se stessa; a questo scopo bisogna che il suo punto di vista sia un intelletto individuale. Quest'ultimo è parimenti prodotto della volontà»⁴¹. Ecco che l'intelletto emerge in tutta la sua plurivocità, essendo manifestazione della volontà, come il restante corpo di cui fa parte, suo prodotto, ma anche strumento che la ravvisa attraverso l'*autocoscienza* prima, la *coscienza* poi, *μηχανή* che può condurre al tentativo di allontanamento dal *Wille*, mediante la contemplazione estetica e la negazione della volontà di vivere⁴².

Pertanto, i centosei argomenti a favore del primato della volontà, raccolti in quaderni manoscritti dal 1826 al 1840, pubblicati postumi, e in parte presentati nel capitolo XIX dei Sup-

⁴⁰ *Sulla volontà nella natura, op. cit.*, p. 135.

⁴¹ *Parerga* II, *op. cit.*, p. 134.

⁴² Opportuna e incisiva a tal proposito una sintesi di Casini: «Siamo così di fronte a un parallelismo “imperfetto”. Da una parte infatti l'intelletto ha la sua rappresentazione spaziale nel cervello come la volontà ha la sua rappresentazione nel corpo, d'altronde però la Volontà è anche il *prius* assoluto di tutto e l'organismo è il *prius* del cervello. In altri termini il parallelismo non può essere preso in senso rigido perché la Volontà è la radice prima degli altri tre termini, ossia del corpo, dell'intelletto e del cervello; e a sua volta il cervello dipende dal corpo. Il rapporto tra cervello e corpo è tuttavia assai complesso, perché Schopenhauer afferma contemporaneamente che il cervello è un “organo” del corpo alla stregua di altri organi, ma può anche distaccarsene attraverso la pura conoscenza o la contemplazione estetica, così come dalla stessa Volontà si può avere quell'annientamento che conduce alla rinuncia e alla *noluntas*. Non essendovi altra realtà che la Volontà, la *noluntas* non può che essere un prodotto, di segno contrario, della medesima *voluntas*. Per questa ambiguità di fondo possiamo dire che l'intelletto è condizionato e insieme non è condizionato dalla Volontà e che il cervello è un organo del corpo ma insieme ne è anche il fondamento come condizione della sua rappresentatività. Questa ambiguità è del resto un aspetto della più generale ambiguità del corpo e del mondo della rappresentazione: da una parte il corpo è opposto alla Volontà in quanto rappresentazione, fenomeno, velo di Maya illusorio, dall'altra è espressione, visibilità della volontà. Questa ambiguità di occultamento-manifestazione diventa specifica quando si cala nei rapporti di corpo e cervello che, come abbiamo detto, si fondano reciprocamente [...], Casini, L., *Corporeità. La corporeità nelle Eränzungen al Die Welt di Schopenhauer e altri scritti*, A cura di Viviana Meschesi, Mimesis: Milano-Udine, 2011, pp. 36-37.

plementi, vanno ben contestualizzati: Schopenhauer è critico nei confronti di quella filosofia che pone il *lóγος* come elemento metafisico comune a tutte le cose⁴³, ma non nega punto il suo alto valore teoretico, la sua indispensabilità per carpire che cosa sia il mondo e esso stesso.

4. «LA NATURA È LA VOLONTÀ»

Ebbene, queste considerazioni intorno al corpo sono nodali soprattutto per due aspetti: da un lato dimostrano quanto Schopenhauer fosse «ben nutrito» di scienze naturali, dall'altro illustrano che l'autocoscienza del corpo comprende che esso è manifestazione della volontà. Inoltre, non soltanto il proprio corpo è «immagine» di questa forza originaria, *Urkraft*, ma tutti gli altri corpi umani lo sono. Negarlo, secondo Schopenhauer, significherebbe argomentare scetticamente, sostenendo che gli altri soggetti sarebbero meri fantasmi rappresentativi. E così non è. Inoltre, anche il restante mondo corporeo, inorganico, vegetale e animale, esprime quello stesso volere: occorre isolare con il pensiero l'essenza di questa spinta, *Drang*, di questo impulso verso l'esistenza, *Trieb zum Daseyn*, dagli elementi umani che lo adornano ma che non ne costituiscono l'essenza. Allora non dovrebbe essere difficile ravvisare nella natura tutta quello stesso sostrato che si è rivelato allo sguardo umano, quell'identico *uno tutto*, che nelle forme più dissimili dice il medesimo: la circolazione sanguigna e il battito cardiaco, la gravità, il cercarsi e il rifuggirsi degli elementi chimici, la vita circolare della pianta, per cui il frutto è insieme fine e cominciamento, la generazione animale esprimono quell'*identico* movimento verso la vita, che rifugge la morte e desidera perdurare:

Non solo in quei fenomeni che sono del tutto simili al suo proprio, negli uomini e negli animali, egli riconoscerà come loro essenza intima quella stessa volontà; ma inoltre la riflessione continuata lo condurrà a riconoscere anche la forza che ferve e vegeta nella pianta, anzi la forza per la quale si forma il cristallo, quella che fa girare l'ago verso il polo nord, quella la cui scossa gli arriva dal contatto di metalli eterogenei, quella che nelle affinità elettive degli elementi appare come un fuggire un cercare, un separare e un riunire, anzi, da ultimo addirittura la gravità, che così potentemente agisce in ogni materia e che trae la pietra alla terra e la terra al sole; tutte queste, lo condurrà a riconoscerle diverse solo nella loro apparenza, ma nella loro essenza interna come la stessa cosa, come quello che a lui è noto immediatamente in modo così intimo e meglio di ogni altra cosa, e che là dove si manifesta nel modo più chiaro si chiama volontà. È solo questo impiego della rifles-

⁴³ Efficace e calzante a riguardo, una considerazione di Colli: «L'uomo non è l'animale razionale che proprio per la sua ragione è superiore agli animali, e l'uomo più alto non è quello che annulla e sottovaluta tutto il resto per essere soltanto ragione. Piuttosto l'uomo è "superiore" agli altri animali per una maggiore intensità di vita, cioè di quel comune patrimonio che è sostanza di lui e degli altri animali: la ragione non è altro che *l'espressione visibile di questa maggiore intensità*, ma la natura della ragione *non è indipendente dall'animalità, ma manifesta appunto questa*. Tale è il grande pensiero di Schopenhauer, cui è stata assegnata la sigla di irrazionalismo, mentre in realtà non è altro che una teoria della ragione che contesta la supremazia della ragione [...]», Colli, G., *La ragione errabonda*, Adelphi: Milano, 1982, p. 128.

sione che non ci fa più arrestare al fenomeno, bensì ci porta oltre, alla cosa in sé. [...] È ciò da cui viene ogni rappresentazione, ogni oggetto, il fenomeno, la visibilità, l'oggettività. È ciò che è più addentro, il nucleo di ogni cosa particolare altrettanto che del tutto; si manifesta in ogni cieca forza di natura, si manifesta anche nell'agire meditato dell'uomo; la grande differenza tra queste due cose concerne solo il grado del manifestarsi, non l'essenza di ciò che si manifesta.⁴⁴

Orbene, il corpo umano costituisce la chiave ermeneutica per dischiudere gli altri corpi della natura, che condividono lo stesso *substratum*. È quel particolare oggetto, a noi massimamente noto, perché prossimo, immediato, che getta luce su quanto è più distante. Per questo motivo, Schopenhauer decifra il macrocosmo a partire dal microcosmo, e non esita a definire il mondo come «macroantropo», nella misura in cui lo spazio della coincidenza soggetto-oggetto, quanto è più familiare, illuminato dalla coscienza, conduce verso ciò che non è dispiegato dal conoscere, pur *portando in sé* la stessa intima natura. Inoltre, anche il termine scelto, *volontà*, sebbene *umano, troppo umano*, è adoperato in virtù della possibilità gnoseologica a cui conduce, della chiarezza che racchiude. Ora, compreso cosa sia l'identico, ciò che costituisce il *diverso* è dato in primo luogo dalla configurazione dei fenomeni, conforme alla brama di vivere e *necessità* di sopravvivere in determinate circostanze. Pertanto, «Le varie forme animali nelle quali la volontà di vivere si presenta hanno tra loro lo stesso rapporto che ha lo stesso pensiero espresso in lingue diverse e conformemente allo spirito di ognuna di esse [e le varie specie di un genere si possono considerare come un certo numero di variazioni sullo stesso tema]»⁴⁵. Altrimenti detto, il volere costituisce il «tono fondamentale», immutabile e comune

⁴⁴ *Il mondo, op. cit.*, p. 241. Per ragioni di spazio non possiamo soffermarci su una precisazione fondamentale, a cui tuttavia è doveroso far riferimento, per scongiurare possibili fraintendimenti. La natura è l'oggettivazione della volontà in innumerevoli gradi, come il passaggio summenzionato descrive. Orbene, la natura non coincide *tout court* con la volontà, suo fondamento, ma ne è appunto la rappresentazione, la visibilità, il rendersi oggetto. Il *Wille*, in quanto *Ding an sich*, esula dalla relazione soggetto-oggetto. Dunque è estraneo alla rappresentazione e alle sue forme. Pertanto è inconoscibile. La volontà, come *cosa in sé*, è incausata, immotivata: ignoriamo perché nel mondo vi sia tale appulsione, non conosciamo le ragioni del volere in genere né sappiamo cosa l'avrebbe fatta sorgere. È al di fuori dello spazio, unica, identica e indivisibile in ogni fenomeno; e al di fuori del tempo, imperitura. Per questo è singolare, in quanto estranea alla pluralità insita in quelle forme. È dunque libera, ossia non dipendente dal principio di ragione e dalle sue «radici». La sua essenza è la tensione perenne. L'anelare verso ogni «dove». Per questo movimento incessante si genera un dissidio della volontà con se stessa, a partire da cui la volontà si oggettiva nelle *idee*, sue «oggettivazioni immediate e adeguate», in quanto anch'esse al di fuori dello spazio, del tempo, e della causalità. Si tratta di elementi eterni che, come i concetti, compendiano la pluralità in unità, il simile nell'identico, il dissimile nel diverso, ma che a differenza di questi non sono *post rem* ma *ante rem*. Precisamente, esse si collocherebbero tra la realtà e il *Wille*. La relazione delle idee con le forme del fenomeno, definita nei termini di *legge naturale*, conduce alla natura, «oggettivazione mediata» (dal tempo, dallo spazio e dalla causalità) della volontà. Oggettivazione peritura, mortale, multiforme, dalla comune sostanza e dai distinti accidenti. Ebbene, questo rapido accenno vorrebbe soltanto chiarire che, quando si parla di volontà, occorre comprenderne i termini contestuali, per non incappare in malintesi.

⁴⁵ *Parerga II, op. cit.*, p. 233. Certamente, la declinazione dell'identico nel diverso riguarda ogni forma della natura.

tra tutti gli esseri, che si oggettiva in innumerevoli tonalità, modi, *gradi*, i quali rappresentano quella stessa *cosa in sé* accompagnata da prerogative dissimili che concernono il solo fenomeno, ma non il suo essere fondamento. La natura, «fenomeno e insieme compimento della volontà di vivere»⁴⁶, è unione dell'identico e del diverso. È intreccio di simile e dissimile. Incontro dello stesso nell'altro. Il medesimo *Wille*, principio *grundlos*⁴⁷ *und bewußtlos*, nel suo fenomenizzarsi si oggettiva nelle forme più variegata. Inoltre, altri elementi di differenza sono il tipo di causalità (causa in senso stretto, stimolo e motivo)⁴⁸ che accompagna il fenomeno e l'essere illuminato o meno dalla coscienza-conoscenza, dalle innumerevoli sfumature:

Così vediamo dunque qui, nel grado infimo, la volontà presentarsi come un impulso cieco, un agitarsi oscuro, cupo, lontano da ogni conoscibilità immediata. È questa la forma più semplice e più debole della sua oggettivazione. Ma come tale impulso cieco e agognamento privo di conoscenza essa appare ancora in tutta la natura inorganica, in tutte le forze originarie, che fisica e chimica procurano di studiare e di conoscere nelle loro leggi [...]. Oggettivandosi di grado in grado più chiaramente, la volontà opera tuttavia anche nel regno vegetale, dove il legame dei suoi fenomeni non è più costituito da cause vere e proprie ma da stimoli, ancora in modo affatto privo di conoscenza, come oscura forza germogliante, e così infine nella parte vegetativa del fenomeno animale, nella produzione e formazione di ogni animale e nel mantenimento dell'economia interna di ciascuno, dove ancor semplici stimoli determinano necessariamente il suo fenomeno. [...] Infine, là dove la volontà è giunta al grado più alto della sua oggettivazione, la conoscenza dell'intelletto schiusasi agli animali —al quale intelletto i sensi forniscono i dati, donde risulta mera intuizione che è legata al presente— non basta più: l'essere complicato, multilaterale, plasmabile, massimamente bisognoso ed esposto a innumerevoli offese, l'uomo, dovè per poter sussistere, essere illuminato da una doppia conoscenza, per così dire una potenza superiore della conoscenza intuitiva dovè aggiungersi a quest'ultima, il riflesso di quella: la ragione come facoltà di formare concetti astratti.⁴⁹

Ebbene, proviamo a scandire quanto appena riassunto da Schopenhauer, soffermandoci sulle distinte manifestazioni del volere che compongono la *scala naturae*. Enunciamo dapprima sinteticamente quanto stiamo per esaminare estesamente.

⁴⁶ Schopenhauer, A., *Metafisica dei costumi. Lezioni filosofiche*, tr. it. di Maria Giovanna Franch, volume frutto di una ricerca promossa dall'Istituto Italiano di Studi Filosofici di Napoli, SE: Milano, 2008, p. 20.

⁴⁷ Riguardo alla terminologia scelta dal filosofo, ci sembra molto efficace una precisazione di Simmel: «La volontà di Schopenhauer non è contro la ragione, bensì solo al di fuori di essa e per questo anche al di fuori del suo opposto», Simmel, G., *Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di Anna Olivieri, Ponte alle Grazie: Firenze, 1995, p. 52.

⁴⁸ Per approfondire la relazione che intercorre tra la natura e l'«adeguata modificazione» della legge di causalità, che coesiste in ogni gradazione della natura, *cf.* Schopenhauer, A., *La libertà del volere umano*, introduzione di Cesare Vasoli, traduzione di Ervino Pocar, Editori Laterza: Bari, 1970, pp. 72 ss. Si veda anche *Sulla volontà nella natura*, *op. cit.*, pp. 79 ss.

⁴⁹ *Il Mondo*, *op. cit.*, pp. 315, 319.

La volontà si oggettiva come forza naturale, *Naturkraft*, nelle forze più generali della natura, nelle qualità specifiche della materia e nella natura inorganica. *Ivi* è una spinta cieca, *blinden Drang*, poiché non illuminata dalla coscienza-conoscenza di sé e dell'altro. I suoi movimenti e mutamenti sono inoltre provocati dalle cause *stricto sensu* per cui azione e reazione sono uguali tra loro e il grado dell'effetto è adeguato a quello della causa.

Nel mondo vegetale e nelle funzioni vegetative la volontà si manifesta come forza vitale, *Lebenskraft*, rispondente a stimoli, cause non mediate dalla conoscenza, ma diverse da quelle in senso stretto poiché non si ha un'uguaglianza tra azione e reazione, al contrario; né dal grado dell'effetto si può risalire alla causa e viceversa. Inoltre, in tale grado di oggettivazione, inizia ad apparire un nebuloso «*analogon*» della coscienza.

Negli animali e nell'animale uomo il *Wille* giunge infine a conoscersi perché è illuminato dalla coscienza di sé e dell'altro. Nel mondo zoomorfo la volontà è provocata da stimoli per quanto riguarda le funzioni organiche, ma è mossa da motivi, cause mediate dalla conoscenza, circa l'agire e il *patire*.

5. SULLA VOLONTÀ NELLA NATURA

Ora, nel soffermarci su una descrizione più accurata degli elementi che compongono la natura, faremo spesso riferimento alla scritto *Sulla Volontà nella natura*⁵⁰, già menzionato a più riprese in precedenza. Si tratta di un'opera emblematica nella misura in cui Schopenhauer illustra alcune *riprove* alla sua metafisica da parte delle scienze naturali, come si evince già dal sottotitolo: *Dissertazione sulle conferme che la filosofia dell'autore ha ricevuto, dal suo apparire, dalle scienze empiriche*. È uno scritto nodale poiché se da un lato condensa l'ininterrotto dialogo schopenhaueriano con le scienze particolari, l'interesse a esse rivolto per provare a scandagliare la natura, dall'altro dimostra che la sua interpretazione filosofica è corroborata dalle ricerche scientifiche, all'interno di una ricerca autonoma, ossia indipendente da condizionamenti o ripiegamenti reciproci:

⁵⁰ Scritto che Schopenhauer definisce come il «Supplemento più essenziale» al secondo libro de *Il mondo*; «che contiene il passo più caratteristico e più importante della mia filosofia, cioè il passaggio, da Kant dichiarato impossibile, dal fenomeno alla cosa in sé, io l'ho già pubblicato nel 1836 con il titolo: Sulla volontà nella natura (seconda edizione, 1854). Si errerebbe molto se si volessero ritenere i detti altrui, a cui ho ivi collegato le mie argomentazioni, la vera materia e il vero oggetto di quest'opera piccola di volume ma importante per il contenuto: essi sono invece solo l'occasione, muovendo dalla quale io ho trattato in essa, facendola discendere fino alla conoscenza empirica della natura, quella verità fondamentale della mia dottrina con tanta chiarezza, come poi in nessun altro scritto. E ciò è stato fatto nel modo più esauriente e stringente sotto la rubrica: «Astronomia fisica», sicché non osso sperare di trovare mai un'espressione di quel nocciolo della mia dottrina più giusta ed esatta di quella colà data. Chi vuole conoscere in modo approfondito ed esaminare seriamente la mia filosofia, deve quindi tenere conto innanzi tutto della suddetta rubrica. In genere dunque tutto quel che è detto in quel piccolo scritto formerebbe il contenuto principale dei presenti supplementi se, in quanto a essi precedente, non dovesse rimanere escluso; in cambio però lo presuppongo ora qui come noto, perché altrimenti mancherebbe proprio il meglio», *Supplementi, op. cit.*, p. 1365.

La mia metafisica si dimostra in tal modo l'unica che abbia effettivamente un punto di confine comune con le scienze fisiche, un punto fino al quale queste le vengano incontro con i loro propri mezzi, in modo da congiungersi realmente e da concordare con essa. E ciò viene qui portato a compimento in modo non da stravolgere e costringere le scienze empiriche verso la metafisica, né in modo che questa sia prima ricavata per astrazione, di nascosto da quelle e poi, alla maniera di Schelling, trovi *a priori* ciò che aveva appreso *a posteriori*; bensì [in modo che] da sé e senza essersi messe d'accordo l'una e l'altra giungano insieme allo stesso punto. Perciò il mio sistema non fluttua per aria, come tutti quelli che ci sono stati finora, ben al di sopra di ogni realtà ed esperienza, ma discende fino a questo saldo terreno della effettualità, dove le scienze fisiche riaccolgono il discente.⁵¹

Come ribadisce Segala, «non siamo innanzi al filosofo che manipola i risultati della scienza per veicolare un discorso filosofico e donargli un'aura di certezza. È presente la consapevolezza che la scienza non offre conoscenze definitive e che di conseguenza il passaggio dalla scienza alla filosofia è giustificato solo a una condizione: al mutare delle conoscenze scientifiche va rimessa in discussione l'argomentazione filosofica»⁵². Siamo innanzi a un filosofo che, nell'aver voluto *consacrare la vita alla verità*, ha provato a osservare il mondo da innumerevoli angolature, prima di tutto vivendolo, esplorandolo attraverso viaggi, sincronicamente studiandolo mediante letture, meditandovi, facendo dialogare esperienze e saperi differenti, squadranti in modo dissimile una stessa cosa, e solo successivamente tentando di «comporre» il tutto in unità, laddove possibile, in armonia con l'aderenza al reale che insieme occulta e disvela la sua natura. Schopenhauer non ha mai perso di vista la vita nella sua immediatezza, nel suo darsi cangiante e molteplice, nella sua quotidianità, sia essa strettamente organica o etica⁵³. Per questo la sua metafisica, della natura o dei costumi, è intrisa di *materia* (e il corpo, lo abbiamo visto, è quell' *ens realissimum* che conduce al fondamento di tutte le cose) che prova a dirsi tramite concetti, e non al contrario, di pluralità in unità che hanno smarrito il loro contenuto. Quindi, rispetto all'indagine περί φύσεως, Schopenhauer osserva che, pur scandagliando con metodi diversi, se esiste una qualche verità, allora ognuno dovrebbe additare

⁵¹ *Sulla volontà nella natura*, op. cit., pp. 55-56.

⁵² *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, op. cit., p. 265.

⁵³ Sottoscriviamo a riguardo una considerazione di Giametta: «Diciamo che questo atteggiamento di voler cercare nella vita le conferme della propria filosofia è un atteggiamento quanto mai sano in un filosofo. Perché si sa che in filosofia è facile salire dai dati ai principi, ma non altrettanto facile, anzi difficilissimo, ridiscendere dai principi ai dati. E infatti i filosofi per lo più non lo fanno. Ma così essi corrono il rischio di perdersi sempre più nei loro aerei principi, staccandosi dalla realtà concreta, di fare cioè come, secondo Francesco Bacone, fanno i ragni, che traggono tutto da sé e si soffocano nella propria bava. Un vero, onesto filosofo, e tale era indubbiamente Schopenhauer, non si stanca mai di cercare la corrispondenza dei suoi principi con la realtà della vita. Ma egli, oltre a farlo da moralista, volle farlo, e qui sta la singolarità, anche da scienziato: perché, possiamo dire con semplicità, aveva anche queste frecce nel suo arco», Giametta, S., *Introduzione a Sulla volontà nella natura*, op. cit., pp. 8-9.

quella stessa, benché in modi divergenti e peculiari, illuminandone un tratto piuttosto che un altro. Lo scritto *Sulla volontà nella natura* dimostra che quell'incontro è possibile:

I ricercatori delle due parti e delle due specie dovranno in verità sentirsi come i minatori che, nelle viscere della terra, scavano l'uno dall'altro, andando incontro gli uni agli altri e, dopo che hanno a lungo lavorato da entrambe le parti nelle tenebre sotterranee, fidando solo nella bussola e nella livella, provano infine la gioia a lungo sospirata di sentire da una parte i colpi di piccone dall'altra. Giacché ora quei ricercatori riconoscono che hanno trovato quel punto di contatto così a lungo vanamente cercato tra fisica e metafisica, le quali, come cielo e terra, non volevano mai incontrarsi, e che è stata avviata la riconciliazione di entrambe le scienze ed è stato trovato il loro punto di congiunzione.⁵⁴

Il punto di congiunzione risiede nella volontà, «nocciolo» della natura, sebbene dagli altri studiosi non sia stata per lo più designata in questi termini; ma al di là dell'aspetto linguistico ne è condivisa la sua essenza o talvolta solo alcuni suoi tratti. Schopenhauer illustra tale correlazione, «corrispondenza», tale conferma, *Bestätigung*, tra le sue e altrui ricerche, in otto capitoli indipendenti: *Fisiologia e patologia; Anatomia comparata; Fisiologia vegetale; Astronomia fisica; Linguistica; Magnetismo animale e magia; Sinologia, Richiamo all'etica*. Ora, anziché soffermarci su ciascuno di essi, slegatamente, torniamo all'interpretazione schopenhaueriana della natura, che trova in questo scritto puntuali riprove alla sua descrizione, richiamandoci allo scritto tematicamente. Seguiamo dunque la *Stufenfolge*, muovendo dalla natura priva di coscienza alla «camera oscura».

6. L'IDENTICO E IL DIVERSO NEL COSMO: L'OGGETTIVARSI DEL VOLERE IN NATURA INORGANICA, VEGETALE E ANIMALE

Secondo il filosofo di Danzica, contemplando la φύσις, che è insieme *artista, mezzo e opera d'arte*, nella misura in cui ogni *res* è oggettivazione della volontà, la quale tutto crea e pervade, si osserva una cospicua contiguità nella diversità. Si riscontrano affinità morfologiche, chimiche, embriologiche, cellulari; ragion per cui egli sostiene che «*Natura non facit saltus*». Eppure, constata che un solo balzo sembrerebbe compierlo: tra la natura inorganica e quella organica. Basti solo pensare che nella prima il volere è «disposizione» *alla*, «tentativo» *di* vita, ma non anelito alla vita *stricto sensu* come nel mondo organico. Tale distinzione, per Schopenhauer, riposa principalmente sul mantenimento della materia e del mutamento della forma da un lato e sull'invariabilità della forma e modificazione della materia dall'altro:

93. Si può definire la vita come la condizione di un corpo nella quale esso conserva sempre la sua forma essenziale (sostanziale), mentre continua il ricambio della materia. —Se mi si volesse obiettare

⁵⁴ *Sulla volontà nella natura, op. cit.*, p. 59.

che anche un vortice d'acqua o una cascata mantengono la loro forma mentre continua a cambiarsi la materia, risponderai che in questi fenomeni la forma non è affatto essenziale, bensì, seguendo leggi naturali universali, è completamente casuale, in quanto dipende da circostanze esterne dalla cui modificazione si può far cambiare a piacere anche la forma, senza per questo intaccare l'essenziale.⁵⁵

Ebbene, nella natura inorganica l'essenza del *Wille*, che è l'aspirare e il *conato* a perdurare, si manifesta nelle forze più generali della natura, quali gravità e impenetrabilità; nelle caratteristiche della materia, come la solidità, la fluidità, l'elasticità, l'elettricità e il magnetismo; negli elementi chimici, che si uniscono e si rifuggono. La gravità è la manifestazione più immediata e generale della volontà⁵⁶, nonché la visibilità più lampante della sua essenza, che è il premere, spingere, tendere, aspirare. *Streben*. È una forza originaria non ulteriormente spiegabile, ossia non riconducibile ad altro se non al *volere*.

Nella sezione *Astronomia fisica*, di *Sulla volontà nella natura*, Schopenhauer riporta alcuni studi che riaffermano scientificamente la sua interpretazione. Tra questi, sebbene riscontrando delle inesattezze, menziona le ricerche di John Herschel, esposte nel *Trattato di astronomia*:

Sir John Herschel dunque, nel capitolo 7, dove procede a enunciare la legge della gravitazione, § 371 della prima edizione, si fa così intendere: «Tutti i corpi che noi conosciamo, quando sono sollevati in aria e tranquillamente abbandonati, discendono sulla superficie della terra in linea perpendicolare ad essa. Essi sono perciò spinti in tal senso da una forza o uno sforzo, diretto o indiretto risultato di una coscienza e di una volontà che esiste da qualche parte, anche se al di fuori del nostro potere di rintracciarla, la quale forza noi chiamiamo gravità.⁵⁷

Ora, secondo Schopenhauer, l'inesattezza risiede nel ritenere la volontà come inseparabile dalla coscienza, imprecisione derivante per lo più dal considerare la conoscenza come ciò che pone la volontà, e non viceversa. Quindi, il merito e il demerito di Herschel consiste nell'essere pervenuto ad una conclusione vera, la corrispondenza gravità-volontà, muovendo tuttavia da un premessa falsa, ossia il giudicare il moto della volontà come un che di cosciente-coscienza. Insomma, ritenendo il volere un accidente del conoscere, ribaltando il «dogma fondamentale»

⁵⁵ *Parerga* II, *op. cit.*, p. 211. —Chiarmente, accanto a quanto detto, occorre tener presente che un organismo è caratterizzato dal nascere, crescere e perire; viceversa un corpo inorganico, quindi non vivo, non è sottoposto allo stesso accadere, né è un'unità costituita di parti in relazioni tra loro, né ha cellule—.

⁵⁶ Leggiamo difatti in una nota postuma: «Questa essenziale natura costitutiva della volontà, di essere un tendere permanente, per cui l'oggetto desiderato è sempre solo apparentemente lo scopo che, non appena raggiunto, viene immediatamente sostituito da un altro; questa essenziale natura costitutiva della volontà si manifesta nel modo più chiaro nella *gravità*, che sempre tende senza la possibilità di uno scopo che la soddisfi, per cui può solo essere *ostacolata*, mai soddisfatta», Schopenhauer, A., *Scritti Postumi*, Volume I, «I manoscritti giovanili (1804-1818)», testo stabilito da Arthur Hübscher, edizione italiana diretta da Franco Volpi, a cura di Sandro Barbera, Adelphi: Milano, 1966, § 532.

⁵⁷ *Sulla volontà nella natura*, *op. cit.*, pp. 149-150.

schopenhaueriano che asserisce il contrario: la conoscenza è un accidente della volontà, della vita, «e questa un accidente della materia. Ma la materia stessa non è che la percettibilità dei fenomeni della volontà. Pertanto bisogna riconoscere un volere in ogni *spinta* che provenga dalla natura di un essere materiale e che anzi costituisca questa natura, o si manifesti, apparendo, in questa natura, e dunque non c'è materia senza manifestazione di volontà. La manifestazione di volontà più bassa e perciò più generale è la gravità, per cui la si è chiamata una forza fondamentale essenziale alla materia»⁵⁸.

Muovendo dalle forze generali alle prerogative particolari della materia, Schopenhauer osserva che il magnetismo, oltre a manifestare un «tentativo» di vita nelle interazioni di attrazione e repulsione tra determinati tipi di corpi, soggetto a leggi ben precise, congiunge finanche il naturale con il sovrannaturale, confinando con la magia, che per definizione trascende l'usitata connessione causale. Il magnetizzatore, ad esempio, con la sola *forza* del *volere* è in grado di far compiere azioni inattese, impensabili. È capace, in virtù del volere in lui particolare, ma *de facto* universale, uno e identico in tutti gli esseri, di infrangere i limiti dell'individuazione, muovendo dalla propria a quella altrui, sia essa di un uomo o di un animale: «Se ora noi dunque vediamo la volontà, che io ho stabilito come la cosa in sé, la sola realtà in ogni esistenza, il nucleo della natura, eseguire cose, muovendo dall'individuo umano, nel magnetismo animale e anche oltre di esso, che non si possono spiegare in base alla connessione causale, cioè alla legge del corso naturale, [...] allora non saprei quale conferma più tangibile della mia dottrina resti da desiderare»⁵⁹. Dunque, il *volere* magnetico non concerne soltanto il ferro e altri materiali (questo è l'aspetto più evidente), ma riguarda soprattutto l'uomo, che, stando anche al motto di Puységur «*veuillez et croyez!*», può esplicare una forza d'azione inspiegabile attraverso il «modo normale» di produrre cambiamenti, quindi la connessione causale. Forza d'azione che Schopenhauer ricollega alla volontà, «*magische Kraft*». Quindi, nonostante Schopenhauer fosse un fiero oppositore di (alcuni) spiritualismi e superstizioni, attribuisce una ragguardevole importanza alla magia che si pone come tentativo

⁵⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 179. Continuando, «[...] perfino un magnetizzatore a cui la mia filosofia è senza dubbio sconosciuta, il conte Szapary, arriva al punto da aggiungere al titolo del suo libro, *Ein Wort über animalischen Magnetismus, Seelenkörper und Lebensessenz* [Una parola sul magnetismo animale, gli spiriti animali e l'essenza della vita] 1840, come spiegazione, le memorabili parole: «ovvero prove fisiche che la corrente animale-magnetica è l'elemento, e la volontà il principio di ogni vita spirituale e corporea. Il magnetismo animale diventa così addirittura la *metafisica pratica*, come la quale già Bacone da Verulamio [De dign. Et augm. Scient., III, 5] designava la magia nella sua classificazione delle scienze (*Instaur. Magna*, 1. III [5]) esso è la metafisica empirica o sperimentale. Poiché inoltre nel magnetismo animale si manifesta la volontà come cosa in sé, vediamo subito vanificato il *principium individuationis*, appartenente al solo fenomeno (spazio e tempo): le sue barriere, che separano gli individui, vengono infrante; tra magnetizzatore e sonnambula lo spazio non è una separazione, si instaura una comunanza dei pensieri e dei moti della volontà; lo stato di chiaroveggenza trasporta al di là dei rapporti che appartengono al semplice fenomeno, condizionati da spazio e tempo, cioè vicinanza e lontananza, presente e futuro». *Ibid.*, pp. 179-180.

di spiegazione e comprensione del mondo⁶⁰. Magia che in ultima istanza si risolve nel potere della volontà. Ora, al di là delle differenze specifiche, un tratto comune alla natura inorganica tutta, oltre ad essere quello della visibilità del *Wille*, che muta costantemente materia, e non forma, soggetta alle cause in senso stretto, risiede nell'essere un movimento privo di coscienza: «Assolutamente soggettiva è cioè la natura inorganica in cui non c'è ancora nessunissima traccia di coscienza del mondo esterno. Le pietre, i macigni, le lastre di ghiaccio, anche se cadono gli uni sugli altri o urtano e si sfregano gli uni contro gli altri, non hanno nessuna coscienza gli uni degli altri e di un mondo esterno»⁶¹.

Di contro, nel mondo vegetale, espressione della volontà⁶² nella gradazione di forza vitale, inizia ad apparire qualche vago barlume di conoscenza, dato che le *plantae* si relazionano attivamente con l'esterno, interagendo e comprendendo, e non solo passivamente, subendo senza *consapevolezza* alcuna. In modo del tutto immediato le radici tendono verso le sostanze nutritive, i rami verso la luce e gli appigli, se rampicanti. Si tratta di movimenti provocati da stimoli, cause che sono *diverse ma non separate* dagli effetti. Quindi, in presenza di uno stimolo, attraverso il contatto quand'anche il più labile, si svolge un preciso accadere. I motivi invece sono separati dalle reazioni, non solo poiché ne contengono *in nuce* un' indefinita moltitudine, dipendente dal carattere di ciascun uomo, ma anche perché possono essere intangibili. Pensieri, fantasmagorie, realtà oniriche):

⁶⁰ Rispetto a tale importanza, spesso derisa, Schopenhauer annota: «Per sorridere anticipatamente di ogni antipatia segreta o addirittura azione magica, bisogna trovare il mondo molto molto, anzi in tutto e per tutto comprensibile. Ma si può farlo solo se si guarda a esso con uno sguardo estremamente superficiale, che non lasci sospettare che siamo immersi in un mare di enigmi e di incomprendibilità e che immediatamente non conosciamo e capiamo a fondo né il mondo né noi stessi. È proprio la disposizione d'animo opposta a questa che fa sì che quasi tutti i grandi uomini, indipendentemente dal tempo e dalla nazione, hanno mostrato una certa aria di superstizione. Se il nostro modo naturale di conoscere fosse tale da consegnarci immediatamente le cose in sé e quindi anche i rapporti e i riferimenti assolutamente veri tra le cose, allora saremmo comunque autorizzati a respingere *a priori* e quindi incondizionatamente ogni prescienza del futuro, tutte le apparizioni di assenti o moribondi o addirittura morti e ogni operazione magica. Ma se, come insegna Kant, ciò che noi conosciamo sono meri fenomeni, le cui forme e leggi non si estendono alle stesse cose in sé, allora un tale rifiuto è chiaramente precipitoso, in quanto si basa su leggi la cui apriorità le limita precisamente ai fenomeni, mentre lascia intoccate le cose in sé, a cui anche il nostro proprio Io interiore deve appartenere. Appunto queste però possono avere con noi rapporti da cui scaturiscano i suddetti fatti, sicché su di essi bisogna attendere la decisione *a posteriori* e non anticiparla». *Ibid.*, p. 185.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 144-145.

⁶² Detto *en passant*, Schopenhauer rammenta che il riconoscimento di una certa brama, *Begierde*, al mondo vegetale, ha radici antiche: Anassagora ritiene che le piante siano «mosse dal desiderio», dotate di intelligenza ed emotività (*cf.* DK 59 A 117); Platone nel *Timeo* attribuisce alle piante *ἐπιθυμία*, riconoscibile a partire dal forte istinto di nutrizione, e Aristotele nel *De anima* assegna loro «una parte della cosiddetta anima», quella vegetativa, dunque la facoltà di nutrirsi e riprodursi.

Ora, sebbene anche le piante non abbiano ancora nessuna coscienza del mondo esterno, ma il semplice *anàlogon* di una coscienza che c'è in esse sia da pensare come un ottuso godimento di sé; però vediamo che tutte cercano la luce, che molte di esse rivolgono quotidianamente verso il sole il fiore o le foglie, e poi che le piante rampicanti si trascinano verso un appoggio che non le tocca, e infine che singole specie manifestano addirittura una sorta di irritabilità. Incontestabilmente dunque c'è già un collegamento e rapporto tra il loro ambiente, anche quando non le tocca immediatamente, e il loro movimento, che dobbiamo quindi indicare come un debole *anàlogon* della percezione. Soltanto con l'animalità compare la decisa percezione, cioè la coscienza delle altre cose, come l'opposto alla chiara coscienza di sé che solo da ciò si origina.⁶³

Questo passaggio dovrebbe far comprendere quanto le piante siano distanti e dalla natura inorganica e dal mondo animale, essendo caratterizzate da un vivere che, ben lungi dall'essere mera consequenzialità causale, si approssima all'animalità, senza addentrarvisi, nella misura in cui una qualche forma di conoscenza c'è. Ad esempio, il reagire immediatamente alla luce è senz'altro spiegabile come un rispondere a uno stimolo. Vale a dire, in presenza della luce, i rami si volgono verso di essa; offuscata la luce, i rami si orientano verso un'altra fonte, agendo e reagendo per contatto, in virtù di una presenza concreta. Sembra quindi, che in tale muoversi automatico, non vi sia forma di consapevolezza alcuna. Eppure, se si osservano le radici e i rami delle rampicanti (per citare un caso più lampante allo sguardo umano) si constata un dirigersi spontaneo, non *toto coelo*: le radici si indirizzano solitamente verso il basso, ma se il nutrimento si trova altrove, *non esitano* a cambiare percorso. Inoltre, non assorbono indifferentemente qualsiasi alimento: *assaggiano* il cibo e *valutano* se trattenerlo o rilasciarlo. Quindi, l'effetto dovuto allo stimolo non è completamente privo di mediazione-meditazione. Parimenti, i rami rampicanti tendono necessariamente, senza deliberazione alcuna, verso sostegni. Eppure, non in modo indistinto: si ritraggono se l'appiglio non li aggrada, se non sembra confacente. Quindi, tale riconoscere e scegliere un materiale piuttosto che un altro è una forma di coscienza-conoscenza. Altrimenti, se non vi fosse, la pianta si aggrapperebbe indifferentemente a qualsiasi appiglio. Pertanto, occorrerebbe al più chiedersi se ai vegetali appartenga l'*appercezione*, il sapere di percepire. Schopenhauer tentenna a riguardo, appare dubbioso, incline a non confondere ciò che sembra essere un movimento provocato da motivi con quanto lo è realmente. Nondimeno, poiché riscontra comportamenti in cui sembrerebbe esserci una qualche *rappresentazione*, definisce di «transizione», tra le due tipologie di causa, i movimenti di alcune rampicanti (l'*hedysarum gyrans*, la *mimosa pudica*, la *dionaea muscipula*). Parallelamente, a sostegno delle sue considerazioni, riporta alcune osservazioni di Cuvier:

Nella sua *Histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu'à ce jour*, vol.I, 1826, p. 245, Cuvier dice: 'Le piante hanno alcuni movimenti in apparenza spontanei, che esse mostrano in determinate circostanze e che sono talvolta così simili a quelli degli animali, che si potrebbe ben attribuire alle piante, a

⁶³ *Sulla volontà nella natura, op. cit.*, p. 145.

causa loro, una sorta di sentimento e di *volontà* [...]. Così le cime degli alberi cercano sempre la direzione verticale, salvo che si inclinino verso la luce. Le loro radici tendono verso la buona terra e l'umidità e abbandonano, per trovarle, la via diritta. Ma queste diverse direzioni non si possono spiegare con l'influsso di cause esterne, se non si suppone anche un'intima disposizione che è suscettibile di eccitazione e diversa dalla mera forza d'inerzia nei corpi inorganici. [...] Nel *Dictionnaire des sciences naturelles*, all'articolo «Animale», è detto: se gli animali rivelano desiderio nella ricerca del loro nutrimento, e discernimento nella loro scelta, si vedono le radici delle piante prendere la loro direzione dalla parte in cui la terra è più ricca di succhi, e perfino cercare nelle rocce le più piccole fenditure, che possono contenere un certo nutrimento; le loro foglie e i loro rami si volgono con cura dalla parte dove trovano il massimo di aria e di luce. Se si piega un ramo in modo che la superficie superiore delle sue foglie venga ad essere rovesciata, le foglie torcono i loro steli per ritornare nella posizione che è più favorevole all'esercizio delle loro funzioni (cioè con la parte liscia di sopra). Si sa per certo che ciò avviene senza coscienza.⁶⁴

Naturalmente no. Occorre provare ad avere uno sguardo non antropocentrico per comprendere i dissimili modi di esistere che rivelano nel peculiare il comune e nello stesso il diverso. Nonché indagare senza pregiudizi granitici, unilaterali, intorno alla natura. Ad esempio, con occhi umile e attenti, sul finire dell'800, Darwin avrebbe osservato che «è appena esagerato il dire che la punta radicolare così dotata e che possiede il potere di dirigere le parti vicine, agisce come il cervello di un animale inferiore; quest'organo infatti, posto alla parte anteriore del corpo, riceve le impressioni degli organi dei sensi e dirige i diversi movimenti»⁶⁵. Ebbene, le perplessità schopenhaueriane intorno a una coscienza vegetale si sarebbero risolte ben presto a favore di una verde intelligenza.

Circa il mondo animale, il filosofo di Danzica non dubita punto che sia dotato, come l'animale uomo, di coscienza e quindi conoscenza, di sé e dell'altro, dell'interno e dell'esterno. Anzi, come l'espressione *volontà di vivere* è un pleonasma, così *coscienza animale* è una tautologia, poiché la natura inorganica non la possiede e quella vegetale soltanto in modo nebuloso. Pertanto, *das Bewußtsein* è una proprietà animale. Prima di soffermarci su questo tratto peculiare, ricordiamo un aspetto comune alla natura tutta, che declina in modo diverso la sua forma e non la sua essenza: l'identità tra il corpo e la volontà. Quest'ultima, tutt'uno con la *fuga mortis*, con la necessità di conservarsi, (che si realizza mediante l'*adattamento* e la *riproduzione*), si rivela nei corpi più distinti, ciascuno conforme a quella *appulsione* in precise condizioni, rispetto a determinati bisogni. La natura inorganica sopravvive nel suo mutare perpetuo, onniforme; il corpo delle piante esprime, con la sua struttura modulare⁶⁶, costituita dagli stessi organi lungo tutta la figura, il

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 125-126, 128.

⁶⁵ Darwin, C., con l'assistenza di Francis Darwin, *Il potere di movimento delle piante*, tr. it. di Giovanni e Riccardo Canestrini, Unione Tipografico-Editrice: Torino, 1884, formato Kindle, posizione 10657.

⁶⁶ Per una comprensione accurata della fisiologia vegetale, in senso ampio, della sfera intellettuale ed emotiva del mondo vegetale, si considerino le puntuali ricerche di Mancuso, S. e Viola, A., *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti Editori: Firenze, 2013; e di Chamovitz, D., *Quel che una pianta sa. Guida ai sensi delle piante*, a cura di P. L. Gaspa, Raffaello Cortina: Milano, 2013.

suo adattarsi al non poter fuggire ai predatori: la possibilità di essere strappato e ingerito e nel frattempo continuare a vivere. Inoltre, anche la vita circolare della pianta⁶⁷, per cui il punto terminale, il frutto, è insieme nuovo inizio, ben esprime il tendere senza posa del volere⁶⁸.

Per quanto riguarda il mondo zoomorfo, Schopenhauer spiega che:

Il corpo di ogni animale è sempre specificamente conformato, non solo per quanto riguarda l'offesa e la difesa, alle innumerevoli e peculiari modificazioni della sua tensione e del suo modo di vivere e del suo proposito naturale: da qui scaturiscono le innumerevoli forme. Dove quindi sarà mai possibile trovare, in un qualsiasi animale, una contraddizione tra la sua tensione, la sua volontà e la sua organizzazione? Nessun animale pauroso è provvisto di armi, e nessun animale audace, bellicoso, ne è privo. Tra la forma corporea e la volontà c'è sempre l'armonia più perfetta: questo per l'appunto conferma il mio principio, che il corpo e la volontà sono una stessa cosa. La volontà è l'elemento originario e primigenio che tuttavia oggettivandosi, diventando rappresentazione, si chiama corpo.⁶⁹

Il volere dunque, fenomenizzandosi, è corpo; volere che, lo ribadiamo, significa anche necessità di conservarsi in determinate condizioni. Difatti, gli animali predatori e cacciatori sono dotati di strumenti offensivi, come dentature affilate, artigli e muscolatura molto sviluppata. Al contrario, le prede possiedono mezzi difensivi per poter captare i pericoli e fuggire, per ripararsi dal pericolo. Si pensi alle agili zampe delle gazzelle, dei cervi, dei camosci e di tantissimi altri animali *inoffensivi*; la lepre ha sia zampe veloci sia orecchie lunghe per udire più chiaramente. Altre armi difensive sono le corna e gli zoccoli, utilizzati in casi di estrema necessità, né per cibarsi di altri animali, né per aggredire. Altre ancora sono una sorta di corazza, che ad esempio hanno armadilli, tartarughe, ricci, porcospini, chiocchie etc. Calamari e seppie rila-

⁶⁷ Cotale ciclicità, ripetizione, appartiene all'intera natura: «96. Il vero simbolo della *natura* è il cerchio poiché esso è lo schema del *ritorno*, e il ritorno è la forma più generale della natura, che essa attua ovunque, dal corso delle stelle sino alla morte e alla generazione degli esseri organici. Soltanto grazie a questa forma diventa comunque possibile, nello scorrere incessante del tempo, un'esistenza stabile, cioè una natura», *Scritti postumi*, Volume III, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁸ In riferimento alla pianta, Schopenhauer puntualizza che «essa non è altro che l'incessante ripetizione della stessa pulsione [*Trieb*], il raggrupparsi in foglia e ramo della sua fibra più elementare; è un aggregato sistematico di piante omogenee che si sostengono l'un l'altra e la cui costante riproduzione costituisce la sua unica pulsione. Fintantoché un albero non è ancora fiorito, generazione e riproduzione sono la stessa cosa: ogni ramo che germoglia al posto di uno tagliato è una nuova piccola pianta che cresce su quella grande e può quindi anche venir separato da questa e interrato, a tutti gli effetti come una nuova pianta. La pianta, tuttavia, si eleva a un più completo, rapido e molteplice appagamento di questa pulsione alla riproduzione [*Reproduktions-Trieb*] attraverso la scala della metamorfosi, fino ad arrivare al fiore e al frutto, compendio del suo esistere e del suo aspirare, in cui raggiunge per una via più breve ciò che è il suo unico scopo, e d'un sol colpo realizza mille volte tanto quello che fino allora aveva prodotto singolarmente, ossia la ripetizione di se stessa. La sua germogliazione sta al frutto come la scrittura alla stampa», *Metafisica dei Costumi*, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁶⁹ *La metafisica della natura*, *op. cit.*, p. 38.

sciano un inchiostro scuro che confonde il cacciatore e tra il quale possono allontanarsi; alcuni animali emanano secrezioni repellenti, altri si difendono con pungiglioni o morsi velenosi; molti si adoperano per il mimetismo omocromo o omomorfo. Rispetto a tale armonia tra la corporeità e il conato fondamentale a perdurare, Schopenhauer puntualizza che «la volontà non utilizza gli strumenti che proprio si trova davanti [...] ma che la prima cosa, la cosa originaria è lo sforzo di vivere in questo modo, di lottare in tale maniera; il quale sforzo si presenta non soltanto nell'uso, ma già nell'esistenza dell'arma, tanto che quello spesso precede questa, mostrando che è per il fatto che esiste lo sforzo che si produce l'arma e non viceversa, e così è con ogni parte assolutamente»⁷⁰. Ebbene, la necessità («senza la quale la natura non fa nulla») di sopravvivere in un preciso contesto conduce a determinate conformazioni. Non il contrario: non è la presenza di un organo, di un'arma e quant'altro che porta al suo utilizzo, bensì il bisogno del suo uso (o il suo disuso) porta alla formazione o al potenziamento di quelle parti. — Detto *en passant*, si tratta di leggi a cui Lamarck conferì un ruolo centrale e a cui anche Darwin avrebbe attribuito un ruolo chiave, rispetto alle variazioni e quindi in riferimento alla selezione naturale—. Se fosse il modo di vivere a doversi adattare al corpo, allora vedremmo un organismo sempre uguale nel tempo, di fronte a molteplici funzioni, circostanze etc. Insomma, ad esempio, stessi artigli per afferrare prede diverse, stessi colori per proteggersi da luci differenti; si avrebbe un agire strettamente legato a quello che già si possiede e soprattutto un'indifferenziazione, per cui ciò con cui l'organismo entra in relazione viene posto in ultimo piano, come se il soggetto con le sue caratteristiche fosse impermeabile all'ambiente in cui vive. Invece, per Schopenhauer il *circumstantem* in cui l'animale vive è fondamentale per la determinazione della sua struttura e dei suoi abiti. Ad esempio, egli spiega che la conformazione del formichiere non è causa delle sue abitudini, ma il doversi procurare un determinato tipo di cibo in luoghi specifici è causa della sua struttura: non ha il muso lungo e per questo raggiunge il termitaio in profondità, ma poiché tale tana è profonda e nascosta, ha un muso di forma cilindrica. La talpa non vede non perché abbia le palpebre immobili, ma ha gli occhi coperti perché non ha bisogno di vedere; gli uccelli palustri hanno le zampe palmate per la necessità di nuotare, e non nuotano perché hanno la membrana natatoria. Anche lo Stagirita, ricorda Schopenhauer, aveva illustrato che gli insetti dotati di pungiglione non per questo sono aggressivi, ma al contrario sono aggressivi e per questo hanno il pungiglione, spiegando che è la funzione che crea l'organo e non viceversa. Altrimenti detto, il carattere, la tendenza a dover vivere in un modo preciso sono alla base del polimorfo mondo animale. Pur non esprimendosi nei termini di una *volontà*, Schopenhauer considera come corroboranti la sua interpretazione gli studi di Aristotele, Galeno, Lucrezio, di Pander e Dalton, di Burdach, e numerosi altri⁷¹, nella misura in cui anch'essi pongono la necessità di sopravvivere in una determinata maniera, che si riversa in una particolare modificazione della forma, che investe or-

⁷⁰ *Sulla volontà nella natura, op. cit.*, pp. 104-105.

⁷¹ A riguardo, *cf.* il capitolo *Anatomia comparata, ibid.*, pp. 95-123.

gani e abitudini, come elemento primario. Soprattutto, l'«indimenticabile de Lamarck» giunge a ritenere la volontà, sempre nell'accezione di *besoin* e non di mera intenzionalità, l'elemento primario, sebbene arrestandosi al piano fisico e non avanzando oltre, come Schopenhauer, verso un elemento metafisico, vale a dire ponendo il volere come sostrato comune alla natura tutta, di cui essa è il fenomeno, la visibilità⁷².

Ora, dopo aver tracciato qualche linea relativa all'identità tra l'organismo e il volere, riprendiamo il discorso intorno a quel tratto proprio dell'animalità: la coscienza. Esso comporta sia che tutti gli animali, ciascuno a suo modo, giudicano, valutano, discernono *et similia*, sia che *partiscono*, provando le stesse emozioni dell'animale uomo. Precisamente, secondo Schopenhauer, «riguardo al determinato modo di conoscere degli animali e agli esatti limiti di esso in una data specie, abbiamo solo concetti indeterminati; perciò anche ci è a volte difficile intenderci con essi [...] Invece un desiderare, bramare, volere, o un aborrire, rifuggire, non volere, sono propri di ogni coscienza: l'uomo li ha in comune col polpo»⁷³. Quindi, gli animali non umani, ben lungi dal poter essere paragonati a una macchina non pensante, sono viventi dotati di istinti, atti per lo più irriflessi, e forme di conoscenza-intelligenza che accompagnano cotali comportamenti, e che si aggiungono a questi⁷⁴. Inoltre, per Schopenhauer, «l'animale ha tutti i sentimenti del-

⁷² Consideriamo il seguente passaggio come un efficace compendio della questione: «[Lamarck] afferma con tutta serietà e si sforza di mostrare particolareggiatamente che la forma, le armi caratteristiche e gli organi di ogni tipo operanti all'esterno di ogni specie animale non sono stati affatto presenti già dall'origine di questa, ma sono sorti poco a poco nel corso del tempo e per generazione continua soltanto in seguito ai conati della volontà dell'animale, provocati dalla conformazione della sua situazione e del suo ambiente, grazie ai suoi propri sforzi ripetuti e alle abitudini scaturitene. Così, egli dice, ai palmipedi e ai mammiferi, solo per il fatto che nuotando allargavano le dita, gli è venuta poco a poco la membrana natatoria; [...] la lumaca era al principio, come altri molluschi, senza corni, ma per il bisogno di tastare gli oggetti che incontrava, quelli spuntarono poco a poco; all'intera specie dei felini vennero solo col tempo gli artigli, per il bisogno di sbranare la preda, e la guaina degli artigli e la loro mobilità, per il bisogno di risparmiarli nel camminare e nello stesso tempo non esserne ostacolati; la giraffa, costretta nell'Africa arida e senza erba a nutrirsi del fogliame di alti alberi, sviluppò tanto le zampe anteriori e il collo fino ad assumere la sua statura singolare di venti piedi di altezza davanti. [...] De Lamarck però non poteva mai arrivare a pensare che la volontà dell'animale, come cosa in sé, potesse trovarsi al di fuori del tempo e in questo senso essere più originaria dell'animale stesso. Egli pone dunque per primo l'animale, senza precisi organi, ma anche senza decise tensioni, semplicemente provvisto di percezione: questa gli insegna a conoscere le circostanze tra le quali esso deve vivere, e da questa conoscenza nascono i suoi conati, ossia la sua volontà, da questa infine i suoi organi o la determinata corporizzazione, e ciò con l'ausilio della generazione e quindi in un tempo smisurato. Se egli avesse avuto il coraggio di andare fino in fondo, avrebbe dovuto ammettere un animale originario che conseguentemente sarebbe dovuto essere senza alcuna forma e organi, e che poi si fosse trasformato secondo le condizioni climatiche e ambientali e la conoscenza di esse, nelle miriadi di forme animali di ogni specie, dal moscerino all'elefante. Ma in verità questo animale originario è la volontà di vivere: in quanto tale tuttavia essa è qualcosa di metafisico, non di fisico». *Ibid.*, pp. 105-108.

⁷³ *Ibid.*, p. 1389.

⁷⁴ Per approfondire tale questione, che comprende la condivisione di alcuni aspetti del *Bildungstrieb* blumenbachiano, cfr. *Metafisica della natura*, *op. cit.*, pp. 53 ss., e *Natura e rappresentazione. Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, *op. cit.*, pp. 466 ss.

l'uomo: gioia, tristezza, paura, collera, amore, odio, brama, invidia ecc.»⁷⁵. Anche per questo motivo, il filosofo si indigna contro chi maltratta gli animali, imprigionandoli in gabbia, legandoli a una catena, o torturandoli per vivisezioni⁷⁶. Costoro probabilmente non hanno compreso che comune e identica è la natura degli animali e della natura tutta. Diverso è soltanto il fenomeno, con tutti i suoi accidenti, ma non la sostanza. Di contro, l'umano che ha afferrato l'*uno e tutto*, «non tormenterà mai un animale», proverà a non danneggiare la natura, nei limiti del possibile. Un umano siffatto ha una coscienza che si estende oltre la propria singola esistenza, abbracciando ciò che giace a fondamento del vivere in sé. Ecco quella che per Schopenhauer costituisce l'unica radicale differenza tra l'uomo e gli altri animali: la coscienza in grado di astrarre. Una coscienza che giunge infine a chiedersi che cosa essa sia. Scoprendosi anch'essa volontà di vivere. Un suo rendersi visibile come volontà-necessità di conoscere. Inoltre, secondo Schopenhauer, negli altri animali tale *intelligere* sembra limitarsi alle funzioni originarie per le quali è sorto, ossia le intuizioni concrete, immediate, e quanto vi è connesso. La riduzione del plurale al singolare, il concetto, l'astrazione semplice, pur esiste, ma è strettamente ancorata all'elemento del vissuto e non è lontanamente paragonabile all'astrazione dell'«essere complicato, multilaterale, plasmabile, massimamente bisognoso». Nell'uomo non si limita a conoscere e relazionarsi con l'accadere mondano, ma prova a carpirlo, a interpretare il suo fluire, le sue componenti, talvolta abbozzando una risposta, talaltra rimanendo muto. Per questo egli è l'*animal metaphysicum*. Precisamente, la coscienza umana può domandare solo di se stessa, in una percezione molto limitata e antropocentrica del cosmo, e non vedere nient'altro che ciò che le occorre per il suo sostentamento e la sua brama. Può tuttavia anche sorvolare il proprio *principium individuationis* e scorgere quella stessa *sete* di vita in ogni essere: «Mentre a uno la sua coscienza presenta soltanto la sua esistenza, oltre ai motivi che vanno appresi ai fini della sua conservazione e del suo rasserenamento, in una percezione rudimentale del mondo esterno, per un altro essa è una *camera obscura* in cui si presenta il macrocosmo»⁷⁷. La cui essenza coincide con quella del microcosmo.

Colui che ravvisa quello stesso fondamento, al di là delle differenze fenomeniche, ha dunque compreso la natura; e nell'affermare se stesso proverà a non negare l'altro, irrompendo nella o ferendo la volontà altrui, sia essa di un umano, un animale, una pianta o di una roccia, ma proverà ad averne cura.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARISTOTELE, *L' Anima*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani: Milano, 2010.

BELLINGRERI, Antonio, *La metafisica tragica di Schopenhauer*, FrancoAngeli: Milano, 1992.

⁷⁵ *Sulla volontà nella natura, op. cit.*, p. 88.

⁷⁶ È possibile rintracciare diffusamente l'indignazione schopenhaueriana per il maltrattamento animale nei *Parerga II, op. cit.*, pp. 228 ss.; pp. 489 ss.

⁷⁷ *Supplementi, op. cit.*, p. 1531.

- BICHAT, Xavier, *Ricerche fisiologiche intorno alla vita e alla morte*, prima traduzione italiana fatta sulla terza edizione francese: Pavia, Nella stamperia Fusi e Comp.^o, 1823.
- BOZICKOVIC, Vojislav, *Schopenhauer on Scientific Knowledge*, in Bart Vandenabeele, *A Companion to Schopenhauer*, Blackwell Companions to Philosophy: Hoboken, 2012.
- CABANIS, Pierre-Jean-Georges, *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, prima versione italiana, eseguita sopra la terza edizione francese, preceduta per la prima volta da una tavola analitica del Conte Destutt de Tracy e seguita da una tavola alfabetica del Signor Sue, 1820.
- CASINI, Leonardo, *Corporeità. La corporeità nelle Eränzungen al Die Welt di Schopenhauer e altri scritti*. A cura di Viviana Meschesi, Mimesis: Milano-Udine. 2011.
- CHAMOVITZ, Daniel, *Quel che una pianta sa. Guida ai sensi delle piante*, a cura di P. L. Gaspa, Raffaello Cortina: Milano. 2013.
- COLLI, Giorgio, «Prefazione» a Arthur Schopenhauer, *La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente*, in Colli, Giorgio, *Per una enciclopedia di autori classici*, Adelphi: Milano, 1995.
- , *La ragione errabonda*, Adelphi: Milano, 1982.
- , *Dopo Nietzsche*, Adelphi: Milano, 2008.
- DARWIN, Charles, *Il potere di movimento delle piante*, tr. it. di Giovanni e Riccardo Canestrini, Unione Tipografico-Editrice: Torino, 1884, formato Kindle.
- DE SANCTIS, Francesco, *Schopenhauer e Leopardi e altri saggi leopardiani*, Ibis: Como-Pavia, 2013.
- GRIGENTI, Fabio, *Natura e rappresentazione. Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, La città del sole: Napoli, 2000.
- GURISATTI, Giovanni, *Risultato teoretico e sviluppi pratici degli «Argomenti»* in Schopenhauer, Arthur, *Il Primato della volontà*, Adelphi: Milano, 2008.
- HALLER, Alberto *Dissertazione intorno la natura sensibile e irritabile delle parti del corpo animale*, in Napoli, MDCCLXXXV (1785) a spese Gaetano Castellano.
- JANAWAY, Christopher, «Will and Nature», in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press: Cambridge, 1999.
- MANN, Thomas, *Schopenhauer*, in *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di Andrea Landolfi, con un saggio di Claudio Magris, traduzioni di Bruno Arzeni, Italo Alighiero Chiusano, Enrico Gianni, Andrea Landolfi, Lavinia Mazzucchetti, Ervino Pocar, Adele Rossi, Mondadori: Milano, 1997.
- MANCUSO, Stefano, VIOLA, Alessandra, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti Editori: Firenze, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Schopenhauer come educatore*, a cura di Mazzino Montinari, nota introduttiva di Giorgio Colli, Adelphi: Milano, 2009.
- PLATONE, *Timeo*, a cura di Francesco Fronterotta, Bur, Milano 2003.
- I PRESOCRATICI, prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz, a cura di Giovanni Reale, Bompiani: Milano, 2011.

- SCHOPENHAUER, Arthur, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, tr. it. di Eva Kühn Amendola, R. Carabba editore: Lanciano, 2000.
- , *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, a cura di Mazzino Montinari, Abscondita: Milano, 2002.
- , *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Volume I e II, introduzione e traduzione di Sossio Giametta, bibliografia e indici di Vincenzo Cicero, Bompiani, Il pensiero occidentale: Milano, 2010.
- , *Sulla volontà nella natura*, a cura di Sossio Giametta, BUR: Milano, 2010.
- , *La libertà del volere umano*, introduzione di Cesare Vasoli, traduzione di Ervino Pocar, Editori Laterza: Bari, 1970.
- , *Parerga e Paralipomena. Scritti filosofici minori*. Tomo primo a cura di Giorgio Colli, tomo secondo a cura di Mario Carpitella, tr. it. di Mazzino Montinari e Eva Kühn Amendola, Adelphi: Milano, 2007.
- , *Metafisica della natura*, a cura di Ignazio Volpicelli, Laterza: Roma-Bari, 2007.
- , *Scritti Postumi*, Volume I, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, testo stabilito da Arthur Hübscher, edizione italiana diretta da Franco Volpi, a cura di Sandro Barbera, Adelphi, Milano 1966.
- , *Scritti Postumi*, Volume III, *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, testo stabilito da Arthur Hübscher, edizione italiana diretta da Franco Volpi, a cura di Giovanni Gurisatti, Adelphi: Milano, 2004.
- , *Metafisica dei costumi. Lezioni filosofiche*, tr. it. di Maria Giovanna Franch, volume frutto di una ricerca promossa dall'Istituto Italiano di Studi Filosofici di Napoli, SE: Milano, 2008.
- SEGALA, Marco, «Schopenhauer, Goethe e l'ottica sperimentale», in *Rivista di Filosofia*, XCVI, n. 2, 2005.
- , *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Edizioni della Normale: Pisa, 2009.
- , *Schopenhauer and the Empirical Confirmations of Philosophy*, in *Idealistic Studies*, 40, 2010.
- , *Philosophie de la nature et sciences chez Schopenhauer* in *Les Études philosophiques* 2012/3 n. 102, Presses Universitaires de France.
- SIMMEL, Georg, *Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di Anna Olivieri, Ponte alle Grazie: Firenze, 1995.
- TEUTSCH, Georges, «Reading Schopenhauer in the Light of Present-Day Science», in *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*. Frankfurt am Main, 2012.
- VOLPICELLI, Ignazio, *A. Schopenhauer, La natura vivente e le sue forme*, Marzorati editore: Settimo, Milanese, 1988.

