



**Arthur Schopenhauer**

**Il mondo come volontà  
e rappresentazione**

Questo e-book è stato realizzato anche grazie al sostegno di:



**E-text**

**Web design, Editoria, Multimedia  
(pubblica il tuo libro, o crea il tuo sito con E-text!)**

**<http://www.e-text.it/>**

QUESTO E-BOOK:

TITOLO: Il mondo come volontà e rappresentazione

AUTORE: Schopenhauer, Arthur

TRADUTTORE: Savj-Lopez, Paolo e De Lorenzo, Giuseppe

CURATORE:

NOTE:

CODICE ISBN E-BOOK: 9788828100713

DIRITTI D'AUTORE: no

LICENZA: questo testo è distribuito con la licenza specificata al seguente indirizzo Internet:  
<http://www.liberliber.it/online/opere/libri/licenze/>

COPERTINA: [elaborazione da] "Portrait of Arthur Schopenhauer" di Ludwig Ruhl (1794-1887). - [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arthur\\_Schopenhauer\\_Portrait\\_by\\_Ludwig\\_Sigismund\\_Ruhl\\_1815.jpeg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arthur_Schopenhauer_Portrait_by_Ludwig_Sigismund_Ruhl_1815.jpeg) - Pubblico Dominio.

TRATTO DA: Il mondo come volontà e rappresentazione / Arthur Schopenhauer ; introduzione di Cesare Vasoli. - 5. ed. - Roma ; Bari : Laterza, 1991. - 2 v. ; 21 cm. - (Biblioteca universale Laterza ; 66). - Traduzione di Paolo Savj-Lopez e

Giuseppe De Lorenzo. - [ISBN] 88-420-2079-6.

CODICE ISBN FONTE: 88-420-2079-6

1a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 28 dicembre 2005

2a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 6 maggio 2013

3a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 5 luglio 2017

INDICE DI AFFIDABILITÀ: 1

0: affidabilità bassa

1: affidabilità standard

2: affidabilità buona

3: affidabilità ottima

SOGGETTO:

PHI000000 FILOSOFIA / Generale

DIGITALIZZAZIONE:

Giovanni Mazzarello, mzzgv@yahoo.it

REVISIONE:

Claudio Paganelli, paganelli@mclink.it

Laura Paganelli, per le frasi in greco

Ugo Santamaria

IMPAGINAZIONE:

Catia Righi, catia\_righi@tin.it (ODT)

Massimo Rosa, max.rosa@icloud.com (ePub)

Rosario Di Mauro (revisione ePub)

PUBBLICAZIONE:

Catia Righi, catia\_righi@tin.it

# Liber Liber



Se questo libro ti è piaciuto, aiutaci a realizzarne altri.  
Fai una donazione: <http://www.liberliber.it/online/aiuta/>.

Scopri sul sito Internet di Liber Liber ciò che stiamo realizzando: migliaia di ebook gratuiti in edizione integrale, audiolibri, brani musicali con licenza libera, video e tanto altro: <http://www.liberliber.it/>.

# Indice generale

|   |     |
|---|-----|
| Liber Liber.....  | 4   |
| Tomo primo.....   | 9   |
| Avvertenza.....   | 10  |
| Proemio alla prima edizione.....  | 12  |
| Libro primo. Il mondo come rappresentazione.....  | 22  |
| Prima considerazione  |     |
| Rappresentazione sottomessa al principio della ragione:<br>l'oggetto dell'esperienza e della scienza..... | 23  |
| § 1.....  | 24  |
| § 2.....  | 27  |
| § 3.....  | 30  |
| § 4.....  | 33  |
| § 5.....  | 42  |
| § 6.....  | 51  |
| § 7.....  | 63  |
| § 8.....  | 80  |
| § 9.....  | 87  |
| § 10.....   | 109 |
| § 11.....   | 111 |
| § 12.....   | 114 |
| § 13.....   | 124 |
| § 14.....   | 129 |
| § 15.....   | 143 |
| § 16.....   | 167 |
| Libro secondo. Il mondo come volontà.....   | 182 |
| Prima considerazione  |     |
| L'obiettivazione del volere.....  | 183 |

|   |            |
|---|------------|
| § 17.....   | 184        |
| § 18.....   | 191        |
| § 19.....   | 198        |
| § 20.....   | 203        |
| § 21.....   | 208        |
| § 22.....   | 210        |
| § 23.....   | 213        |
| § 24.....   | 225        |
| § 25.....   | 239        |
| § 26.....   | 243        |
| § 27.....   | 258        |
| § 28.....   | 282        |
| § 29.....   | 297        |
| <b>Tomo secondo.....</b>  | <b>304</b> |
| <b>Libro terzo. Il mondo come rappresentazione.....</b>   | <b>305</b> |
| <b>Seconda considerazione</b>   |            |
| <b>La rappresentazione, indipendente dal principio di ragione: l'idea platonica: l'oggetto dell'arte.....</b> | <b>306</b> |
| § 30.....   | 307        |
| § 31.....   | 308        |
| § 32.....   | 316        |
| § 33.....   | 318        |
| § 34.....   | 322        |
| § 35.....   | 327        |
| § 36.....   | 332        |
| § 37.....   | 349        |
| § 38.....   | 351        |
| § 39.....   | 359        |
| § 40.....   | 370        |
| § 41.....   | 372        |
| § 42.....   | 378        |
| § 43.....   | 380        |
| § 44.....   | 388        |

|   |            |
|---|------------|
| § 45.....   | 391        |
| § 46.....   | 402        |
| § 47.....   | 406        |
| § 48.....   | 407        |
| § 49.....   | 413        |
| § 50.....   | 419        |
| § 51.....   | 428        |
| § 52.....   | 451        |
| <b>Libro quarto. Il mondo come volontà.....</b>               | <b>472</b> |
| <b>Seconda considerazione</b>                                 |            |
| <b>Affermazione e negazione della volontà di vivere, dopo</b> |            |
| <b>raggiunta la conoscenza di sé.....</b>                     | <b>473</b> |
| § 53.....   | 474        |
| § 54.....   | 480        |
| § 55.....   | 500        |
| § 56.....   | 536        |
| § 57.....   | 541        |
| § 58.....   | 555        |
| § 59.....   | 562        |
| § 60.....   | 567        |
| § 61.....   | 575        |
| § 62.....   | 579        |
| § 63.....   | 609        |
| § 64.....   | 619        |
| § 65.....   | 623        |
| § 66.....   | 637        |
| § 67.....   | 649        |
| § 68.....   | 654        |
| § 69.....   | 688        |
| § 70.....   | 695        |
| § 71.....   | 705        |

Arthur Schopenhauer

**Il mondo come volontà  
e rappresentazione**



# **Tomo primo**

## *Avvertenza*

La prima edizione di questa traduzione, a cura di Paolo Savj-Lopez, apparve nei «Classici della filosofia moderna», in due volumi, pubblicati rispettivamente nel 1914 e nel 1916. Dell'ultima edizione rivista da Schopenhauer di *Die Welt* l'edizione italiana traduceva soltanto i quattro libri del primo volume, tralasciando l'Appendice (*Critica della filosofia kantiana*) e tutto il secondo volume contenente i *Supplementi*.

Al primo volume di questa edizione italiana Paolo Savj-Lopez premise una breve *Nota del traduttore* che conviene rileggere, almeno per quanto riguarda i criteri della traduzione:

Una parola sola intorno alla traduzione. L'abbiamo voluta, soprattutto, fedele; seguendo la lettera del testo fin dove era possibile seguirla in italiano senza danno della chiarezza. Come il Deussen, abbiamo anche noi rispettato l'ortografia talvolta errata di vocaboli o nomi stranieri, e la cosciente deliberazione di citare il greco senz'accenti. Insomma abbiamo avuto di mira il proposito di dare al lettore l'impressione di contatto non troppo indiretto con questo filosofo, che fu anche un grande scrittore.

Nel 1928/30 Giovanni Di Lorenzo tradusse per la stessa collana l'Appendice e il volume di *Supplementi*, riproducendo così fedelmente, anche nella distribuzione in due volumi, l'edizione schopenhaueriana del 1859.

La presente ristampa riproduce integralmente il primo volume dell'edizione apparsa nel 1928 a cura di Paolo Savj-Lopez e Giovanni Di Lorenzo. Non si dà quindi il volume dei *Supplementi*, al quale tuttavia si rimanda ogni volta che il testo schopenhaueriano vi fa riferimento. [Ogni rinvio nelle pagine seguenti a un «secondo volume» dell'opera è dunque da intendersi riferito ai *Supplementi* comparsi in questa stessa collana (2 tomi, 1986).]

## PROEMIO ALLA PRIMA EDIZIONE

Mi sono qui proposto d'indicare come sia da leggere questo libro, perché si riesca possibilmente a capirlo. Quel che per suo mezzo dev'esser comunicato, è un unico pensiero. Eppure, malgrado ogni sforzo, non ho potuto trovare per comunicarlo nessuna via più breve che questo libro intero. Io considero quel pensiero come ciò, che per sì gran tempo s'è cercato sotto il nome di Filosofia, e la cui scoperta sembra quindi ai dotti in istoria altrettanto impossibile quanto quella della pietra filosofale, sebbene loro già dicesse Plinio: *Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur?* (*Hist. nat.*, 7, 1).

Secondo l'aspetto da cui si considera quell'unico pensiero ch'io ho a comunicare, esso si mostra come ciò che s'è chiamato Metafisica, o Etica, o Estetica: e invero dovrebbe essere tutto codesto insieme, se fosse quel ch'io, come ho già affermato, ritengo che sia.

Un sistema di pensieri deve sempre avere un organismo architettonico, ossia tale, che sempre una parte sostenga l'altra, ma non questa anche sostenga quella: la pietra fondamentale sostiene tutte le parti, senza venir da esse sostenuta; il vertice è sorretto, senza sorreggere. Invece un pensiero unico deve, per quanto comprensivo esso sia, conservare la più perfetta unità. Si lasci pure, per il

fine della propria comunicabilità, scomporre in parti: ma tuttavia deve la concatenazione di queste parti essere organica, ossia tale, che ogni parte altrettanto regga il tutto, quando viene retta dal tutto; nessuna è la prima e nessuna è l'ultima; l'intero pensiero guadagna in chiarezza mediante ogni sua parte, ed anche la più piccola particella non può venir compresa appieno, se già prima non è stato compreso l'insieme. Ma un libro deve intanto avere un primo ed un ultimo rigo, e per questo rimarrà sempre molto dissimile da un organismo, per quanto si mantenga somigliante a questo il suo contenuto: di conseguenza staranno qui in contrasto forma e contenuto.

Risulta da sé che, in tali circostanze, non v'ha altro consiglio, per vedere a fondo nel pensiero qui esposto, se non leggere il libro due volte, e a dir vero la prima volta con molta pazienza; la quale si può attingere soltanto dalla spontanea fiducia che il principio presupponga la fine, quasi altrettanto come la fine il principio; e così ogni parte che sta innanzi presupponga quella che segue, quasi altrettanto come questa quella. Io dico «quasi»: perché non è così in tutto e per tutto; e quanto era possibile di fare, per mettere innanzi ciò che meno richiede d'esser chiarito dal seguito, come del resto quanto poteva contribuire alla più facile comprensibilità e chiarezza possibile, è stato fatto onestamente e coscienziosamente. Anzi, questo sarebbe fino a un certo punto riuscito, se il lettore, ciò che è molto naturale, invece di fermarsi solo a quel che è detto di volta in volta, non

pensasse anche alle deduzioni possibili: dalla qual cosa, oltre ai molti contrasti effettivamente esistenti con l'opinione dell'epoca e presumibilmente del lettore medesimo, tanti altri ancora possono sorgere anticipati ed arbitrari, che per conseguenza deve presentarsi come vivace disapprovazione ciò che ancora è semplice malinteso. Ma tanto meno si riconosce il malinteso, quando la limpidezza faticosamente raggiunta dell'esposizione e la chiarezza dell'espressione non lasciano forse mai in dubbio sul senso immediato d'ogni luogo del testo; sebbene non possano simultaneamente esprimere i suoi rapporti con tutto il complesso dell'opera. Perciò adunque richiede la prima lettura, come ho avvertito, una pazienza attinta alla fiducia, che nella seconda o molto o tutto sarà visto in ben altra luce. Inoltre il meditato sforzo di raggiungere una più piena e perfino più agevole comprensibilità in un argomento molto difficile dev'esser di scusa se qua e là si trova una ripetizione. Già la struttura del complesso, organica e non disposta a mo' di catena, ha reso necessario il toccar talora due volte lo stesso argomento. Appunto questa struttura, e la strettissima coerenza di tutte le parti, non ha consentito la divisione, d'altro canto per me così apprezzabile, in capitoli e paragrafi; e invece m'ha obbligato a contentarmi di quattro partizioni capitali, come a dire quattro aspetti dell'unico pensiero. In ciascuno di questi quattro libri bisogna specialmente guardarsi dal perdere di vista, disopra dai punti particolari de' quali per necessità si tratta, il pensiero essenziale cui quelli appartengono, e il procedere

dell'esposizione nel suo complesso. Con ciò è formulata la prima richiesta, indispensabile come l'altra che seguirà, che io rivolgo al lettore malevolo (malevolo verso il filosofo, appunto perché il lettore è filosofo anch'esso).

La seconda è questa, che prima del libro si legga l'opera che gli serve d'introduzione, sebbene non stia qui unita, essendo comparsa cinque anni prima, col titolo: «Sulla quadruplica radice del principio della ragione sufficiente: trattazione filosofica». Senza la conoscenza di questa introduzione e propedeutica, la vera comprensione del presente scritto è del tutto impossibile; e il contenuto di quella è qui ognora presupposto, come se facesse parte dell'opera. D'altronde, se quella non avesse preceduto già di parecchi anni l'opera presente, non le starebbe ora innanzi come un proemio, bensì sarebbe incorporata nel primo libro; il quale ora, mancandogli ciò ch'è detto in quella trattazione, dimostra una certa incompiutezza per le lacune che di continuo deve riempire riferendosi ad essa. Era tuttavia così grande la mia ripugnanza a copiare me stesso, o a presentare un'altra volta faticosamente con altre parole ciò che già una prima volta avevo detto a sufficienza, che ho preferito questa via, quantunque avessi ora potuto dare al contenuto di quella memoria un'esposizione alquanto migliore, soprattutto sgombrandola di parecchi concetti derivati dalla mia troppa suggestione d'allora alla filosofia di Kant: categorie, senso interno ed esterno, e simili. Nondimeno codesti concetti si trovano colà, soltanto perché fino allora non m'ero

profondamente addentrato in essi, e vi stanno quindi come elementi accessori, senz'alcun vincolo con l'essenziale; sì che la rettificazione di cotali luoghi in quella memoria si farà benissimo da sé nel pensiero del lettore, con la conoscenza dello scritto presente. Ma solo quando per mezzo di quella memoria si è conosciuto appieno ciò che sia e significhi il principio di ragione, dove si estenda e dove no il suo vigore, e come esso non preceda tutte le cose, per modo che il mondo venga ad esistere solo in conseguenza e conformità sua, essendone quasi il corollario; bensì non sia altro che la forma in cui l'oggetto sotto condizione del soggetto, di qualunque specie quello sia, viene ovunque conosciuto, in quanto il soggetto è un individuo conoscente: solo allora sarà possibile penetrare a fondo nel metodo di filosofare qui per la prima volta tentato, affatto diverso da tutti i precedenti.

Ma la medesima riluttanza a copiare me stesso parola per parola, o anche a dire una seconda volta proprio lo stesso con altre peggiori parole, dopo che avevo già la prima volta usato le migliori, ha prodotto ancora un'altra lacuna nel primo libro di quest'opera; avendo io tralasciato quanto si trova nel primo capitolo della mia memoria *Sopra la vista e i colori*, e che altrimenti avrebbe qui trovato posto integralmente. Quindi anche la conoscenza di questo piccolo scritto anteriore viene qui presupposta.

Finalmente la terza richiesta da fare al lettore potrebbe



anche esser sottintesa: perché non è altra se non quella di conoscere la più importante apparizione che sia avvenuta da due secoli nella filosofia: intendo gli scritti principali di Kant. L'azione, che essi esercitano sullo spirito al quale effettivamente parlino, io la trovo invero paragonabile, come forse è già stato detto, all'operazione della cateratta sui ciechi: e se vogliamo continuare il paragone, il mio intento si può designare dicendo, che a coloro ai quali quell'operazione è riuscita ho voluto porre in mano gli occhiali che adoprano gli operati di cateratta, per l'uso dei quali è adunque prima condizione quell'atto operativo. Ma per quanto io prenda le mosse da ciò che il gran Kant ha fatto, tuttavia appunto lo studio serio delle sue opere mi ha fatto scoprire in quelle notevoli errori, ch'io dovevo staccare dal resto e mostrare come condannabili, per poter presupporre e adoprare puro e purgato da essi quanto nella dottrina kantiana è di véro e di eccellente. Tuttavia, per non interrompere e confondere la mia propria esposizione con la frequente polemica contro Kant, ho concentrato questa in una speciale appendice. Ora, secondo ho detto, come la mia opera presuppone la conoscenza della filosofia kantiana, così presuppone dunque pur la conoscenza di quella appendice: perciò sotto questo riguardo sarebbe consigliabile di leggere prima l'appendice, tanto più che il suo contenuto ha precisi rapporti proprio col primo libro dell'opera presente. D'altra parte non si potè evitare, per la natura della cosa, che anche l'appendice qua e là si riferisse all'opera stessa: da ciò nient'altro consegue se

non che anch'essa, come il corpo dell'opera, deve esser letta due volte.

La filosofia di Kant è dunque la sola, di cui assolutamente si suppone una conoscenza a fondo per ciò che qui verrà esposto. Ma se per di più il lettore s'è ancora intrattenuto alla scuola del divino Platone, tanto meglio ne riuscirà preparato e disposto ad udirmi. Se poi anche è diventato partecipe del beneficio dei Veda, l'accesso ai quali, apertoci mediante le Upanisciade, è a' miei occhi il maggior privilegio che questo ancor giovine secolo può vantare sul precedente, in quanto io ritengo che l'influsso della letteratura sanscrita non sarà meno profondo che il rinascimento della cultura greca nel secolo xv, se adunque, io dico, il lettore ha già ricevuto e accolto con animo ben disposto anche la consacrazione dell'antichissima saggezza indiana, allora è nel miglior modo preparato a udire ciò che io ho da esporgli. La materia non sembrerà allora a lui, come a qualche altro, straniera o addirittura ostica; perché io, se non suonasse troppo superbo, vorrei affermare che ciascuna delle singole sentenze staccate, le quali costituiscono le Upanisciade, si lascia dedurre, come conclusione, dal pensiero ch'io devo comunicare; sebbene questo pensiero viceversa non si possa in alcun modo trovare colà.

Ma già sono i più de' lettori scattati con impazienza, prorompendo nel rimprovero a stento trattenuto per tanto tempo, come mai io possa osar di presentare al pub-

blico un libro con esigenze e condizioni, delle quali le due prime sono presuntuose e affatto immodeste: e questo in una epoca sì ricca di singolari pensieri, che in Germania soltanto per mezzo della stampa ve n'ha i quali diventano annualmente dominio comune in tremila opere dense di contenuto, originali, assolutamente indispensabili, e inoltre in periodici innumerevoli, o addirittura nei giornali quotidiani; in un'epoca, nella quale soprattutto non v'ha punto difetto di filosofi pienamente originali e profondi: sì che nella sola Germania vivono tanti di essi a un tempo, quanti prima potevan produrre varii secoli l'un dopo l'altro. Come mai dunque, interroga l'irato lettore, si può venirne a capo, se bisogna darsi tanto da fare per un libro solo?

Poiché non ho la minima obiezione da fare contro tali rimproveri, da questi lettori non m'attendo qualche gratitudine, se non per averli avvertiti in tempo, affinché essi non perdano un'ora con un libro la cui lettura non potrebbe dar frutto senza la soddisfazione delle esigenze formulate, e perciò è da tralasciare affatto; massime essendovi d'altronde anche da scommetter grosso, che il libro non piacerebbe loro; che piuttosto esso sarà sempre soltanto *paucorum hominum*, e perciò paziente e modesto deve attendere i pochi, la cui maniera di pensare non comune lo trovi leggibile. Perché, anche astraendo dall'ampiezza d'idee e dallo sforzo che domanda al lettore, quale uomo colto del nostro tempo, in cui il sapere è arrivato vicino a quel mirabile punto dove paradosso ed errore sono tutt'uno, potrebbe sopportar di tro-

vare quasi ad ogni pagina pensieri, che francamente contrastano con ciò che egli stesso, una volta per sempre, ha stabilito per vero e indubitato? E poi, come taluno si troverà spiacevolmente deluso, non imbattendosi qui in nessun discorso di ciò che egli proprio qui pensa di dover cercare, perché il suo modo di speculare s'incontra con quello di un grande filosofo vivente<sup>1</sup>, il quale ha scritto libri davvero commoventi, ed ha soltanto la piccola debolezza di veder pensieri fondamentali, innati nello spirito umano, in tutto quanto egli ha imparato e accettato prima del suo quindicesimo anno! Chi potrebbe sopportare tutto ciò? Quindi il mio solo consiglio è di metter via il libro, ancora una volta. Ma temo io stesso di non uscirne così. Il lettore, una volta arrivato al proemio che lo respinge, ha pur comprato il libro a denaro sonante, e domanda che cosa ne lo risarcirà. Mio ultimo riparo è ora il rammentargli che egli può utilizzare un libro in vari modi, senza bisogno di leggerlo. Può, come tanti altri, riempire un vuoto della sua biblioteca, dov'esso, ben rilegato, farà certo buona mostra di sé. O anche deporlo sulla *toilette* o sul tavolino da the della sua dotta amica. O infine egli può ancora, ciò che di certo è il meglio di tutto ed io particolarmente consiglio, farne una recensione.

E così, dopo che mi son permesso lo scherzo, al quale non c'è pagina per quanto seria che non debba far posto in questa vita, la quale sempre e ovunque mostra una

---

1 F. H. Jacobi.

duplice faccia, offro con intima gravità il libro, con la fiducia che presto o tardi raggiungerà coloro, ai quali solo può esser rivolto; e d'altronde tranquillamente rassegnato a vedergli toccare in piena misura il destino, che sempre toccò alla verità, in ogni dominio del sapere, e tanto più in quello che più importa: alla quale verità è destinato solo un breve trionfo, fra i due lunghi spazi di tempo in cui ella è condannata come paradossale o spregiata come banale. E il primo destino colpisce insieme colui che l'ha trovata. Ma la vita è breve, e la verità opera lontano e lungamente vive: diciamo la verità.

(Scritto in Dresda nell'agosto 1818).

# **LIBRO PRIMO**

## **IL MONDO COME RAPPRESENTAZIONE**

***PRIMA CONSIDERAZIONE***

*Rappresentazione sottomessa al principio della ragione: l'oggetto dell'esperienza e della scienza.*

**Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!**

*Jean-Jacques Rousseau*

## § 1.

«Il mondo è mia rappresentazione»: – questa è una verità che vale in rapporto a ciascun essere vivente e conoscente, sebbene l'uomo soltanto sia capace d'accoglierla nella riflessa, astratta coscienza: e s'egli veramente fa questo, con ciò è penetrata in lui la meditazione filosofica. Per lui diventa allora chiaro e ben certo, ch'egli non conosce né il sole né la terra, ma appena un occhio, il quale vede un sole, una mano, la quale sente una terra; che il mondo da cui è circondato non esiste se non come rappresentazione, vale a dire sempre e dappertutto in rapporto ad un altro, a colui che rappresenta, il quale è lui stesso. Se mai una verità può venire enunciata *a priori* è appunto questa: essendo l'espressione di quella forma d'ogni possibile e immaginabile esperienza, la quale è più universale che tutte le altre forme, più che tempo, spazio e causalità; poi che tutte queste presuppongono appunto quella. E se ciascuna di tali forme, che noi abbiamo tutte riconosciute come altrettante determinazioni particolari del principio della ragione, ha valore solo per una speciale classe di rappresentazioni, la divisione in oggetto e soggetto è invece forma comune di tutte quelle classi: è la forma unica in cui qualsivoglia rappresentazione, di qualsiasi specie, astratta o intuitiva, pura o empirica, è possibile ed immaginabile. Nessuna verità è adunque più certa, più indipendente da ogni altra, nessuna ha minor bisogno d'esser provata, di questa:



che tutto ciò che esiste per la conoscenza, – adunque questo mondo intero, – è solamente oggetto in rapporto al soggetto, intuizione di chi intuisce; in una parola, rappresentazione. Naturalmente questo vale, come per il presente, così per qualsiasi passato e qualsiasi futuro, per ciò che è lontanissimo come per ciò che è vicino: imperocché vale finanche per il tempo e lo spazio, dentro i quali tutto viene distinto. Tutto quanto è compreso e può esser compreso nel mondo, deve inevitabilmente aver per condizione il soggetto, ed esiste solo per il soggetto. Il mondo è rappresentazione.

Questa verità è tutt'altro che nuova. Ella era già nella concezione degli scettici, donde mosse Cartesio. Ma Berkeley fu il primo ad esprimerla risolutamente, e si acquistò così un merito immortale verso la filosofia, quantunque il resto delle sue dottrine non possa reggere. Il primo errore di Kant fu la negligenza di questo principio, come verrà esposto nell'appendice. Quanto remotamente invece tal fondamentale verità fosse riconosciuta dai saggi indiani, apparendo come base della filosofia Vedanta attribuita a Vyasa, ci attesta W. Jones, nell'ultima sua memoria *On the philosophy of the Asiatics; «Asiatic Researches»,* vol. IV, p. 164: «the fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental

perception; that existence and perceptibility are convertible terms»<sup>2</sup>. Queste parole esprimono sufficientemente la coesistenza della realtà empirica con l'idealità trascendentale.

Dunque solo dal punto di vista indicato, solo in quanto è rappresentazione, noi consideriamo il mondo in questo primo libro. Che nondimeno questa considerazione, malgrado la sua verità, sia unilaterale, e quindi ottenuta mediante un'astrazione arbitraria, è fatto palese a ciascuno dall'intima riluttanza ch'ei prova a concepire il mondo soltanto come sua pura rappresentazione; al quale concetto d'altra parte non può mai e poi mai sottrarsi. Ma l'unilateralità di questa considerazione verrà integrata nel libro seguente con un'altra verità, la quale non è di certo così immediata come quella da cui qui muoviamo; bensì tale che vi si può esser condotti solo da più profonda indagine, più difficile astrazione, separazione del diverso e riunione dell'identico – una verità che deve apparire molto grave e per ognuno, se non proprio paurosa, almeno meritevole di riflessione: ossia questa, che egli appunto può dire e deve dire: «il mondo è la mia volontà».

Ma per ora, in questo primo libro, è necessario conside-

---

2 «Il dogma fondamentale della scuola Vedanta non consisteva nel negare l'esistenza della materia, cioè della solidità, impenetrabilità ed estensione (ciò che sarebbe stolto negare), bensì nel correggere il concetto volgare di quella: affermando che la materia non ha un'esistenza indipendente dalla percezione mentale, che esistenza e percettibilità sono termini a vicenda convertibili.»

rare, senz'allontanarsene, quell'aspetto del mondo da cui prendiamo le mosse – l'aspetto della conoscibilità – e perciò, lasciando ogni riluttanza, esaminare tutti gli oggetti esistenti, compreso perfino il nostro corpo (come sarà spiegato meglio ben presto), esclusivamente quali rappresentazioni; e quali pure rappresentazioni definire. In tal modo si viene a fare astrazione, unicamente e sempre, dalla volontà, secondo più tardi sarà per apparire evidente, spero, a tutti; come da quella che da sola costituisce l'altro aspetto del mondo: perché come il mondo è da un lato, in tutto e per tutto, rappresentazione, così dall'altro, in tutto e per tutto, volontà. Una realtà invece che non sia né questa né quella, ma sia bensì un oggetto in sé (com'è purtroppo divenuta la cosa in sé di Kant degenerando nelle sue mani) è una chimera di sogno, e la sua assunzione un fuoco fatuo della filosofia.

## § 2.

Quello che tutto conosce, e da nessuno è conosciuto, è il soggetto. Esso è dunque che porta in sé il mondo; è l'universale, ognora presupposta condizione d'ogni fenomeno di ogni oggetto: perché ciò che esiste, non esiste se non per il soggetto. Questo soggetto ciascuno trova in sé stesso; ma tuttavia solo in quanto conosce, non in quanto è egli medesimo oggetto di conoscenza. Oggetto è già invece il suo corpo: ed anch'esso perciò, secondo questo modo di vedere, chiamiamo rappresentazione. Invero il corpo è oggetto fra oggetti, e sottoposto alle

leggi degli oggetti, sebbene sia oggetto immediato<sup>3</sup>. Esso sta, come tutti gli oggetti dell'intuizione, nelle forme d'ogni conoscimento, nel tempo e nello spazio, per mezzo dei quali si ha pluralità. Ma il soggetto, il conoscente, non mai conosciuto, non sta anch'esso in quelle forme, dalle quali appunto viene invece sempre già presupposto: non gli tocca perciò né pluralità né il contrapposto di quella, unità. Giammai lo conosciamo, ma esso è che conosce, dovunque sia conoscenza.

Il mondo come rappresentazione, adunque – e noi non lo consideriamo qui se non sotto questo aspetto – ha due metà essenziali, necessarie e inseparabili. L'una è l'oggetto, di cui sono forma spazio e tempo, mediante i quali si ha la pluralità. Ma l'altra metà, il soggetto, non sta nello spazio e nel tempo: perché essa è intera e indivisa in ogni essere rappresentante; perciò anche un solo di questi esseri, con l'oggetto, integra il mondo come rappresentazione, sì appieno quanto i milioni d'esseri esistenti. Ma, se anche solo quell'unico svanisse, cesserebbe d'esistere pure il mondo come rappresentazione. Queste metà sono perciò inseparabili, anche per il pensiero; perché ciascuna di esse consegue solo mediante e per l'altra significazione ed esistenza, ciascuna esiste con l'altra e con lei dilegua. Esse si limitano a vicenda direttamente: dove l'oggetto comincia, finisce il soggetto. La comunanza di questi limiti si mostra appunto in ciò, che le forme essenziali e perciò universali d'ogni

---

3 *Sul principio della ragione*, 2<sup>a</sup> ed., § 22.

oggetto, le quali sono tempo, spazio e causalità, possono, muovendo dal soggetto, venir trovate e pienamente conosciute anche senza la conoscenza stessa dell'oggetto; il che val quanto dire, nel linguaggio di Kant, che esse stanno *a priori* nella nostra coscienza. L'aver ciò scoperto è un capitale merito di Kant, un immenso merito. Io affermo ora in più, che il principio di ragione è l'espressione comune per tutte queste forme dell'oggetto, delle quali siamo consci *a priori*; e che perciò tutto quanto noi sappiamo puramente *a priori*, non è nulla se non appunto il contenuto di quel principio e ciò che da esso deriva; in esso adunque propriamente viene formulata tutta quanta la nostra conoscenza certa *a priori*. Nel mio scritto intorno al principio di ragione ho ampiamente mostrato che qualsivoglia oggetto possibile è a quello sottomesso; vale a dire, sta in una relazione necessaria con altri oggetti, da un verso come determinato, dall'altro come determinante: ciò va tanto lungi, che l'intera esistenza di tutti gli oggetti, in quanto oggetti, rappresentazioni e null'altro, in tutto e per tutto fa capo a quel loro necessario, scambievole rapporto; e solo in esso ella consiste, dunque è affatto relativa. Ma su ciò si dirà presto di più. Io ho inoltre mostrato che a seconda delle classi nelle quali gli oggetti si ripartiscono avendo riguardo alla loro possibilità, si presenta in vario modo quel necessario rapporto che il principio di ragione genericamente esprime; dal che si conferma la giusta ripartizione delle classi medesime. Qui sempre suppongo già conosciuto e presente al lettore quanto ho detto in

quella trattazione; perché, se non fosse già stato detto colà, qui dovrebbe per necessità avere il suo posto.

### § 3.

La differenza capitale fra tutte le nostre rappresentazioni è quella dell'intuitivo e dell'astratto. Astratta è una classe sola di rappresentazioni, che sono i concetti: e questi sulla terra sono patrimonio speciale dell'uomo. Tale capacità, che lui distingue da tutti gli animali, fu dai più remoti tempi chiamata ragione<sup>4</sup>. Esamineremo a parte in seguito codeste rappresentazioni astratte, ma dapprima si discorrerà esclusivamente della rappresentazione intuitiva. Questa adunque comprende l'intero mondo visibile, o il complesso dell'esperienza, oltre le condizioni di possibilità della medesima. È, come ho detto, un'assai importante scoperta di Kant, che appunto queste condizioni, queste forme dell'esperienza (ossia ciò che v'ha di più generale nella sua percezione, ciò che in egual modo è proprio di tutti i suoi fenomeni – intendo il tempo e lo spazio) possono per se stesse, disgiunte dal loro contenuto, venir non pure pensate *in abstracto*, ma anche immediatamente intuite; e che tale intuizione non sia per avventura un fantasma ricavato dall'esperiezza<sup>5</sup> mediante il suo ripetersi, bensì dall'esperienza sia tanto indipendente, da doversi questa viceversa pensare piuttosto

---

4 Solo Kant ha confuso questo concetto della ragione. Su ciò rinvio all'appendice, come anche ai miei *Problemi fondamentali dell'Etica: Base della Morale*, § 6, pp. 148-154 della prima edizione.

5 Sic. [Nota per l'edizione elettronica Manuzio]

come dipendente da quella: per ciò che le proprietà dello spazio e del tempo, quali li riconosce *a priori* l'intuizione, valgono come leggi per ogni possibile esperienza; leggi, a cui questa deve ovunque conformarsi. Per questo motivo nella mia memoria sul principio di ragione ho considerato tempo e spazio, in quanto vengono intuiti puri e privi di contenuto, come una classe particolare di rappresentazioni, esistente di per sé. Ora, per quanto importante sia pure codesta natura, scoperta da Kant, di quelle forme universali dell'intuizione, che cioè le si possano intuire in sé e indipendenti dall'esperienza, e conoscere dalla loro piena legittimità (sul che si fonda la matematica con la sua infallibilità), non è tuttavia meno osservabile quest'altra loro proprietà, che il principio di ragione (il quale determina l'esperienza come legge della causalità e motivazione, e il pensiero come legge del fondamento dei giudizi) si presenti qui sotto un aspetto tutto speciale, a cui ho dato il nome di ragione dell'essere; e che è, nel tempo, il succedersi dei suoi momenti, e nello spazio la posizione delle sue parti vicendevolmente determinantisi all'infinito.

Quegli a cui dalla mia dissertazione introduttiva sia risultata chiara la piena identità di contenuto del principio di ragione, malgrado tutta la varietà delle sue modificazioni, sarà pur convinto di quanto importi, a penetrar nella sua più intima essenza, la nozione della più semplice tra le sue forme, come tali: e per tale abbiamo riconosciuto il tempo. Come nel tempo ciascun attimo esiste

solo in quanto ha cancellato l'attimo precedente – suo padre – per venire anch'esso con la medesima rapidità alla sua volta cancellato; come passato e avvenire (facendo astrazione dalle conseguenze del loro contenuto) sono illusori a modo di sogni, e il presente non è che un limite tra quelli, privo di estensione e durata: proprio così riconosceremo la stessa nullità anche in tutte le altre forme del principio di ragione. E comprenderemo che come il tempo, così anche lo spazio, e come questo, così tutto ciò che è insieme nello spazio e nel tempo, tutto, insomma, ciò che proviene da cause o motivi, ha un'esistenza solo relativa, esiste solo mediante e per un'altra cosa che ha la stessa natura, ossia esiste anch'essa soltanto a quel modo. La sostanza di questa opinione è antica: Eraclito lamentava con essa l'eterno fluire delle cose; Platone ne disdegnò l'oggetto come un perenne divenire, che non è mai essere; Spinoza chiamò le cose puri accidenti della unica sostanza, che sola esiste e permane; Kant contrappose ciò che conosciamo in tal modo, come pura apparenza, alla cosa in sé; e infine l'antichissima sapienza indiana dice: «È Maya, il velo ingannatore, che avvolge gli occhi dei mortali e fa loro vedere un mondo del quale non può dirsi né che esista, né che non esista; perché ella rassomiglia al sogno, rassomiglia al riflesso del sole sulla sabbia, che il pellegrino da lontano scambia per acqua; o anche rassomiglia alla corda gettata a terra, che egli prende per un serpente» (Questi paragoni si trovano ripetuti in luoghi innumerevoli dei Veda e dei Purana). Ma ciò che tutti costo-



ro pensavano, e di cui parlano, non è altro se non quel che anche noi ora, appunto, consideriamo: il mondo come rappresentazione, sottomesso al principio della ragione.

#### § 4.

Chi ha conosciuto quella forma del principio di ragione che apparisce nel tempo puro in quanto è tale, e su cui poggia ogni numerazione e calcolo, ha con ciò appunto conosciuto anche l'intera essenza del tempo. Esso non è se non proprio della forma del principio di ragione, e non ha alcun'altra proprietà. Successione è la forma del principio di ragione nel tempo, successione è tutta l'essenza del tempo. Chi poi ha conosciuto il principio di ragione quale esso domina nell'intuizione pura dello spazio, ha con ciò stesso dato fondo all'intera essenza dello spazio; perché questo in tutto e per tutto niente altro è se non la possibilità delle vicendevoli determinazioni delle sue parti, la quale si chiama posizione. Lo studio ampio di questa, e la fissazione in concetti astratti, per più comodo uso, dei risultati che ne seguono, è il contenuto di tutta la geometria. Ora appunto così, chi ha conosciuto il modo del principio di ragione che regge il contenuto di quelle forme (il tempo e lo spazio) e la loro percettibilità, cioè la materia, e ha quindi conosciuto la legge della causalità; quegli ha pur conosciuto proprio con ciò l'intera essenza della materia come tale: perché questa è in tutto e per tutto nient'altro che causalità: ciò

che ognuno immediatamente vede, appena vi rifletta. Poiché il suo essere è la sua attività: nessun altro suo essere si può anche solamente pensare. Solo come agente riempie essa lo spazio, riempie il tempo: la sua azione sull'oggetto immediato (che pur esso è materia) determina l'intuizione, senza la quale non esiste materia: il risultato dell'azione di ogni oggetto materiale sopra un altro è solo conosciuto in quanto quest'ultimo agisce alla sua volta diversamente che innanzi sull'oggetto immediato; e in ciò solo consiste. Causa ed effetto è dunque tutta la essenza della materia: il suo essere è la sua attività. (Su ciò più minutamente nella dissertazione intorno al principio di ragione, § 21, p. 77). Giustissimamente perciò in tedesco il concetto di tutto ciò che è materiale vien chiamato<sup>6</sup> *Wirklichkeit*, da *wirken*, agire, la qual parola è molto più precisa che non *realtà*. Ciò su cui la materia agisce, è ancora e sempre materia: tutta la sua sostanza consiste adunque nella regolare modificazione che una parte di essa produce nell'altra, e perciò del tutto relativa, relazione vigente solo dentro i suoi confini; adunque proprio come il tempo, proprio come lo spazio.

Ma tempo e spazio, ognuno per sé, sono anche senza la materia intuitivamente rappresentabili; invece non la materia senza quelli. Già la forma, che da lei è inseparabile, presuppone lo spazio; e la sua attività, in cui sta

---

6 «Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat»: SENECA, *Epist.* 81.

tutto il suo essere, concerne sempre un cambiamento – e perciò una determinazione – del tempo. Ma tempo e spazio non vengono isolatamente, ciascuno per sé, presupposti dalla materia; bensì l'unione d'entrambi costituisce l'essenza di questa; appunto perché tale essenza, com'è dimostrato, consiste nell'attività, nella causalità. Tutti gli immaginabili, innumerevoli fenomeni e stati potrebbero invero nello spazio infinito, senza darsi impaccio, l'un presso l'altro coesistere, o anche nel tempo infinito, senza disturbarli, l'un l'altro seguire; perciò dunque una necessaria relazione fra loro ed una regola che li determinasse in conformità di questa relazione non sarebbe in niun modo indispensabile, e nemmeno applicabile: non si avrebbe dunque allora, malgrado ogni giustapposizione nello spazio e ogni mutamento nel tempo, ancora nessuna causalità, fin che ciascuna di quelle due forme avesse la sua esistenza e il suo corso di per sé, senza connessione con l'altra. E poiché la causalità costituisce propriamente l'essenza della materia, non si avrebbe nemmeno materia. Ora invece la legge di causalità trae la sua significazione e necessità solo da ciò, che l'essenza del cambiamento non sta nel puro mutar degli stati in sé, bensì piuttosto nel fatto che nello stesso punto dello spazio è ora uno stato e successivamente un altro, e in uno stesso momento determinato è qui questo stato, là un altro: solo questa reciproca limitazione del tempo e dello spazio da significato e insieme necessità ad una regola, secondo la quale deve svolgersi il cambiamento. Ciò che viene determinato mediante la

legge di causalità non è adunque la successione degli stati nel tempo puro, ma codesta successione riguardo a uno spazio determinato, e non la presenza degli stati in un luogo determinato, ma in questo luogo in un tempo determinato. La modificazione, ossia il cambiamento sopravveniente secondo la legge causale, concerne perciò ogni volta una determinata parte dello spazio e una determinata parte del tempo, simultaneamente e insieme. Quindi la causalità congiunge lo spazio col tempo. Ma noi abbiamo trovato che nell'attività, e perciò nella causalità, consiste l'intera essenza della materia: di conseguenza devono anche in questa spazio e tempo esser congiunti, ossia essa deve avere simultaneamente in sé le proprietà del tempo e dello spazio, per quanto queste si contrastino; e ciò che in ciascuno di quelli è da solo impossibile, deve essa in sé riunire, ossia l'inconsistente fuga del tempo con la rigida, immutabile persistenza dello spazio: la divisibilità infinita essa l'ha da entrambi. In tal modo noi troviamo primamente per suo mezzo prodotta la simultaneità, che non poteva essere né nel tempo puro, il quale non conosce alcuna giustapposizione, né nel puro spazio, il quale non conosce alcun *innanzi, dopo, e ora*. Ma è appunto la simultaneità di molti stati che costituisce l'essenza della realtà [*Wirklichkeit*]: perché dalla simultaneità in primissimo luogo è resa possibile la durata, essendo questa conoscibile solo al variar di ciò che è insieme presente e durevole: com'anche solo mediante il durevole nella variazione prende questa il carattere della modificazione, ossia del

mutamento di qualità e forma nel perdere della sostanza, cioè della materia<sup>7</sup>. Nello spazio puro il mondo sarebbe rigido ed immobile: nessuna successione, nessuna modificazione, nessuna attività: ma appunto con l'attività è anche tolta via la rappresentazione della materia. D'altra parte, nel tempo puro tutto sarebbe fuggitivo: nessun persistere, nessun coesistere, e perciò nulla di simultaneo, quindi nessuna durata: ossia anche in questo caso niente materia. Solo dall'unione di tempo e spazio risulta la materia, vale a dire la possibilità della esistenza simultanea e quindi della durata; mediante questa poi, la possibilità del permanere della sostanza nel mutar degli stati<sup>8</sup>. Avendo la sua essenza nell'unione di tempo e spazio, la materia reca sempre l'impronta d'entrambi. Ella attesta la sua origine dallo spazio, in parte con la forma, che da lei è inseparabile, ma soprattutto (perché il cambiamento appartiene solo al tempo, ed in questo, considerato in sé e per sé, non è nulla di stabile) col suo permanere (sostanza); la cui certezza *a priori* va perciò derivata in tutto e per tutto da quella dello spazio<sup>9</sup>: invece la sua origine dal tempo manifesta ella con la qualità (accidente) senza la quale mai non appare, e che non è altro se non causalità (azione sopr'altra materia, ossia cambiamento, che è un concetto di tempo). Ma la legit-

---

7 Che materia e sostanza sono tutt'uno è spiegato nell'Appendice.

8 Questo mostra anche il fondamento della definizione che Kant dà della materia: «che essa è ciò che si muove nello spazio»: perché il movimento consiste solo nell'unione di spazio e tempo.

9 Non da quella del tempo, come vuole Kant: ciò che sarà dimostrato nell'appendice.

tima possibilità di questa azione si riferisce sempre simultaneamente a spazio e tempo, e appunto da ciò soltanto acquista un senso. Quale stato debba aversi in un dato tempo e luogo è la sola determinazione su cui s'estende la giurisdizione della causalità. Su questa provenienza delle determinazioni fondamentali della materia dalle forme *a priori* della nostra conoscenza, poggia il riconoscimento *a priori* che noi facciamo in lei di talune proprietà, come quella di riempir lo spazio, ossia impenetrabilità, ossia attività; inoltre estensione, infinita divisibilità, permanenza, ossia indistruttibilità, e infine mobilità: la gravità invece, malgrado ammetta eccezioni, sarà da attribuire alla conoscenza *a posteriori*, sebbene Kant nei *Principi metafisici della scienza della natura*, p. 71 (ed. Rosenkranz, p. 372) la ponga come conoscibile *a priori*.

Ma come l'oggetto esiste solo per il soggetto, quale sua rappresentazione, così ogni speciale classe di rappresentazione esiste nel soggetto soltanto per un'altrettanta speciale determinazione, che si chiama facoltà conoscitiva. Il correlato subiettivo di tempo e spazio in sé, come forme vuote, fu da Kant chiamato sensibilità pura, e questa espressione, poiché qui Kant aperse la via, può esser mantenuta; sebbene non convenga perfettamente, per ciò che sensibilità presuppone già materia. Il correlato subiettivo della materia o causalità, le quali sono tutt'uno, è l'intelletto, che non altro è fuori di questo. Sua esclusiva funzione, sua unica forza è conoscere la

causalità – ed è una forza grande, che molto abbraccia, di svariata applicazione, ma di non disconoscibile identità in tutte le sue manifestazioni. Viceversa ogni causalità, perciò ogni materia, e quindi l'intera realtà esiste soltanto per l'intelletto, mediante l'intelletto, nell'intelletto. La prima, più semplice, sempre presente manifestazione dell'intelletto è l'intuizione del mondo reale: questa non è altro se non conoscenza della causa dall'effetto: perciò ogni intuizione è intellettuale. Non vi si potrebbe tuttavia pervenire mai, se un effetto qualsiasi non fosse conosciuto immediatamente, servendo con ciò da punto di partenza. E questo è l'effetto sui corpi animali. In tale senso sono questi gli oggetti immediati del soggetto: l'intuizione di tutti gli altri oggetti si ha per loro mezzo. Le modificazioni che ogni corpo animato subisce sono immediatamente conosciute, ossia provate; e in quanto codesto effetto viene tosto riferito alla sua causa, nasce l'intuizione di quest'ultima come di un oggetto. Questo riferimento non è una conclusione di concetti astratti, non accade per mezzo di riflessione né con arbitrio, ma immediatamente, necessariamente e sicuramente. Esso è il modo di conoscere del puro intelletto, senza il quale non si verrebbe mai all'intuizione; ma s'avrebbe una coscienza ottusa, vegetativa, delle modificazioni dell'oggetto immediato, che si succederebbero prive in tutto di senso, se non avessero forse un senso di dolore o di piacere per la volontà. Ma come, con l'apparir del sole, il mondo visibile si scopre, così l'intelletto con la sua unica, semplice funzione trasforma d'un tratto in in-

tuizione la confusa e bruta sensazione. Ciò che sente l'occhio, l'orecchio, la mano, non è l'intuizione, ma sono appena i dati dell'intuizione. Solo allor che l'intelletto risale dall'effetto alla causa, apparisce il mondo, esteso nello spazio come intuizione, mutevole nella forma, eterno in quanto materia: perché l'intelletto congiunge spazio e tempo nella rappresentazione di materia, ossia di attività. Questo mondo come rappresentazione esiste solo mediante l'intelletto, e solo per l'intelletto. Nel primo capitolo della mia dissertazione «sulla vista ed i colori», ho già spiegato come sui dati, che i sensi forniscono, l'intelletto foggia l'intuizione; come dal confronto delle impressioni che i vari sensi ricevono dal medesimo oggetto il bambino apprenda l'intuizione; come soltanto ciò fornisca la spiegazione di tanti fenomeni dei sensi: la visione unica con due occhi; la doppia visione nello strabismo, o nella ineguale distanza di oggetti posti l'uno dietro l'altro, che l'occhio veda simultaneamente; e tutte le illusioni prodotte da un'improvvisa modificazione negli organi sensorii. Molto più estesamente e più a fondo ho tuttavia studiato questo importante argomento nella seconda edizione dello scritto sul principio di ragione (§ 21). Tutto ciò che là vien detto avrebbe qui di necessità il suo luogo, dovrebbe quindi in verità esser qui ripetuto: ma poi che io ho quasi altrettanta ripugnanza a copiare me stesso che gli altri, né sono in grado di esporre le mie idee meglio di quanto abbia fatto colà, vi rinunzio; e invece di ripeterle qui, le do per già conosciute.



L'apprendimento della visione da parte dei bambini e dei ciechi nati che siano stati operati, la visione unica di ciò che vien percepito doppio con due occhi, il doppio vedere o la doppia sensibilità tattile nello spostamento degli organi sensorii dalla loro posizione ordinaria, il veder l'oggetto diritto mentre l'immagine sta capovolta nell'occhio, l'attribuzione del colore – che è solo una funzione interna, una divisione polare dell'attività dell'occhio – agli oggetti esterni e infine anche lo stereoscopio – tutte queste sono salde e indiscutibili prove del fatto che ogni intuizione non è puramente sensibile, bensì intellettuale, ossia pura conoscenza intellettuale della causa dall'effetto, e quindi presuppone la legge di causalità. Dal conoscimento di quella dipende ogni intuizione, e perciò ogni esperienza, nella sua prima e intera possibilità; e non viceversa il conoscimento della legge causale dall'esperienza, secondo voleva lo scetticismo di Hume, che per la prima volta viene confutato con questa dimostrazione. Poiché l'indipendenza della cognizione della causalità da ogni esperienza, ossia la sua apriorità, non può venir dimostrata se non col dipendere di tutta l'esperienza da lei e questo alla sua volta può solamente accadere quando si provi nel modo qui indicato, e ampiamente svolto nei luoghi più sopra citati, che la nozione di causalità è già universalmente implicita nell'intuizione, nel cui dominio sta tutta l'esperienza; sì che quella nozione sussiste pienamente *a priori* in rapporto all'esperienza, e viene da questa presupposta, non la presuppone. Ciò non si può invece dimostra-

re nel modo tentato da Kant e da me criticato nella dissertazione sul principio della ragione (§ 23).

## § 5.

Ma bisogna guardarsi dal grande equivoco di pensare che, poiché l'intuizione richiede la nozione della causalità, ne sorga di conseguenza fra oggetto e soggetto il rapporto di causa ed effetto; mentre questo rapporto ha sempre luogo invece fra oggetto immediato e mediato, quindi sempre soltanto fra oggetti. Appunto su quella falsa premessa poggia l'insana contesa intorno alla realtà del mondo esterno, nella quale stanno di fronte dogmatismo e scetticismo, e quello interviene ora come realismo, ora come idealismo. Il realismo pone l'oggetto come causa, e il suo effetto pone nel soggetto. L'idealismo di Fichte fa invece l'oggetto del soggetto. Ma non potendo esservi alcun rapporto fra soggetto ed oggetto secondo il principio di ragione – ciò che non sarà mai ribadito abbastanza – non potè venir provata né l'una né l'altra di quelle affermazioni, e contro entrambe fece vittoriosi assalti lo scetticismo. Invero come la legge di causalità già precede, essendone condizione, l'intuizione e l'esperienza, e quindi non può venir ricavata da queste (secondo Hume pensava); così oggetto e soggetto, già quali prime condizioni, precedono ogni conoscenza e quindi in genere il principio di ragione, perché questo non è se non la forma di tutti gli oggetti, il modo costante del loro apparire. Ma l'oggetto già presuppone sempre

il soggetto: fra i due non può adunque sussistere alcun rapporto di causa ed effetto. Il mio scritto sul principio di ragione mira appunto a questo, a esporre il contenuto di quel principio come la forma essenziale di ogni oggetto, ossia come il modo universale di ogni esistenza oggettiva, come qualcosa che appartiene in proprio all'oggetto in quanto è tale; ma in quanto è tale, l'oggetto presuppone ognora il soggetto come suo necessario correlato: questo rimane perciò sempre fuori del dominio in cui ha valore il principio di ragione. La contesa sulla realtà del mondo esterno si fonda appunto su quella falsa estensione di valore data al principio di ragione fino a comprendere anche il soggetto; e muovendo da questo equivoco non poté mai chiarirsi. Da un lato il dogmatismo realistico, considerando la rappresentazione come effetto dell'oggetto, vuole separare queste due cose – rappresentazione ed oggetto – che sono invece una cosa sola, ed ammettere una causa affatto differente dalla rappresentazione, un oggetto in sé indipendente dal soggetto: qualcosa del tutto inconcepibile perché appunto come oggetto presuppone sempre il soggetto e sempre rimane perciò una semplice rappresentazione di questo. Al dogmatismo realistico lo scetticismo oppone, con la stessa falsa premessa, che nella rappresentazione si ha sempre unicamente l'effetto, mai la causa, perciò non si conosce mai l'essenza, ma soltanto l'azione degli oggetti. L'azione poi potrebbe forse non avere alcuna analogia con l'essenza; anzi in genere sarebbe questa analogia un'opinione del tutto falsa, poiché la legge di causalità

non è ricavata che dalla esperienza, la cui realtà alla sua volta dovrebbe poi poggiare su quella legge. Ora a questo proposito conviene ad entrambe le dottrine l'ammontamento, in primo luogo, che oggetto e rappresentazione sono tutt'uno; poi, che l'essenza degli oggetti intuibili è appunto la loro azione; che proprio nell'azione consiste la realtà dell'oggetto, e la pretesa di un'esistenza dell'oggetto fuori della rappresentazione del soggetto, e anche di un'essenza della cosa reale diversa dalla sua azione non ha senso di sorta, anzi è una contraddizione; che per conseguenza il conoscimento del modo d'agire d'un oggetto intuito lo esaurisce, in quanto è oggetto, ossia rappresentazione, perché all'infuori di ciò nulla rimane in esso per la conoscenza. Sotto questo rispetto adunque il mondo intuito nello spazio e nel tempo, il mondo che si manifesta come pura causalità, è pienamente reale, ed è in tutto come esso si dà: e si dà intero e senza riserve come rappresentazione, disposta secondo la legge di causalità. Questa è la sua realtà empirica. Ma d'altro lato ogni causalità è soltanto nell'intelletto e per l'intelletto; quindi tutto quel mondo reale, ossia attivo, è come tale condizionato ognora dall'intelletto, e non è nulla senza di questo. E non solo per tale motivo, ma perché generalmente non si può, a meno di cadere in contraddizione, pensare un oggetto senza soggetto, al dogmatico che spiega la realtà del mondo esterno con la sua indipendenza dal soggetto noi dobbiamo negare francamente codesta realtà. L'intero mondo degli oggetti è e rimane rappresentazione, e appunto perciò in tutto ed eterna-

mente relativo al soggetto: ossia ha una idealità trascendentale. Tuttavia il mondo non è per questo né menzogna né illusione: si dà per quello che è, come rappresentazione, e precisamente come una serie di rappresentazioni, il cui vincolo comune è il principio di ragione. Come tale esso è comprensibile, fin nel suo senso più intimo, da un intelletto sano, e gli parla una lingua che questi comprende pienamente. Soltanto ad uno spirito contorto dal sofisticare può venir l'idea di contendere sulla realtà del mondo; il che sempre accade per una inesatta applicazione del principio di ragione, il quale collega, è vero, tutte le rappresentazioni di qualsiasi specie fra loro, ma non mai collega quelle col soggetto, o con qualcosa che non sia né soggetto né oggetto, ma solo ragione dell'oggetto: uno sproposito, perché soltanto oggetti possono essere cause, e cause sempre di altri oggetti. Se andiamo a investigare più attentamente l'origine di questo problema della realtà del mondo esterno, troviamo che oltre quel falso riferimento del principio di ragione a ciò che sta fuori del suo dominio, si aggiunge ancora una speciale confusione delle sue forme: ossia la forma ch'esso assume esclusivamente riguardo ai concetti o rappresentazioni astratte, viene trasportata alle rappresentazioni intuitive, agli oggetti reali, e si pretende una ragione di conoscenza da oggetti che non possono avere se non una ragione di divenire. Imperocché sulle rappresentazioni astratte, sui concetti collegati in giudizi, domina il principio di ragione siffattamente, che ciascuno di quelli ha il suo valore, la sua portata, la sua

intera esistenza – chiamata qui verità – esclusivamente mediante la relazione del giudizio con qualcosa che ne sta fuori, ossia il suo principio di conoscenza; al quale bisogna dunque sempre far capo. Sugli oggetti reali invece, sulle rappresentazioni intuitive, il principio di ragione non domina come principio di ragione della conoscenza, ma del divenire, come legge di causalità: ciascuno di quegli oggetti gli ha già pagato il suo debito pel fatto che è divenuto, ossia è stato prodotto come effetto da una causa: la pretesa d'un principio di conoscenza non ha dunque qui nessun valore e nessun senso, bensì appartiene a tutt'altra classe di oggetti. Perciò il mondo dell'intuizione non suscita, finché si rimane nei suoi confini, né scrupolo né dubbio in chi l'osserva: qui non v'ha né errore né verità; che sono confinati nel dominio dell'astratto, della riflessione. Qui invece sta il mondo aperto ai sensi ed all'intelletto, dandosi con ingenua verità per ciò che è, per una rappresentazione intuitiva che legittimamente si svolge sul filo della causalità.

Il problema della realtà del mondo esterno, come l'abbiamo considerato finora, era sempre generato da uno smarrimento della ragione che andava fino a misconoscere se stessa, e sotto questo rispetto il problema era da risolvere con la semplice dilucidazione del suo contenuto. Dopo investigata tutta l'essenza del principio di ragione, la relazione fra oggetto e soggetto e la vera natura dell'intuizione sensitiva, esso doveva cadere da sé, appunto perché non gli rimaneva più alcun significato.

Ma il problema ha ancora un'altra origine, affatto diversa da quella, tutta speculativa, indicata finora: un'origine propriamente empirica, sebbene essa anche in questa forma sia ancor sempre messa in campo con intendimenti speculativi. Ed esso ha in questo senso un significato molto più intelligibile che in quel primo, venendo a formularsi così: noi abbiamo sogni; non è forse tutta la vita un sogno? – o più precisamente: non c'è un criterio sicuro per distinguere sogno e realtà, fantasmi ed oggetti reali? – L'addurre la minor vivacità e chiarezza del sogno in confronto dell'intuizione reale non merita alcuna considerazione, perché nessuno finora ha avuto presenti contemporaneamente l'uno e l'altro per confrontarli, ma soltanto il ricordo del sogno si poteva confrontare con la realtà presente. Kant scioglie il problema così: «Il rapporto delle rappresentazioni fra di loro secondo la legge di causalità distingue la vita dal sogno». Ma anche nel sogno ciascun particolare dipende egualmente in tutte le sue forme dal principio di ragione, e questo rapporto si spezza soltanto fra la vita e il sogno e fra i singoli sogni. La risposta di Kant potrebbe quindi suonare soltanto così: il lungo sogno (la vita) ha connessione costante in sé secondo il principio di ragione, ma non l'ha coi sogni brevi; sebbene ciascuno di questi abbia in sé la stessa connessione; fra questi e quello è adunque rotto il ponte, e in base a ciò vengono distinti. Tuttavia l'intraprendere una investigazione secondo questo criterio, per sapere se qualcosa sia sognato o veramente accaduto, sarebbe assai difficile e spesso impossibile; perché non siamo in

alcun modo in grado di seguire anello per anello la concatenazione causale fra quella circostanza passata e il momento presente, e tuttavia non possiamo per questo affermare che sia un sogno. Quindi nella vita reale, per distinguere sogno da realtà, non ci si serve ordinariamente di quel modo d'investigazione. Il solo criterio sicuro per distinguere il sogno dalla realtà è in verità quello affatto empirico del risveglio, col quale infatti la concatenazione causale fra le circostanze sognate e quelle della vita cosciente viene espressamente e sensibilmente rotta. Un ottimo esempio di ciò è fornito dall'osservazione che fa Hobbes nel *Leviathan*, cap. 2, che cioè allora noi teniamo facilmente i sogni per realtà, anche dopo il risveglio, quando senza farlo di proposito abbiamo dormito vestiti; ma soprattutto quando si aggiunge che un'impresa o un proposito assorbe tutti i nostri pensieri e ci occupa nel sogno come nella veglia: perché in questi casi il risvegliarsi viene avvertito quasi tanto poco quanto l'addormentarsi, il sogno confluisce nella realtà e si confonde con questa. Allora non rimane in verità altro che l'applicazione del criterio kantiano: ma se poi, come spesso accade, in nessun modo può venire scoperto il nesso causale col presente, oppure la sua mancanza, in tal caso deve per sempre rimaner dubbio se un fatto sia sognato o accaduto. Qui in verità ci salta agli occhi la stretta parentela fra vita e sogno: e non ci vergogneremo di confessarla, dopo che è stata riconosciuta e dichiarata da molti grandi spiriti. I Veda ed i Purana per l'intera conoscenza del mondo reale, che essi chiamano il velo di



Maya, non conoscono miglior paragone né altro usano più di frequente, che quello del sogno. Platone dice spesso che gli uomini non vivono che in sogno, e il solo filosofo s'affatica a svegliarsi. Pindaro dice (II, η, 135): *σχιας οναρ ανθρωπος* [umbrae somnium homo] e Sofocle:

Ὅρω γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο, πλὴν  
Εἰδῶλ', ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ χουφὴν σχιαν.

*Ajax* 125,

[Nos enim, quicumque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram.]

Accanto ai quali sta più degnamente di tutti Shakespeare:

We are such stuff  
As dreams are made on, and our little life  
Is rounded with a sleep.

*Temp.*, a. 3, sc. 1<sup>10</sup>.

Finalmente era Calderón così profondamente preso da questo pensiero, che cercò di esprimerlo in un dramma in certo modo metafisico, *La vita è sogno*.

Dopo tutti questi passi di poeti sia ora anche a me concesso di esprimermi con un paragone. La vita e i sogni

---

10 [«Noi siamo tale stoffa, come quella di cui son fatti i sogni, e la nostra breve vita è chiusa in un sonno.»]

sono pagine di uno stesso libro. La lettura continuata si chiama vita reale. Ma quando l'ora abituale della lettura (il giorno) viene a finire e giunge il tempo del riposo, allora noi spesso seguiamo ancora fiaccamente, senza ordine e connessione, a sfogliare or qua or là una pagina: spesso è una pagina già letta, spesso un'altra ancora sconosciuta, ma sempre dello stesso libro. È vero che una pagina letta così isolatamente è senza connessione con la lettura ordinata: tuttavia non sta molto indietro a questa, se si pensa che anche il complesso della lettura ordinata comincia e finisce egualmente all'improvviso, e si deve quindi considerare come un'unica pagina più lunga.

Sebbene adunque i singoli sogni siano distinti dalla vita reale per questo, che non entrano nella connessione della esperienza, connessione che si prosegue costante nella vita, e il risveglio riveli questa differenza; tuttavia appunto quella connessione dell'esperienza appartiene già come sua forma alla vita reale, ed anche il sogno ha da palesare egualmente una connessione, che è a sua volta in se stesso. Ora, se per giudicare si prende un punto di vista fuori d'entrambi, non si trova nella loro essenza alcuna distinzione precisa, e si è costretti a concedere ai poeti, che la vita sia un lungo sogno.

Volgendoci ora da questa origine empirica, di per sé stante, del problema circa la realtà del mondo esteriore, per tornare alla sua origine speculativa, abbiamo bensì trovato che questa si fonda primamente sulla falsa appli-

cazione del principio di ragione (ossia nel vederlo anche fra soggetto e oggetto) e poi ancora sulla confusione delle sue forme, ossia sul fatto che il principio di ragione della conoscenza veniva trasportato nel dominio dove vige il principio di ragione del divenire: ma tuttavia difficilmente quel problema avrebbe potuto occupar così a lungo i filosofi, se fosse del tutto senza vero contenuto, e non si celasse nel suo intimo, come vera origine di esso, un qualche pensiero e senso giusto – del quale si dovesse poi ammettere che, penetrando nella riflessione e cercando la propria espressione, fosse degenerato in quelle assurde, incomprensibili forme e quistioni. Così è veramente, secondo io penso: e come pura espressione di quell'intimo senso finora inafferrabile del problema, io pongo la domanda: Che cosa è questo mondo dell'intuizione, oltre ad essere la mia rappresentazione? Il mondo di cui io sono conscio in un solo modo, cioè come rappresentazione, non sarebbe, analogamente al mio proprio corpo, di cui sono conscio in duplice modo, da un lato rappresentazione, dall'altro volontà? La chiara spiegazione e la risposta affermativa a questa domanda formerà il contenuto del secondo libro; e le conclusioni che ne derivano occuperanno il resto dell'opera.

## § 6.

Frattanto consideriamo per ora in questo primo libro il tutto come semplice rappresentazione, come oggetto per

il soggetto: e come ogni altro oggetto reale, guardiamo anche il nostro corpo, dal quale in ciascuno muove l'intuizione del mondo, sotto il solo rispetto della conoscibilità; per il quale è anch'esso una semplice rappresentazione. È vero che la coscienza comune, la quale già si rivoltava contro il dichiarar pure rappresentazioni gli altri oggetti, ancor più si ribella quando il proprio corpo dev'essere nient'altro che una rappresentazione; il che proviene dal fatto che ad ognuno la cosa in sé è conosciuta immediatamente in quanto si manifesta come il suo proprio corpo, e solo mediatamente, in quanto viene oggettivata negli altri oggetti dell'intuizione. Ma l'andamento della nostra ricerca rende necessaria questa astrazione, questa maniera di considerazione unilaterale, questa violenta separazione di ciò che sostanzialmente è insieme connesso: perciò quella riluttanza dev'essere provvisoriamente soffocata e tranquillata dall'attesa che le considerazioni seguenti compiano l'unilateralità della presente, per venire alla piena cognizione dell'essenza del mondo.

Il corpo è adunque qui per noi oggetto immediato, ossia quella rappresentazione, che serve di punto di partenza al conoscimento da parte del soggetto, per ciò che essa, con le sue modificazioni immediatamente percepite, precede l'applicazione del principio di causalità e fornisce a questo i primi dati. Tutta l'essenza della materia consiste, come s'è dimostrato, nella sua attività. Ma causa ed effetto esistono solamente per l'intelletto, come

quello che non è altro se non il loro correlato soggettivo. L'intelletto tuttavia non potrebbe mai pervenire all'applicazione, se non vi fosse qualcos'altro da cui esso muove. Questa cosa è la sensazione semplice, la coscienza immediata delle modificazioni del corpo, per la quale il corpo è oggetto immediato. La possibilità della conoscenza del mondo dell'intuizione noi la troviamo dunque in due condizioni. La prima è, se l'esprimiamo oggettivamente, l'attitudine dei corpi ad agire l'uno sull'altro, producendo reciproche modificazioni; senza la qual generale proprietà di tutti i corpi anche mediante la sensibilità dei corpi animali non sarebbe punto possibile alcuna intuizione. Ma se vogliamo esprimere soggettivamente questa stessa prima condizione, diciamo: l'intelletto anzitutto rende possibile l'intuizione: perché soltanto da esso procede e per esso soltanto vige la legge di causalità, la possibilità di causa ed effetto; e soltanto per esso e mediante esso esiste quindi il mondo dell'intuizione. La seconda condizione è invece la sensibilità dei corpi animali, ossia la proprietà che certi corpi hanno, di essere oggetti immediati del soggetto. Ora le semplici modificazioni che subiscono gli organi dei sensi mediante l'azione esterna specificamente adatta ad essi, sono invero già da chiamare rappresentazioni, fin quando codeste azioni non producono né dolore né piacere, ossia non hanno alcun significato per la volontà, e tuttavia vengono percepite; quindi esistono solo per la conoscenza. In questo senso dunque io dico che il corpo è conosciuto immediatamente, è oggetto immediato. Non-

dimeno il concetto di oggetto non va qui preso in senso proprio: poiché mediante questa immediata conoscenza del corpo, la quale precede l'applicazione dell'intelletto ed è pura sensazione, non il corpo esiste precisamente come oggetto, bensì soltanto i corpi che agiscono su di esso; essendo che ogni conoscenza di un vero e proprio oggetto, ossia di una rappresentazione percettibile nello spazio, può esistere unicamente mediante e per l'intelletto – quindi non prima, bensì appena dopo l'applicazione di questo. Quindi il corpo come vero e proprio oggetto, ossia come rappresentazione intuibile nello spazio, vien conosciuto solo mediatamente, al modo di tutti gli altri oggetti, per mezzo dell'applicazione della legge di causalità all'azione di una delle sue parti sulle altre, quando, per esempio, l'occhio vede il corpo, o la mano lo tocca. Conseguentemente la forma del nostro corpo non ci è nota per mezzo della semplice sensibilità generale; bensì solo per mezzo della conoscenza, solo nella rappresentazione; ossia solo nel cervello il nostro corpo viene rappresentato come un che di esteso, di articolato, di organico. Un cieco nato non riceve questa rappresentazione che a poco a poco, per mezzo dei dati che il tatto gli fornisce; un cieco senza mani non conoscerebbe mai la propria forma, o al più la ricaverebbe e costruirebbe gradualmente dall'azione di altri corpi su di lui. Con questa restrizione bisogna adunque intendere, quando chiamiamo il corpo oggetto immediato.

Per altro, in conseguenza di ciò che si è detto, tutti i cor-

pi animati sono oggetti immediati, ossia punto di partenza per l'intuizione del mondo, da parte del soggetto che tutto conosce e appunto perciò non è mai conosciuto. Il conoscere, col muoversi secondo motivi determinati dalla conoscenza, è quindi il carattere proprio dell'animalità, come il movimento per effetto di stimoli è il carattere della pianta: i corpi inorganici invece non hanno altri movimenti che quelli prodotti da vere e proprie cause nel senso più stretto. Ho spiegato più ampiamente tutto ciò nello scritto sul principio di ragione, 2<sup>a</sup> ed. (§ 20), nell'Etica, prima dissert. (§ 3), e in *Sulla vista e i colori* (§ 1); ai quali luoghi rinvio il lettore.

Da ciò che ho detto risulta che tutti gli animali hanno intelletto, anche i più imperfetti: perché tutti conoscono oggetti, e questa conoscenza determina come motivo i loro movimenti. L'intelletto è in tutti gli animali e in tutti gli uomini il medesimo, ha sempre la stessa semplice forma: conoscenza della causalità, passaggio dall'effetto alla causa e dalla causa all'effetto, e nient'altro. Ma i gradi della sua acutezza e l'estensione della sua sfera conoscitiva sono estremamente diversi, variati e in più modi sviluppati: dal grado più basso, che conosce soltanto il rapporto causale fra l'oggetto immediato e il mediato, bastando così appena, col passaggio dall'azione che il corpo subisce alla causa di essa, a intuire questa come oggetto nello spazio; fino ai gradi più alti della conoscenza del nesso causale dei semplici oggetti mediati fra loro – conoscenza che va fino a intendere le più

complicate concatenazioni di cause ed effetti nella natura. Perché quest'ultima capacità appartiene ancor sempre all'intelletto, non alla ragione; i cui concetti astratti servono ad accogliere, fissare e collegare ciò che è stato inteso immediatamente, ma non mai a produrre l'intendimento medesimo. Ogni forza e ogni legge della natura, ogni caso in cui quelle si manifestano, deve essere immediatamente conosciuto dall'intelletto, afferrato intuitivamente, prima di entrare *in abstracto* per la ragione nella coscienza riflessa. Intuitiva, immediata comprensione mediante l'intelletto fu la scoperta fatta da R. Hoo-kes della legge di gravitazione, e il ricondurre tanti grandi fenomeni a quest'unica legge, come poi confermarono i calcoli di Neuton<sup>11</sup>; tale fu anche per Lavoisier la scoperta dell'ossigeno e della sua importante funzione nella natura; tale per Goethe la scoperta del modo di formazione dei colori naturali. Tutte queste scoperte non sono altro che un esatto, immediato risalir dall'effetto alla causa, cui tosto segue il riconoscimento dell'identità della forza naturale manifestantesi in tutte le cause dello stesso genere: e questa intera penetrazione è un atto, diverso soltanto nel grado, della medesima ed unica funzione dell'intelletto, per cui anche un animale intuisce come oggetto nello spazio la causa agente sul suo corpo. Perciò anche tutte quelle grandi scoperte sono, proprio come l'intuizione e ogni manifestazione dell'intelletto, una penetrazione immediata, e, come tali, l'opera di un

---

11 Così nel testo. [Nota per l'edizione elettronica Manuzio]



attimo, un *apperçu*, un'idea improvvisa, e non il prodotto di lunghe deduzioni *in abstracto*; le quali ultime servono invece a fissare per la ragione, deponendola nei suoi concetti astratti, l'immediata conoscenza intellettuale, ossia a mettersi in grado di spiegarla, dichiararla ad altri. Quell'acume dell'intelletto nell'afferrare le relazioni causali dell'oggetto conosciuto immediatamente, trova la sua applicazione non solo nella scienza naturale (che gli deve tutte le sue scoperte), ma anche nella vita pratica, dove prende il nome di avvedutezza; mentre invece nel primo uso vien meglio chiamato acutezza, penetrazione e sagacità: in senso preciso, avvedutezza indica esclusivamente l'intelletto che sta al servizio della volontà. Tuttavia i limiti di questi concetti non devono esser tracciati troppo recisamente, perché si tratta sempre di un'unica funzione del medesimo intelletto che opera in ogni animale con l'intuizione degli oggetti nello spazio. Questa nel suo più alto grado ora investiga rettamente nei fenomeni della natura la causa ignota, partendo da un dato effetto, e dà così alla ragione la materia per escogitar regole universali, come leggi della natura; ora, con l'impiego di cause conosciute per fini prestabiliti, inventa complicate, ingegnose macchine; ora, applicandosi alla motivazione, o penetra e rende vani sottili intrighi e macchinazioni, oppure quegli stessi motivi e gli uomini, che a ciascuno di essi sono sensibili, dispone convenientemente e mette in moto a suo piacere come macchine mosse da leve e ruote, guidandoli ai suoi fini. Mancanza d'intelletto si chiama in senso proprio stupidità.

tà, ed è appunto ottusità dell'applicazione della legge causale, incapacità d'afferrare immediatamente le concatenazioni di causa ed effetto, motivo ed azione. Uno sciocco non vede il nesso dei fenomeni naturali, né dove si presentano abbandonati a se stessi, né dove sono diretti intenzionalmente, ossia utilizzati nelle macchine: perciò crede volentieri ad arte magica ed a miracoli. Uno sciocco non osserva che diverse persone, in apparenza indipendenti le une dalle altre, in realtà agiscono secondo un accordo prestabilito, e perciò si lascia facilmente mistificare e raggirare; non osserva i celati motivi di consigli dati, di giudizi espressi, e così via. Questo solo gli manca costantemente: acume, sveltezza, facilità nell'applicare la legge di causalità, ossia gli manca la forza dell'intelletto. Il maggiore, e per l'argomento che ci occupa più istruttivo esempio di stupidità, che mi sia mai capitato, era un ragazzo di circa undici anni, del tutto idiota, al manicomio: il quale aveva sì l'uso di ragione, perché parlava ed ascoltava, ma per intelletto stava al di sotto di più di un animale. Imperocché ogni volta ch'io venivo, osservava un paio d'occhiali che portavo al collo e in cui si riflettevano le finestre della stanza con le cime degli alberi prospicienti: di ciò aveva ogni volta maraviglia e gioia grande, né si stancava di contemplare con stupore; perché non comprendeva questa causalità affatto immediata del riflesso.

Come negli uomini sono assai differenti i gradi dell'acume intellettuale, così fors'anche più differenti sono fra le

varie specie animali. Ma in tutte, e perfino in quelle che stanno più vicine alla pianta, è tuttavia tanto intelletto quanto basta per il passaggio dell'azione sull'oggetto immediato all'oggetto mediato come causa: quanto basta dunque per l'intuizione, per l'apprendimento di un oggetto; perché l'intuizione appunto fa che siano animali, porgendo loro la possibilità di muoversi secondo dati motivi e quindi di cercare o almeno di ghermire il nutrimento. Le piante invece hanno solo un moto prodotto da stimoli, di cui debbono attendere l'azione diretta, oppure languire, senza poterne andare in traccia o afferrarle. Negli animali più perfetti ammiriamo la grande sagacia: per esempio nel cane, nell'elefante, nella scimmia, nella volpe, la cui astuzia ha così magistralmente descritta il Buffon. In questi animali più intelligenti possiamo con sufficiente precisione misurare quanto possa l'intelletto senza l'aiuto della ragione, ossia della conoscenza astratta per concetti; in noi stessi non possiamo giudicar di questo egualmente, perché in noi intelletto e ragione si sorreggono sempre a vicenda. Perciò troviamo sovente le manifestazioni d'intelligenza presso gli animali ora sopra ora sotto la nostra aspettazione. Da un lato ci sorprende la sagacia di quell'elefante il quale, dopo esser passato su molti ponti durante il suo viaggio in Europa, si rifiuta un giorno di varcarne uno, sul quale vede tuttavia passar come al solito la carovana di uomini e animali di cui fa parte, sol perché gli sembra troppo leggermente costruito per il suo peso; ma dall'altra parte ci meravigliamo che gli intelligenti oranghi non alimenti-

no, aggiungendovi legna, il fuoco da essi trovato sul camino, al quale si scaldano: prova che questo richiederebbe già una riflessione, la quale senza concetti astratti è impossibile. Che il conoscimento di causa ed effetto, come forma universale dell'intelletto, sia insito *a priori* negli animali, è invero già pienamente sicuro pel fatto che quel conoscimento è per essi, come per noi, la condizione prima d'ogni conoscimento intuitivo del mondo esterno. Se poi si vuole averne ancora una prova particolare, basti considerar per esempio come finanche un giovanissimo cane non osi saltar giù dalla tavola, per quanto desiderio ne abbia, perché prevede l'effetto del peso del suo corpo; pur senza aver prima sperimentato questa caduta. Nel giudicar l'intelletto degli animali, noi dobbiamo tuttavia guardarci dall'attribuirgli ciò che è manifestazione dell'istinto; proprietà la quale, sebbene affatto diversa dall'intelletto, com'anche dalla ragione, pure opera spesso in modo assai analogo all'azione combinata dell'intelletto e della ragione. La spiegazione di ciò non appartiene a questo luogo, ma troverà il suo posto nel secondo libro, dove si tratta della armonia o cosiddetta teleologia della natura; ed a tale spiegazione è consacrato esclusivamente il 27° capitolo dei Supplementi<sup>12</sup>.

Mancanza d'intelletto si chiama stupidità; mancato impiego della ragione nel campo pratico riconosceremo in

---

12 [Cfr. pp. 354-60 del tomo I dell'edizione nella «Biblioteca Universale Laterza», 2 tomi, Roma-Bari 1986].

seguito per insania; così anche mancanza di giudizio, per scempiaggine; e infine parziale o completa mancanza di memoria per follia. Ma d'ogni cosa si tratterà a suo luogo. Ciò che dalla ragione vien riconosciuto esatto è verità, ossia un giudizio astratto con ragion sufficiente (*Dissertazione sul principio di ragione*, § 29 sgg.): ciò che vien riconosciuto esatto dall'intelletto è realtà, ossia legittimo passaggio alla causa dall'effetto prodotto nell'oggetto immediato. Alla verità si contrappone l'errore come inganno della ragione, alla realtà l'illusione come inganno dell'intelletto. L'illustrazione più ampia di tutto ciò è da leggersi nel primo capitolo del mio scritto sopra la vista ed i colori. Illusione si ha quando uno stesso effetto può esser prodotto da due cause del tutto diverse, delle quali l'una agisce molto spesso, e l'altra raramente: l'intelletto, che non ha alcun dato per distinguere quale causa agisca in quel caso, poiché l'effetto è proprio il medesimo, presuppone allora una volta per tutte la causa più frequente; e non essendo la sua attività riflessiva e discorsiva, ma diretta ed immediata, quella falsa causa sta davanti a noi come oggetto intuito, il che, appunto costituisce la falsa apparenza. Come sorga in questo modo la doppia percezione visiva o tattile, quando gli organi sensorii sono adoptrati in una posizione non abituale, ho già mostrato nel luogo citato; e appunto con ciò ho fornito una prova indiscutibile del fatto che l'intuizione si ha solo mediante l'intelletto e per l'intelletto. Esempi di questo inganno dell'intelletto, o illusione, sono inoltre il bastone immerso nell'acqua, che

sembra spezzato; le immagini degli specchi sferici, che se la superficie è convessa appaiono alquanto indietro di questa, e se la superficie è concava appaiono davanti alla superficie stessa, a una certa distanza. Qui anche va ricordata la dimensione apparentemente maggiore della luna all'orizzonte che allo zenith, non per effetto di ottica; perché, come dimostra il micrometro, l'occhio vede anzi la luna allo zenith in un angolo visuale alquanto più grande che all'orizzonte; ma per l'intelletto, il quale attribuisce il più debole splendore della luna e delle altre stelle sull'orizzonte ad una loro distanza maggiore, considerandole secondo la prospettiva aerea come oggetti terrestri; perciò ritiene la luna all'orizzonte molto più grossa che allo zenith, e anche la volta celeste ritiene più ampia all'orizzonte, quasi fosse più distesa. Lo stesso falso apprezzamento dovuto alla prospettiva aerea ci fa ritenere più vicine dal vero, con pregiudizio della loro altezza, altissime montagne, di cui la sola vetta è a noi visibile nella pura aria trasparente, come per esempio il Monte Bianco visto da Salenche. E tutte queste illusioni ingannatrici stanno davanti a noi come intuizione immediata, che non si può allontanare per mezzo d'alcun ragionamento. Quest'ultimo può solo impedir l'errore, ossia un giudizio senza ragion sufficiente, contrapponendogli un giudizio esatto: come per esempio il conoscere *in abstracto* che non la maggior distanza, bensì i vapori più densi all'orizzonte sono cause del più debole splendore della luna e delle stelle. Ma l'illusione rimarrà incrollabile in tutti i casi citati, mal-

grado qualsivoglia conoscenza astratta: perché l'intelletto è completamente e nettamente separato dalla ragione – facoltà conoscitiva aggiuntasi esclusivamente all'uomo – ed è in se stesso a dir vero irragionevole anche nell'uomo. La ragione non può che sapere: al solo intelletto, e libero dall'influsso di quella, rimane l'intuizione.

## § 7.

Sul proposito di tutta la nostra precedente considerazione è forse ancora da osservare quanto segue. In essa non abbiamo preso le mosse né dall'oggetto né dal soggetto; bensì dalla rappresentazione, la quale già li contiene e presuppone entrambi; poiché la divisione in oggetto e soggetto è la sua forma prima, più generale e più essenziale. Abbiamo dunque dapprima considerato questa forma come tale, dipoi (pur rinviando per la sostanza alla dissertazione introduttiva) le altre forme a lei subordinate, tempo, spazio e causalità; le quali appartengono soltanto all'oggetto. Ma poiché esse sono essenziali a questo in quanto è tale, e l'oggetto a sua volta è essenziale al soggetto in quanto soggetto, possono dal soggetto stesso venir trovate, ossia conosciute *a priori*; e pertanto sono da considerare come limite comune d'entrambi. Ma tutte si lascian ricondurre ad una comune espressione – il principio di causa – com'è ampiamente mostrato nella dissertazione introduttiva.

Ora, questo procedimento distingue affatto la nostra

concezione dalle filosofie tentate finora, come quelle che tutte partivano o dall'oggetto o dal soggetto, e per conseguenza cercavano di spiegare l'uno mediante l'altro, precisamente secondo il principio di ragione, alla signoria del quale noi veniamo invece a sottrarre il rapporto tra oggetto e soggetto, lasciandole solamente l'oggetto. Si potrebbe considerar come non compresa nella suaccennata contrapposizione di sistemi filosofici la filosofia della identità, sorta a' nostri giorni e universalmente conosciuta; in quanto questa non fa né l'oggetto né il soggetto il vero e primo punto di partenza, bensì un terzo, l'Assoluto, conoscibile mediante l'intuizione razionale; il quale non è né oggetto né soggetto, ma identità di entrambi. Sebbene io, per assoluta mancanza d'ogni intuizione razionale, non presuma entrare a discorrere con gli altri della suddetta venerabile identità e dell'assoluto, devo tuttavia osservare, fondandomi sui protocolli aperti a tutti, anche a noi profani, di coloro i quali sanno intuire razionalmente, che la detta filosofia non va eccettuata dalla opposizione di due errori più sopra esposta. Perché essa, malgrado l'identità di soggetto e oggetto – identità che non può esser pensata, ma solo intuita intellettualmente o appresa mediante uno speciale assorbimento in lei – non evita tuttavia quei due errori opposti, ma piuttosto li unisce in sé, scindendosi ella medesima in due discipline: ossia in primo luogo l'idealismo trascendentale, che è la teoria fichtiana dell'io, e per conseguenza, secondo il principio di ragione, fa venir l'oggetto fuori dal soggetto o svolto da questo come



un filo dalla rocca; e in secondo luogo la filosofia della natura, che egualmente fa sviluppare a poco a poco il soggetto dall'oggetto, con l'impiego di un metodo che vien chiamato costruzione. Di questo ben poco m'è chiaro, ma abbastanza per vedere che esso è un avanzar progressivo secondo il principio di ragione in forme svariate. Alla profonda sapienza, che quella filosofia contiene, rinunzio; poiché per me, cui manca del tutto l'intuizione razionale, tutti quei discorsi che la presuppongono devono essere un libro chiuso con sette suggelli. Il che poi anche è vero in tal grado, che – strano a dirsi – davanti alla profonda saggezza di quelle dottrine ho l'impressione di non ascoltar nient'altro che spaventose e per di più noiosissime fanfaronate.

I sistemi che prendevano le mosse dall'oggetto si ponevano invero sempre come problema tutto il mondo dell'intuizione e il suo ordinamento; ma l'oggetto, che essi stabiliscono come punto di partenza, non è sempre quel mondo, o la materia, suo elemento fondamentale: piuttosto si può fare una partizione di tali sistemi conformemente alle quattro classi di oggetti possibili, fissate nella dissertazione introduttiva. Si può dire così che dalla prima di quelle classi, ossia dal mondo reale, sono partiti: Talete e la scuola jonica, Democrito, Epicuro, Giordano Bruno ed i materialisti francesi. Dalla seconda, ossia dal concetto astratto: Spinoza (precisamente dal puro concetto astratto di sostanza esistente soltanto nella sua definizione) e innanzi a lui gli Eleati. Dalla

terza classe, ossia dal tempo, e conseguentemente dai numeri: i Pitagorici e la filosofia cinese dell'I-king. Finalmente, dalla quarta classe, ossia dall'atto di volontà motivato dalla conoscenza: gli scolastici, che insegnano una creazione dal Nulla, mediante l'atto di volontà di un essere personale fuori del mondo.

Il metodo obiettivo si può sviluppare con maggior conseguenza e condur più lontano quando si presenta come vero e proprio materialismo. Questo pone la materia, e con lei tempo e spazio, come esistenti assolutamente, e trascura il rapporto col soggetto, senza pensare che materia, tempo e spazio esistono solo in questo. Prende poi per filo conduttore la legge di causalità, e con essa vuole avanzare, considerandola come un ordine delle cose in sé esistente, *veritas aeterna*; passando così sopra all'intelletto, nel quale e per il quale esclusivamente esiste causalità. Poi cerca di trovare il primo, più semplice stato della materia, e quindi ricavare da esso gli altri, salendo dal puro meccanismo al chimismo, alla polarità, alla vegetazione, all'animalità: e supposto che ciò riesca, ultimo anello della catena sarebbe la sensibilità animale, il conoscere: che comparirebbe quindi a questo punto come una semplice modificazione della materia, uno stato di questa prodotto dalla causalità. Ora, se noi avessimo seguito fin là, con rappresentazioni intuitive, il materialismo, appena giunti con esso al suo vertice saremmo stati presi da un accesso del riso ine-

stinguibile degli Olimpi: accorgendoci d'un tratto, come svegliati da un sogno, che il suo ultimo risultato così faticosamente raggiunto – la conoscenza – era già presupposto come condizione assoluta fin dal primissimo punto di partenza, dalla semplice materia; e noi c'eravamo figurati di pensare col materialismo la materia, mentre in realtà nient'altro avevamo pensato che il soggetto, il quale rappresenta la materia, l'occhio che la vede, la mano che la sente, l'intelletto che la conosce. Così sarebbe venuta inaspettatamente a scoprirsi l'enorme *petitio principii*: quando all'improvviso l'ultimo anello si fosse presentato come il punto d'appoggio dal quale già pendeva il primo, e la catena come un circolo; il materialista avrebbe rassomigliato al Barone di Munchhausen, il quale, nuotando a cavallo nell'acqua, con le gambe solleva il cavallo, e solleva se stesso tirandosi pel codino della propria parrucca ripiegato sul davanti. Perciò l'assurdità fondamentale del materialismo consiste in questo, che parte dall'oggettivo, e un oggettivo prende come termine: sia poi questo la materia, *in abstracto*, come essa viene solamente pensata, o la materia data empiricamente, che già ha preso forma, ossia la materia costitutiva, come per esempio i corpi chimici semplici, con le loro combinazioni più elementari. Cotali cose prende il materialismo come esistenti in sé e assolutamente, per farne scaturire la natura organica e infine il soggetto conoscente, dando con ciò piena spiegazione di quella e di questo – mentre in realtà ogni elemento oggettivo, già in quanto tale, ha in varia maniera per con-

dizione il soggetto conoscente, secondo le forme della sua conoscenza, e quelle forme presuppone; sì che svanisce del tutto, se si toglie di mezzo il soggetto. Il materialismo è adunque il tentativo di spiegare ciò che ci è dato immediatamente con ciò che ci è dato mediatamente. Tutto l'oggettivo, l'esteso, l'agente, cioè tutta la materialità, che dal materialismo è ritenuta così solido fondamento delle sue spiegazioni da non potersi più altro desiderare dopo essere stati ricondotti a quella (massimamente se mette capo da ultimo alla legge di azione e reazione), tutto questo, dico io, è qualcosa che è dato più che mediatamente e condizionatamente, sì da avere un'esistenza appena relativa: perché è passato attraverso il meccanismo e la fabbricazione del cervello, e penetrato così nelle forme di questo, tempo, spazio, causalità; in grazia delle quali comincia a presentarsi come esteso nello spazio ed agente nel tempo. Con un tal dato pretende il materialismo di spiegare persino il dato immediato ossia la rappresentazione (in cui quello è tutto compreso) e finalmente la volontà stessa, con la quale piuttosto sono in realtà da spiegare tutte quelle forze elementari che si manifestano legittimamente, seguendo il filo conduttore delle cause. All'affermazione, che il conoscere sia modificazione della materia, si contrappone sempre con egual diritto l'altra, che ogni materia non è se non modificazione del conoscere nel soggetto, come rappresentazione di questo. Nondimeno il fine e l'ideale di tutta la scienza della natura è una compiuta attuazione del materialismo. Ora, l'opinione che riconosce

questo come palesemente impossibile è confermata da un'altra verità, che sarà per risultare dal seguito della nostra indagine: che cioè nessuna scienza nel significato preciso della parola – con la quale io intendo la conoscenza sistematica secondo il principio di ragione – può raggiungere una mèta finale né una spiegazione che soddisfi del tutto; perché non coglie mai la più intima essenza nel mondo, né mai può andare oltre la rappresentazione; bensì piuttosto null'altro insegna, in fondo, che il rapporto d'una rappresentazione con l'altra.

Ciascuna scienza parte sempre da due dati fondamentali. Di questi, l'uno è costantemente il principio di ragione, in una forma qualsiasi come organo; l'altra, il suo oggetto particolare, come problema. Così ad esempio la geometria ha per problema lo spazio, e come organo il principio d'esistenza nello spazio; l'aritmetica ha come problema il tempo, e il principio dell'essere nel tempo come organo; la logica ha per problema il collegamento dei concetti come tali, e per organo il principio di conoscenza; la storia ha come problema i fatti accaduti agli uomini nel loro complesso, e il principio di motivazione come organo; la scienza naturale infine ha la materia come problema, e come organo la legge di causalità. Sua mèta e suo scopo è quindi ricondurre l'uno all'altro e finalmente ad uno stato unico, seguendo il filo conduttore della causalità, tutti i possibili stati della materia; poi viceversa dedurli gli uni dagli altri, e alla fine da un unico stato. Due stati si trovano adunque come estremi nella storia naturale: lo stato in cui la materia è nel mi-

nor grado, e quello in cui essa è nel maggior grado oggetto immediato del soggetto: ossia la bruta, inerte materia, la materia primitiva, da una parte; e dall'altra l'organismo umano. La scienza naturale in quanto è chimica studia la prima, in quanto fisiologia il secondo. Ma finora questi due estremi non sono stati raggiunti, e s'è conquistato solo qualche punto fra di essi. Anzi, le prospettive sono alquanto disperate. I chimici, in base alla premessa che la divisibilità qualitativa della materia non vada all'infinito come la quantitativa, cercano di ridurre sempre più il numero dei suoi corpi semplici, che sono ancora circa 60: e li avessero pure ridotti a due: ancora vorrebbero ricondur questi due ad uno solo. Imperocché la legge d'omogeneità conduce alla ipotesi di un primo stato chimico della materia, che solo appartiene alla materia in quanto tale, ed ha preceduto tutti gli altri, come quelli che alla materia in quanto materia non sono essenziali, bensì appaiono forme e qualità casuali di essa. Per altro non si riesce a vedere come un tale stato, non essendovene un secondo in grado di agire su di esso, abbia potuto subire una trasformazione chimica; dal che nasce qui nel campo chimico il medesimo imbarazzo in cui cadde in fatto di meccanica Epicuro, quand'ebbe da mostrare come il primo atomo fosse deviato dalla direzione originaria del suo moto. Questa contraddizione, che sorge di per se stessa e non si può né impedire né risolvere, potrebbe benissimo esser presentata come un'antinomia chimica: e come essa si trova qui al primo dei due estremi della scienza naturale, così verrà a mo-

strarsi all'altro estremo una contraddizione corrispondente. Altrettanto poca speranza v'ha di raggiungere quest'altro estremo; perché sempre più si comprende che non può un fenomeno chimico essere ricondotto ad un fenomeno meccanico, né un fenomeno organico ad un fenomeno chimico o elettrico. E coloro che oggi s'incamminano di nuovo per questo sentiero fallace dovranno ben presto ritrarsene quatti quatti, come tutti i loro predecessori. Di ciò sarà fatto più ampio discorso nel libro seguente. Le difficoltà qui ricordate di sfuggita si oppongono alla scienza naturale nel suo stesso territorio. Presa come filosofia, ella sarebbe inoltre materialismo: ma questo porta fin dalla nascita, come abbiamo veduto, la morte nel cuore, perché passa sopra al soggetto e alle forme della conoscenza; le quali nondimeno vanno premesse tanto per la più brutta materia, da cui il materialismo vorrebbe muovere, quanto per la materia organica, a cui vuol pervenire. Imperocché «nessun oggetto senza soggetto» è il principio, che rende per sempre impossibile ogni materialismo. Sole e pianeti, senza un occhio che li veda e un intelletto che li conosca, si possono bensì esprimere a parole: ma queste parole sono per la rappresentazione un *sideroxylon*. È vero d'altra parte che la legge di causalità e l'osservazione e la ricerca della natura, che su quella si fonda, ci conducono necessariamente alla certezza che ogni più perfetto stato organico della materia ha seguito nel tempo uno stato più grossolano: che cioè gli animali sono comparsi prima degli uomini, i pesci prima degli animali terrestri,

le piante anche prima dei pesci, la materia inorganica prima della organica; che quindi la materia primitiva ha dovuto traversare una lunga serie di modificazioni, innanzi che il primo occhio si aprisse. E tuttavia l'esistenza del mondo intero rimane sempre dipendente da questo primo occhio che si è aperto – fosse pure stato l'occhio di un insetto – come dall'indispensabile intermediario della conoscenza, per la quale e nella quale esclusivamente il mondo esiste, e senza la quale esso non può nemmeno essere pensato: perché il mondo è semplicemente rappresentazione; e tale essendo, abbisogna del soggetto conoscente come fondamento della sua esistenza. Anzi, quella medesima lunga successione di tempi, riempita da innumerevoli trasformazioni, attraverso cui la materia si elevò di forma in forma fino all'avvento del primo animale conoscente, può esser pensata soltanto nell'identità di una coscienza: di cui essa costituisce la serie delle rappresentazioni e la forma della conoscenza. Senza quest'identità, tale successione perde ogni senso e non è più nulla. Così vediamo da un lato l'esistenza del mondo intero dipendere di necessità dal primo essere conoscente, per quanto sia quest'ultimo ancora imperfetto; e dall'altro lato con la stessa necessità questo primo animale conoscente dipendere in tutto e per tutto da una lunga catena anteriore di cause e di effetti, alla quale esso viene ad aggiungersi come un piccolo anello. Queste due opposte vedute, a ciascuna delle quali siamo invero condotti da una pari necessità, si potrebbero dire anch'esse un'antinomia nella nostra facoltà



conoscitiva, e porre a riscontro dell'antinomia trovata alla prima estremità della scienza naturale; mentre la quadrupla antinomia di Kant sarà dimostrata una inconsistente illusione nella critica della filosofia kantiana che fa da appendice all'opera presente. La contraddizione che qui da ultimo ci è necessariamente risultata si risolve tuttavia osservando che, per parlare nel linguaggio di Kant, tempo, spazio e causalità non appartengono alla cosa in sé, bensì esclusivamente al suo fenomeno, del quale essi sono forma; il che nel linguaggio mio viene a dire che il mondo oggettivo, il mondo come rappresentazione non è l'unico, bensì è uno degli aspetti, anzi l'aspetto esteriore del mondo; il quale ha poi un tutt'altro aspetto, che è la sua intima essenza, il suo nocciolo, la cosa in sé: e questo noi esamineremo nel libro seguente, dandogli il nome della più immediata fra le sue oggettivazioni – volontà. Ma il mondo come rappresentazione, il solo che qui consideriamo, comincia veramente dall'aprirsi del primo occhio, senza il quale mezzo della conoscenza esso non può esistere, e quindi non esisteva anteriormente. Ma senza quell'occhio, ossia senza la conoscenza, non c'era neppure nulla di anteriore, non c'era il tempo. Tuttavia non per ciò il tempo ha un principio, essendo invece ogni principio in esso: ma poi che il tempo è la forma più generale della conoscenza, in cui tutti i fenomeni vengono a connettersi mediante il vincolo della causalità, anche il tempo comincia ad esistere, in tutta la sua bilaterale infinità, con la prima conoscenza. Il fenomeno che riempie questo primo presente deve

esser conosciuto come causalmente collegato e dipendente da una serie di fenomeni, che si stende all'infinito nel passato; il qual passato tuttavia è anch'esso altrettanto sotto condizione di questo primo presente, come viceversa questo di quello. Sicché, come il primo presente, anche il passato da cui esso deriva dipende dal soggetto conoscente e non è nulla senza di questo. Tuttavia il passato genera la necessità, che questo primo presente non appaia come veramente primo, ossia come principio del tempo, senz'aver alcun passato per padre, bensì come seguito del passato, secondo il principio d'esistenza nel tempo. E così anche il fenomeno che lo riempie apparirà come effetto di stati anteriori, che riempivano quel passato secondo la legge di causalità. Chi ama le sottigliezze simboliche della mitologia può considerare come l'immagine del momento qui rappresentato, in cui principia il tempo, che tuttavia non ha principio, la nascita di Kronos (χρόνος) il più giovine titano; col quale, avendo egli evirato il padre, cessano i mostruosi prodotti del cielo e della terra, e viene in scena la razza degli dèi e degli uomini.

Questa esposizione, nella quale siamo venuti seguendo le tracce del più conseguente fra i sistemi filosofici che prendono le mosse dall'oggetto – il materialismo, – serve nello stesso tempo a fare intuire l'indissolubile dipendenza reciproca, accompagnata da un'opposizione indistruttibile, fra soggetto ed oggetto; la qual conoscenza è di guida a cercare l'intima essenza del mondo, la cosa in

sé, non più in uno di quei due elementi della rappresentazione, ma piuttosto in alcunché di affatto diverso dalla rappresentazione, che non sia partecipe di tale originaria, essenziale e quindi insolubile contraddizione.

Contro il su esposto dipartirsi dall'oggetto, per fare sviluppare da questo il soggetto, sta il partire dal soggetto per far spuntar fuori da questo l'oggetto. Se frequente e generale è stato in tutte le filosofie fino al giorno d'oggi quel primo sistema, del secondo si trova invece un unico esempio, e recentissimo: la pseudofilosofia di J. G. Fichte. Il quale merita quindi di venir notato sotto questo rispetto, per quanto poco genuino pregio e intimo contenuto abbia avuto la sua dottrina in sé stessa; essendo stata in verità nient'altro che un vaniloquio, il quale, esposto tuttavia con aria di profondissima gravità, tono sostenuto e vivo calore, e difeso con abile polemica contro deboli avversari, poteva brillare e aver l'apparenza d'essere qualche cosa. Ma a questo come a tutti gli altri somiglianti filosofi, che si conformano alle circostanze, mancava affatto la vera serietà, che insensibile a tutti gli influssi esteriori tien l'occhio fisso imperturbabilmente alla sua mèta – la verità. Né a lui di certo poteva capitare altrimenti. Imperocché il filosofo diventa sempre tale in virtù di una perplessità, che egli cerca di superare, e che è il θαυμαζειν di Platone, che Platone medesimo chiama *μαλα φιλοσοφικον παθος*. Ma qui i falsi filosofi si distinguono dai veri, in questo, che nei veri quella perplessità nasce dalla vista diretta del mondo; negli al-

tri invece soltanto da un libro, da un sistema, che si trovano già belli e pronti. E questo era anche il caso di Fichte, che divenne filosofo solo a proposito della cosa in sé di Kant e senza di questa probabilissimamente si sarebbe occupato di tutt'altre cose con molto miglior successo, poiché possedeva un notevole talento retorico. Ma, se fosse almeno penetrato un po' addentro nel senso del libro che fece di lui un filosofo – la *Critica della ragion pura* – avrebbe capito che lo spirito della dottrina fondamentale della *Critica* è il seguente: che il principio di ragione non è, come vuole tutta la filosofia scolastica, una *veritas aeterna*, ossia non ha un valore incondizionato, fuori e sopra del mondo: bensì soltanto un valore relativo e condizionato, valido esclusivamente nel fenomeno, sia che si presenti come nesso necessario dello spazio o del tempo, o come legge di causalità o come legge del principio di conoscenza; che quindi l'essenza interna del mondo, la cosa in sé, non può mai essere trovata seguendo il principio di ragione, ma tutto ciò, a cui questo conduce, è ancora alla sua volta dipendente e relativo, è sempre soltanto un fenomeno, non cosa in sé; che inoltre il principio di ragione non si applica punto al soggetto, ma è solo forma degli oggetti, i quali appunto perciò non sono cose in sé; e con l'oggetto si presenta immediatamente insieme il soggetto, e quello con questo; sì che né l'oggetto può venir dopo il soggetto né questo dopo quello, come un effetto viene dopo la sua causa. Ma nulla di tutto ciò è minimamente penetrato in Fichte; la sola cosa che lo interessava in questo era il

partire dal soggetto; via scelta da Kant per dimostrare falso il partire dall'oggetto, come s'era usato fino allora, il quale oggetto era perciò diventato la cosa in sé. Invece Fichte prese il partir dal soggetto per la cosa importante; suppose, come tutti gli imitatori, che se egli in ciò andasse più lontano di Kant, perverrebbe a superarlo; e ripeté in quest'indirizzo gli errori, che fino allora aveva commesso il dogmatismo, provocando appunto con ciò la critica di Kant. Così nulla era mutato nella sostanza; e il vecchio errore fondamentale, l'ammissione di un rapporto di causa ed effetto tra oggetto e soggetto, continuò come per l'innanzi; quindi il principio di ragione conservò, proprio come prima, un valore incondizionato. E la cosa in sé, invece di stare come al solito nell'oggetto, veniva ora trasferita nel soggetto della conoscenza; ma la completa relatività di entrambi – la quale indica che la cosa in sé, ossia l'intera essenza del mondo, non va cercata in essi, bensì fuori di questa come d'ogni altra esistenza condizionata – seguì a rimanere, come per l'innanzi, sconosciuta. Proprio come se Kant non fosse esistito, il principio di ragione è in Fichte ancora quel che era in tutti gli scolastici, una *aeterna veritas*. Imperocché, come imperava sugli dèi degli antichi l'eterno fato, così imperavano sul Dio degli scolastici quelle *aeternae veritates*, ossia le verità metafisiche, matematiche e metalogiche, e presso alcuni anche la validità della legge morale. Queste sole verità erano affatto indipendenti da tutto: e in virtù della loro necessità esistevano tanto Dio che il mondo. In virtù adunque del principio

di ragione, come d'una tale *veritas aeterna*, è l'Io per Fichte causa del mondo, ossia del Non-io, dell'oggetto: il quale appunto è sua conseguenza, sua produzione. Perciò si è ben guardato dall'esaminare o controllare più oltre il principio di ragione. Ma s'io dovessi indicare la forma di quel principio, seguendo la quale Fichte fa venir fuori il Non-io dall'Io, come dal ragno la sua tela, troverei che è il principio della ragione dell'essere nello spazio: perché solo riferendosi a questo acquistano un qualche senso e significato quelle tormentose deduzioni del modo come l'Io produce dal suo seno e fabbrica il Non-io – deduzioni le quali costituiscono il contenuto del più insensato e, anche solo per questo, del più noioso libro che mai sia stato scritto. La filosofia fichtiana, pel resto neppur degna di ricordo, c'interessa soltanto come il vero e proprio contrapposto, comparso tardi, dell'antichissimo materialismo; il quale era il più conseguente sistema che partisse dall'oggetto, come quella il più conseguente fra i sistemi che partono dal soggetto. Come il materialismo non s'accorgeva, che insieme col più semplice oggetto veniva a stabilire contemporaneamente anche il soggetto, così non s'accorgeva Fichte che insieme col soggetto (lo chiamasse poi come voleva) aveva già stabilito anche l'oggetto, perché nessun soggetto può esser pensato senza oggetto; e inoltre gli sfuggiva il fatto che ogni deduzione *a priori*, anzi in generale ogni dimostrazione, poggia sopra una necessità, ma ogni necessità si fonda esclusivamente sul principio di ragione. Imperocché l'esser necessario e il derivare da

una data causa sono concetti equivalenti<sup>13</sup>. E gli sfuggì che il principio di ragione non è altro se non l'universal forma dell'oggetto come tale, sì che già presuppone l'oggetto, né può viceversa, vigendo all'infuori e prima di quello, produrlo e farlo nascere conformemente alla propria legge. Insomma, adunque, il partir dal soggetto ha in comune col su esposto partir dall'oggetto il medesimo errore, di ammettere in anticipazione ciò che afferma di dedurre solo in seguito, ossia il necessario correlato del suo punto di partenza.

Ora, da codesti due contrari equivoci il nostro metodo si distingue *toto genere*, in quanto noi non partiamo né dall'oggetto né dal soggetto, ma dalla rappresentazione, come primo fatto della coscienza, di cui è essenzialissima forma fondamentale lo sdoppiarsi in oggetto e soggetto. La forma dell'oggetto alla sua volta è il principio di ragione nelle sue differenti forme, ciascuna delle quali domina talmente la classe di rappresentazioni a lei spettante, che, come s'è mostrato, con la conoscenza di tale forma è conosciuta insieme l'essenza dell'intera classe; non essendo questa (come rappresentazione) nient'altro per l'appunto che quella forma medesima. Così il tempo non è altro che il principio dell'essere nel tempo, ossia successione; lo spazio nient'altro che il principio di ragione nello spazio, ossia posizione; la materia nient'altro che causalità; il concetto (come sarà su-

---

13 Vedi a questo proposito *La quadruplici radice del principio di ragione*, 2<sup>a</sup> ediz., § 49.

bito dimostrato) niente altro che relazione col principio di conoscenza. Questa integrale e costante relatività del mondo come rappresentazione, sia nella sua forma più generale (soggetto e oggetto), sia in quella sottoposta alla prima (principio di ragione), ci richiama, come s'è detto, a cercar l'intima essenza del mondo in un aspetto di esso del tutto diverso dalla rappresentazione – un aspetto che il libro seguente dimostrerà come cosa non meno immediatamente certa in ogni essere vivente.

Tuttavia bisogna dapprima esaminare ancora quella classe di rappresentazioni, che appartiene soltanto all'uomo: classe che ha per materia il concetto, e per correlato soggettivo la ragione; come correlato delle rappresentazioni finora considerate erano intelletto e sensibilità, che sono proprii di tutti gli animali<sup>14</sup>.

## § 8.

Come dalla diretta luce del sole al derivato riflesso della luna, passiamo ora dalla rappresentazione intuitiva, immediata, che sostiene e garantisce se stessa, alla riflessione: agli astratti, discorsivi concetti della ragione, che tutto il loro contenuto hanno solo da quella conoscenza intuitiva ed in rapporto a lei. Fino a quando noi restiamo nella pura intuizione, tutto è chiaro, solido e sicuro. Non ci sono problemi, né dubbi, né errori: non si domanda di più, non si può andar oltre; si ha riposo nell'atto d'intui-

---

14 A questi primi sette paragrafi si riferiscono i primi quattro capitoli dei *Supplementi* al primo libro [pp. 5-61 del tomo I dell'ed. cit.].



re, soddisfazione nel presente. L'intuizione basta a se stessa: quindi ciò che da lei scaturisce puro ed a lei è rimasto fedele, come per esempio la genuina opera d'arte, non può mai essere falso, né essere giammai confutato: perché non si tratta di opinione, bensì della cosa stessa. Con la conoscenza astratta invece, con la ragione, penetrano nel campo teoretico il dubbio e l'errore, nel campo pratico l'ansia e il pentimento. Se nella rappresentazione intuitiva l'apparenza può per qualche istante deformare la realtà, viceversa nella rappresentazione astratta l'errore può dominare per secoli, imporre a popoli interi il suo giogo di ferro, soffocare le più nobili aspirazioni dell'umanità; e perfino colui, ch'esso non riesce a ingannare, può far mettere in ceppi dai propri schiavi, vittime dell'inganno. Esso è il nemico, contro il quale i più saggi spiriti d'ogni tempo sostennero una lotta disuguale; e soltanto ciò, che quelli hanno a lui strappato, è divenuto patrimonio della umanità. Per questo è bene richiamar subito l'attenzione su di esso, mentre cominciamo a mettere il piede sul suolo ove si estende il suo dominio. Per quanto sia stato detto sovente che bisogna seguir le tracce della verità, anche dove non c'è da sperare alcun vantaggio, potendo questo essere indiretto e venire quando non lo si aspetta: tuttavia io qui voglio ancora aggiungere che in egual modo bisogna darsi da fare per iscoprire e disperdere ogni errore, pur dove non è da attenderne alcun danno: anche il danno potendo essere indiretto, e comparire inaspettatamente, perché ogni errore ha nel suo interno un veleno. Se è lo spirito, se è la conoscenza

che fa l'uomo signore della terra, non possono esservi errori inoffensivi, e ancor meno errori rispettabili o sacri. Ed a conforto di coloro, i quali in qualsivoglia maniera ed occasione dedicano forza e vita alla difficile e così aspra guerra contro l'errore, non posso astenermi dall'aggiungere qui, che l'errore può bensì aver libero giuoco, come civette e pipistrelli nella notte, fin che la verità non è apparsa: ma è più facile attendersi di veder civette e pipistrelli respingere il sole verso l'oriente, che veder la verità, una volta riconosciuta e chiaramente, compiutamente affermata, esser di nuovo respinta, perché l'antico errore riprenda daccapo, indisturbato, il suo comodo posto. Tale è la potenza della verità: di cui è difficile e faticosa la vittoria; ma questa, una volta raggiunta, non può più esserle strappata.

Oltre le rappresentazioni fin qui considerate – le quali, per la loro costituzione, si potevan ricondurre a tempo, spazio e causalità, ponendo mira all'oggetto; ed a pura sensibilità ed intelletto (ossia conoscenza della causalità) ponendo mira al soggetto – è dunque penetrata nell'uomo, unico fra tutti gli abitatori della terra, ancora un'altra facoltà conoscitiva: è sorta una coscienza affatto nuova, molto calzantemente e con profonda giustezza chiamata riflessione. Imperocché essa è in verità un riflesso, un derivato di quella conoscenza intuitiva, pure avendo natura e costituzione fundamentalmente diversa; non conosce le forme di quella, ed anche il principio di ragione, che impera su tutti gli oggetti, assume in lei un

aspetto del tutto diverso. È solo questa nuova coscienza di secondo grado, questo astratto riflesso dell'intuitivo in un concetto di ragione non intuitivo, che dà all'uomo la riflessione, per cui la sua coscienza è così nettamente distinta da quella degli animali, e tutto il suo passaggio sulla terra si compie in modo così diverso da quello de' suoi fratelli irragionevoli. Molto anche l'uomo li supera in potenza e in dolore. Essi vivono solo nel presente, mentre l'uomo per di più vive contemporaneamente nell'avvenire e nel passato. Essi soddisfano il bisogno momentaneo; egli provvede con le più accorte disposizioni al proprio avvenire, anzi perfino ad epoche che non giungerà a vedere. Essi sono in tutto sottoposti all'impressione del momento, alla azione del movente intuitivo; egli è guidato da concetti astratti indipendenti dal presente. Perciò esegue piani meditati, oppure agisce secondo massime prestabilite, senza riguardo all'ambiente e alle impressioni fortuite dell'istante. Può, per esempio, prendere con calma le complicate disposizioni per la propria morte, può infingersi, fino a rendersi impenetrabile, e portar con sé nella tomba il suo segreto; ha finalmente una vera scelta fra numerosi motivi: perché solo *in abstracto* possono vari motivi, l'un presso l'altro, esser presenti nella coscienza, trarre con sé il conoscimento che l'uno esclude l'altro, misurando così in contrasto il loro potere sulla volontà; quindi il motivo preponderante, dando il tratto alla bilancia, diventa meditata risoluzione della volontà, e manifesta come certo indizio la sua natura. Al contrario, la sola impressione

momentanea determina l'animale: soltanto la paura di una costrizione immediata può domare le sue cupidigie, finché quella paura finisce col diventare abitudine, e allora lo determina come tale: questo significa ammaestramento. L'animale sente e intuisce; l'uomo per di più pensa e sa: entrambi vogliono. L'animale comunica la sua sensazione e disposizione per mezzo di movimento e suono: l'uomo comunica all'altro uomo pensieri, per mezzo del linguaggio, o nasconde pensieri, per mezzo del linguaggio. Il linguaggio è il primo prodotto e il necessario strumento della sua ragione; per questo in greco ed in italiano linguaggio e ragione vengono indicati con la stessa parola: ὁ λόγος, il discorso<sup>15</sup>. In tedesco *Vernunft* (ragione) viene da *vernehmen*, che non è sinonimo di *hören*, udire, ma indica la comprensione del pensiero comunicato per mezzo di parole. Solo con l'aiuto del linguaggio può la ragione eseguire i suoi compiti importantissimi, come sarebbe la concorde azione di molti individui, la metodica collaborazione di molte migliaia d'uomini, la civiltà, lo stato; e inoltre la scienza, la conservazione dell'esperienza anteriore, l'aggruppamento delle note comuni in un concetto, la partecipazione della verità, la diffusione dell'errore, il pensare e il poetare, i dogmi e le superstizioni. L'animale conosce la morte solo nella morte: l'uomo s'appressa di ora in ora coscientemente alla morte sua, e questo rende talvolta pensosa anche la esistenza di chi non ha ancora riconosciuto alla

---

15 [In italiano nel testo.]

vita intera questo carattere di perenne distruzione. Soprattutto per questo ha l'uomo filosofie e religioni: ma rimane tuttavia incerto, se sia frutto di quelle ciò che noi a buon diritto stimiamo in più alto grado nel suo operare, la volontaria giustizia e l'animo generoso. Invece come indubbi, esclusivi germogli delle filosofie e delle religioni, e prodotti della ragione, appaiono le più stravaganti e arrischiate opinioni filosofiche delle diverse scuole, e le stranissime, talora anche crudeli costumanze dei preti delle diverse religioni.

Che tutte queste sì svariate ed estese manifestazioni provengano da un principio comune, da quella particolare facoltà dello spirito, che è privilegio dell'uomo in confronto dell'animale e che fu chiamata ragione, ὁ λογος το λογιστικον, το λογιμον, *ratio*, è opinione unanime di tutti i tempi e di tutti i popoli. E anche sanno tutti gli uomini benissimo riconoscere le manifestazioni di questa facoltà, e dire ciò che è ragionevole e ciò che è irragionevole, e dove la ragione viene a conflitto con le altre facoltà e proprietà dell'uomo, e finalmente ciò che non ci si potrà mai attendere anche dal più intelligente degli animali, per la mancanza di ragione. I filosofi di tutti i tempi anche si esprimono generalmente in armonia con quell'universale conoscenza della ragione, ed oltre a ciò mettono in rilievo qualche sua manifestazione più importante, come sarebbe il dominio sugli affetti e sulle passioni, la capacità di giudicare e di porre principi generali con una certezza che talvolta precede ogni espe-

rienza, e così via. Nondimeno tutte le loro spiegazioni intorno alla vera essenza della ragione sono traballanti, non determinate nettamente, prolisse, senza unità né centro, intese a mettere in rilievo or questa or quella manifestazione, e perciò spesso divergenti l'una dall'altra. Si aggiunga, che molte partono dal contrasto fra ragione e rivelazione, il quale è del tutto estraneo alla filosofia, e non serve che ad accrescere la confusione. È oltremodo sorprendente, che finora nessun filosofo abbia rigidamente ricondotto quelle svariate manifestazioni della ragione ad una funzione semplice, la quale sia da riconoscere in tutte, e tutte le spieghi, e costituisca perciò la vera intima essenza della ragione. L'esimio Locke indica bensì molto giustamente nell'*Essay on Human Understanding*, libro 2, cap. 11, §§ 10 e 11, come carattere distintivo fra animale ed uomo, i concetti universali astratti, e Leibniz ripete lo stesso con pieno accordo nei *Nouveaux essays sur l'entendement humain*, libro 2, cap. 11, §§ 10 e 11. Ma quando Locke nel libro 4, cap. 17, §§ 2, 3, viene alla vera e propria spiegazione della ragione, perde affatto di vista quel semplice carattere fondamentale, e cade anche lui in una oscillante, imprecisa, incompiuta esposizione di manifestazioni derivate e frammentarie di quella: anche Leibniz, nel luogo corrispondente della sua opera, si contiene in complesso nel medesimo modo, solo con maggior confusione ed oscurità. E fino a qual punto abbia poi Kant confuso e falsato il concetto dell'essenza della ragione, ho detto ampiamente nell'appendice. Ma chi voglia darsi la pena di scorrere

sotto questo riguardo la massa di scritti filosofici venuti in luce da Kant in qua, riconoscerà che, come gli errori dei principi sono scontati da popoli interi, gli errori dei grandi spiriti distendono la loro influenza dannosa su intere generazioni anche per secoli; anzi, crescendo e propagandosi, finiscono col degenerare in mostruosità: e tutto questo deriva dal fatto che, come dice Berkeley: «Few men think; yet all will have opinions»<sup>16</sup>.

Come l'intelletto ha soltanto una funzione: immediata conoscenza del rapporto di causa ed effetto: e l'intuizione del mondo reale, come anche tutta l'avvedutezza, sagacia, facoltà inventiva – per quanto sia molteplice la loro applicazione – non sono tuttavia evidentemente null'altro che manifestazioni di quella funzione semplice; così anche la ragione ha una sola funzione: formare il concetto. In base a quest'unica funzione si spiegano molto facilmente, e compiutamente, e spontaneamente tutti i fenomeni sopra citati, che distinguono la vita dell'uomo da quella dell'animale. E all'uso o al non-uso di quella funzione si riconduce sempre ciò che ovunque e in ogni tempo si è chiamato ragionevole o irragionevole<sup>17</sup>.

## § 9.

I concetti formano una classe speciale di rappresentazio-

---

16 [«Pochi uomini pensano, ma tutti vogliono avere opinioni.»]

17 Si confrontino con questo paragrafo i § 26 e 27 della 2ª ediz. della memoria sul principio di ragione.

ni, che si trova solo nello spirito dell'uomo, *toto genere* diversa dalle rappresentazioni intuitive esaminate finora. Perciò non possiamo mai raggiungere una conoscenza intuitiva, assolutamente evidente, del loro essere; ma soltanto una conoscenza astratta e discorsiva. Sarebbe quindi assurdo pretendere che venissero provati con l'esperienza, in quanto s'intende per esperienza il mondo reale esterno, che è appunto rappresentazione intuitiva; o che fossero portati davanti agli occhi, o davanti alla fantasia, come oggetti d'intuizione. Essi si lasciano esclusivamente pensare, non intuire; e soltanto gli effetti che per mezzo di quelli l'uomo produce, sono materia di vera e propria esperienza. Tali sono la lingua, l'azione metodica e meditata, e la scienza; e dipoi tutto quanto nasce da queste. Evidentemente il discorso, come oggetto dell'esperienza interna, non è altro che un telegrafo molto perfezionato, il quale comunica segni convenzionali con rapidità massima e delicatissima precisione. Ma che cosa significano questi segni? Come vengono decifrati? Forse che noi, mentre un altro parla, traduciamo immediatamente il suo discorso in immagini della fantasia, le quali con la rapidità del lampo ci trasvolano innanzi e si muovono, si concatenano, si trasformano e si colorano a seconda delle fluenti parole e delle loro flessioni grammaticali? Quale tumulto sarebbe allora nel nostro capo all'atto d'ascoltare un discorso o di leggere un libro! Ma non accade punto così. Il senso del discorso viene compreso immediatamente, afferrato con precisione e determinatezza, senza che di regola si confonda-



no i fantasmi. È la ragione che parla alla ragione, mantenendosi nel proprio dominio; e ciò che essa comunica o riceve, sono concetti astratti, rappresentazioni non intuitive, le quali, formate una volta per sempre e relativamente scarse di numero, comprendono, contengono e rappresentano nondimeno tutti gli innumerevoli oggetti del mondo reale. Solo con ciò si spiega che non mai un animale può parlare o comprendere, sebbene abbia comuni con noi gli strumenti del linguaggio ed anche le rappresentazioni intuitive; appunto perché le parole esprimono quella classe affatto speciale di rappresentazioni, di cui è correlato soggettivo la ragione, esse sono per l'animale prive di valore e di significato. Pertanto il linguaggio, come ogni altro fenomeno che noi ascriviamo alla ragione, e come tutto ciò che distingue l'uomo dall'animale, va spiegato mediante quest'una e semplice origine: i concetti – le rappresentazioni astratte, non intuitive; universali, non individuate nel tempo e nello spazio. Solo in alcuni casi passiamo dai concetti alla rappresentazione, formandoci fantasmi che sono intuitivi rappresentanti di concetti, ai quali tuttavia non sono mai adeguati. Questi sono stati particolarmente illustrati nella memoria sul principio della ragione, § 28, né voglio quindi ripetermi ora. Con ciò che è detto colà va confrontato quanto scrive Hume nel dodicesimo dei suoi *Philosophical Essays*, p. 244, e Herder nella *Metacritica* (libro d'altronde cattivo), Parte I, p. 274. L'idea platonica, che diventa possibile mediante l'unione di fantasia e ragione, forma l'argomento principale del terzo libro

dell'opera presente.

Ora, per quanto i concetti siano adunque fondamentalmente diversi dalle rappresentazioni intuitive, stanno tuttavia in un necessario rapporto con queste, senza di cui non esisterebbero; il qual rapporto costituisce quindi tutta la loro essenza ed esistenza. La riflessione è necessariamente imitazione, riproduzione dell'originario mondo intuitivo, per quanto imitazione di tutt'altro genere, in una materia del tutto eterogenea. Perciò i concetti si posson benissimo chiamare rappresentazioni di rappresentazioni. Il principio di ragione ha qui egualmente una forma particolare; e come la forma con cui esso domina in una classe di rappresentazioni costituisce ed esaurisce tutta l'essenza di questa classe in quanto è formata di rappresentazioni, – sì che, come abbiamo veduto, il tempo è in tutto e per tutto successione, e nient'altro, lo spazio in tutto e per tutto posizione, e nient'altro, la materia in tutto e per tutto causalità e nient'altro – così anche tutta l'essenza dei concetti, ossia della classe delle rappresentazioni astratte, consiste esclusivamente nella relazione che in essi esprime il principio di ragione. Ed essendo questa la relazione col principio di conoscenza, la rappresentazione astratta ha tutta la sua essenza unicamente, esclusivamente nel suo rapporto con un'altra rappresentazione, che è il suo principio di conoscenza. Ora questa può essere alla sua volta un concetto, o rappresentazione astratta, ed anch'essa può avere ancora un altrettale principio di conoscenza astratta. Ma non si

continua così all'infinito: bensì alla fine la serie dei principi di conoscenza deve chiudersi con un concetto, che ha la sua base nella conoscenza intuitiva. Imperocché tutto il mondo della riflessione poggia sul mondo dell'intuizione come suo principio di conoscenza. Quindi la classe delle rappresentazioni astratte ha di fronte alle altre la seguente nota distintiva: che in queste il principio di ragione esige sempre soltanto un rapporto con un'altra rappresentazione della medesima classe, mentre nelle rappresentazioni astratte esige alla fine un rapporto con una rappresentazione di altra classe.

Quei concetti che, come si è detto or ora, non direttamente, bensì solo mediante l'intermediario di uno o anche più altri concetti si riferiscono alla conoscenza intuitiva, vengono chiamati di preferenza *abstracta*; e *concreta* viceversa quelli che hanno il loro fondamento immediato nel mondo intuitivo. Ma quest'ultima denominazione non conviene se non molto impropriamente ai concetti da lei indicati, perché ancor questi sono pur sempre *abstracta*, e non già rappresentazioni intuitive. Tali denominazioni sono venute solamente da una coscienza molto confusa del divario che si voleva così esprimere; ma con l'interpretazione qui indicata possono tuttavia sussistere. Esempi della prima maniera, ossia *abstracta* in senso eminente, sono concetti come «relazione, virtù, investigazione, inizio», etc. Esempi della seconda maniera, ossia impropriamente chiamati *concreta*, sono i concetti «uomo, pietra, cavallo», etc. Se non fosse un paragone troppo figu-

rato e perciò tendente allo scherzo, si potrebbe con immagine calzante chiamare gli ultimi concetti il pianterreno, mentre i primi sarebbero invece i piani superiori dell'edificio della riflessione<sup>18</sup>.

Che un concetto comprenda molto sotto di sé, ossia che molte rappresentazioni intuitive o magari anche astratte stiano con lui nel rapporto del principio di conoscenza, cioè vengano pensate per suo mezzo, non è, come solitamente si ammette, proprietà essenziale di quel concetto, bensì solamente secondaria e derivata; la quale può addirittura non sempre trovarsi di fatto, per quanto ognora possibile. Codesta proprietà deriva da ciò, che il concetto è rappresentazione di una rappresentazione, ossia ha tutta la sua essenza esclusivamente nella sua relazione con un'altra rappresentazione; ma il concetto non è tale rappresentazione, ed anzi questa addirittura appartiene di solito a tutt'altra classe di rappresentazioni: avendo carattere intuitivo, può di conseguenza aver determinazioni di tempo, di spazio, ed altre. Può insomma aver molte relazioni, che nel concetto non vengono punto pensate: quindi più rappresentazioni, fra loro diverse in ciò che non è sostanziale, possono venir pensate con lo stesso concetto, ossia venir assunte sotto di questo. Ma questo valer per oggetti vari non è proprietà essenziale, bensì accidentale, del concetto. Si possono adunque dare concetti, coi quali vien pensato un solo oggetto

---

18 A questo riguardo, v. i capp. 5 e 6 del secondo volume [pp. 62-74 del tomo I dell'ed. cit.].

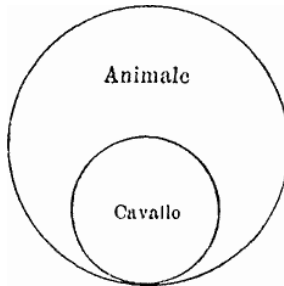
reale, ma che sono tuttavia astratti ed universali, e non già rappresentazioni isolate ed intuitive. Tale è per esempio il concetto che si ha d'una città determinata, la quale ci è nota solo dalla geografia: sebbene con questo concetto venga pensata quella sola città, sarebbero tuttavia possibili più città, pur differenti in alcune parti, alle quali tutte converrebbe il concetto medesimo. Non per essere astratto da più oggetti acquista universalità un concetto: bensì al contrario, essendo per esso, in quanto rappresentazione astratta della ragione, essenziale l'universalità, ossia la non-determinazione del singolo, possono diverse cose esser pensate per mezzo del medesimo concetto.

Da quanto s'è detto risulta che ogni concetto, appunto perché è rappresentazione astratta, non intuitiva e quindi non in tutto determinata, ha quel che chiamiamo una estensione circolare o sfera, perfino nel caso che gli corrisponda un solo oggetto reale. Ora, noi troviamo costantemente che la sfera d'ogni concetto ha qualcosa di comune con quelle d'altri concetti: ossia, che in esso viene parzialmente pensato ciò che si pensa in quegli altri, e viceversa; sebbene, quando sono davvero concetti differenti, ciascuno o per lo meno uno dei due contenga qualcosa che l'altro non ha. In questo rapporto sta ogni soggetto col suo predicato. Riconoscere questo rapporto, dicesi giudicare. La rappresentazione di quelle sfere mediante figure geometriche è stata un pensiero felicissimo. L'ha avuto forse per primo Goffredo Plouquet, il

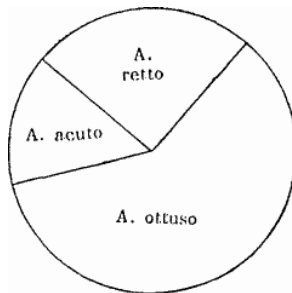
quale si servì a tal fine di quadrati; il Lambert, sebbene venuto dopo, usò ancora semplici linee, che disponeva l'una sotto l'altra; l'Euler perfezionò la figurazione valendosi di cerchi. Su che cosa poggi in fondo questa sì precisa analogia fra i rapporti dei concetti e quelli delle figure geometriche, non so dire. Ma intanto è per la logica un'assai favorevole circostanza questa, che tutti i rapporti dei concetti, perfino secondo la loro possibilità, ossia *a priori*, si possano rappresentare intuitivamente per mezzo di tali figure, nel modo che segue:

1. Le sfere di due concetti sono identiche: per esempio il concetto della necessità e quello dell'effetto prodotto da una data causa; così quello di *ruminantia* e di *bisulca* (ruminanti e animali con l'unghia fessa); e similmente il concetto di vertebrati e d'animali a sangue rosso (al che sarebbe tuttavia qualcosa da opporre a proposito degli anellidi). Tutti codesti sono concetti equivalenti. Li rappresenta un unico circolo, il quale indica tanto l'uno quanto l'altro.

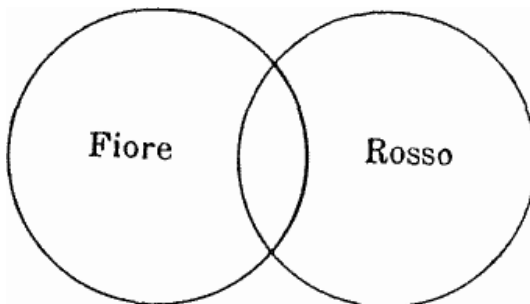
2. La sfera di un concetto chiude interamente in sé quella d'un altro:



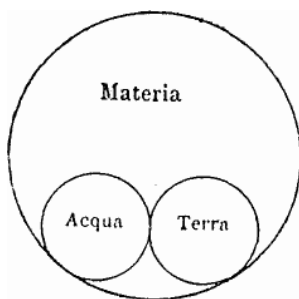
3. Una sfera ne racchiude due o più, che si escludono e contemporaneamente riempiono la prima:



4. Due sfere includono ciascuna una parte dell'altra:



5. Due sfere sono comprese in una terza, senza riempirla:



Quest'ultimo caso vale per tutti i concetti, le cui sfere non hanno una comunione immediata: perché ve n'è sempre una terza, se pur sovente assai ampia, che li racchiude entrambi.

A questi casi si potrebbero ricondurre tutte le combinazioni dei concetti, e se ne ricava l'intera dottrina dei giudizi; con la loro conversione, contrapposizione, reciprocazione, disgiunzione (quest'ultima conformemente alla terza figura). E così anche le proprietà dei giudizi, sulle quali Kant stabiliva le pretese categorie dell'intelletto; facendo nondimeno eccezione della forma ipotetica, che non è più una combinazione di puri concetti, bensì di giudizi, ed eccettuando inoltre la modalità: della quale, come d'ogni proprietà dei giudizi che serve di fondamento alle categorie, da conto distesamente l'appendice. Circa le possibili combinazioni di concetto sopraindicate, è solo da aggiungere che esse possono anche venir combinate variamente; per esempio la quarta figura con la seconda. Solo quando una sfera, la quale ne contiene un'altra in tutto o in parte, viene a sua volta contenuta tutta in una terza, le tre insieme rappresentano il sillogi-



simo della prima figura, ossia quella combinazione di giudizi mediante la quale viene riconosciuto che un concetto, contenuto in tutto o in parte in un altro, è anche contenuto egualmente in un terzo concetto che contenga quest'altro: o anche rappresentano il caso opposto, la negazione; la cui espressione figurata può naturalmente consistere solo in due sfere congiunte, che non sono comprese in una terza. Quando molte sfere si comprendono l'una nell'altra in questa maniera, ne vengono lunghe catene di sillogismi. Questo schematismo dei concetti, il quale già in molti trattati è abbastanza bene esposto, può esser messo come fondamento alla dottrina dei giudizi, com'anche a tutta la sillogistica; dal che l'esposizione d'entrambe sarà resa assai facile e semplice. Imperocché tutte le regole di quelle ne vengono approfondite, dedotte e spiegate secondo la loro origine. Ma il sovraccaricar di queste regole la memoria non è necessario; perché la logica non ha pratica utilità, ma solo importanza teorica per la filosofia. Poiché sebbene si dica che la logica si comporta riguardo al pensiero raziocinativo come il basso fondamentale riguardo alla musica, o anche, se vogliamo esser meno precisi, come l'etica riguardo alla virtù, o l'estetica all'arte; tuttavia bisogna riflettere che nessuno è divenuto artista per lo studio dell'estetica, né un nobile carattere s'è formato con lo studio dell'etica; che da gran tempo prima del Rameau fu composta musica corretta e bella, e che inoltre non c'è bisogno di sentirsi padroni del basso fondamentale per accorgersi delle disarmonie: similmente non oc-

corre saper la logica per non lasciarsi trarre in inganni da sofismi. Si deve tuttavia convenire che, se non per l'apprezzamento, il basso fondamentale è di grande utilità per la pratica della composizione musicale: e perfino l'estetica o addirittura l'etica possono, sebbene in misura assai minore, esser nella pratica di qualche utilità – per quanto sia un'utilità più che altro negativa – sì che non può esser loro negato ogni valore pratico. Ma della logica non può dirsi nemmeno questo. Essa non è se non la consapevolezza *in abstracto* di ciò che ognuno sa *in concreto*. Quindi, come non se n'ha bisogno per respingere un falso ragionamento, così non si ricorre alle sue regole per farne uno giusto; e finanche il più addottrinato dei logici le lascia affatto da canto nell'atto del suo effettivo pensare. Questo si spiega con l'osservazione che segue. Ogni scienza consiste in un sistema di verità, leggi e regole generali, e quindi astratte, relative a un qualche genere d'oggetti. Ciascun nuovo caso particolare, che venga a capitare fra questi, viene di volta in volta determinato secondo quella nozione generale, che vale una volta per tutte; perché questa applicazione della regola generale è infinitamente più facile che non l'investigare da capo, per sé, ogni sopravveniente caso isolato; essendo che la general conoscenza astratta, una volta raggiunta, ci è ognora più agevole che l'investigazione empirica del caso singolo. Ma con la logica accade il contrario. Essa è la consapevolezza generale del modo di procedere della ragione, raggiunta mediante la diretta osservazione della ragione stessa, e l'astrazione da ogni

contenuto. Ma un tal modo di procedere è per la ragione necessario ed essenziale: in nessun caso ella se ne può rimuovere, non appena sia abbandonata a se stessa. È adunque più facile e più sicuro in ogni caso speciale lasciarla procedere conformemente alla sua natura, che non metterle innanzi, in forma di legge esteriore, venuta dal di fuori, una teoria tratta appunto da quel suo procedere. È più facile: perché, se in tutte le altre scienze la regola generale ci è più comoda che l'investigazione del singolo caso da solo o in se medesimo, invece nell'uso della ragione il suo natural modo di comportarsi in un dato caso ci vien più spontaneo sempre che non la regola generale tratta da quello: poi che l'elemento pensante in noi è per l'appunto la ragione stessa. Ed è più sicuro: perché molto più agevolmente può capitare un errore in quel sapere astratto o nella sua applicazione, che non possa subentrare un processo della ragione, il quale ripugni alla sua essenza, alla sua natura. Da ciò proviene il fatto singolare, che se di regola nelle altre scienze si prova la verità del caso particolare con la regola, nella logica all'opposto la regola viene sempre sperimentata nel caso singolo: ed anche il logico più esercitato, accorgendosi che in un singolo caso viene a concludere differentemente dal modo imposto da una regola, cercherà sempre l'errore nella regola, prima che nella deduzione da lui fatta. Voler fare uso pratico della logica, sarebbe dunque un voler derivare, con indicibile pena, da regole generali, ciò di cui noi siamo immediatamente consci, con la massima sicurezza, caso per caso: sarebbe come

un voler prender consiglio nei propri movimenti dalla meccanica, e nella digestione dalla fisiologia. E chi apprende la logica per fini pratici somiglia a colui che voglia insegnare a un castoro la costruzione del suo nido. Sebbene la logica sia adunque senza pratica utilità, deve nondimeno venir conservata, perché ha importanza filosofica, come speciale conoscenza dell'organismo e attività della ragione. Nella sua qualità di disciplina chiusa, esistente di per sé, in sé compiuta, perfetta, e affatto sicura, è in diritto di essere trattata scientificamente, da sola, e senza dipender da tutte le altre scienze, venendo anche insegnata nelle università: ma non acquista il suo effettivo valore se non nel complesso dell'intera filosofia, nell'esame della conoscenza, e precisamente della conoscenza razionale o astratta. Perciò la sua esposizione non dovrebbe aver tanto la forma di una scienza rivolta alla pratica, né contener soltanto nude regole pel giusto modo di formular giudizi, sillogismi e così via; bensì esser piuttosto indirizzata a meglio riconoscer l'essenza della ragione e del concetto, ed ampiamente esaminare il principio di ragione della conoscenza. Imperocché la logica è una semplice parafrasi di questo, e precisamente per il solo caso, in cui il principio che dà verità ai giudizi, non sia empirico o metafisico, ma logico o metalogico. Accanto al principio di ragione della conoscenza, sono quindi da porre le tre rimanenti leggi fondamentali del pensiero, ossia giudizi di verità metalogica, a quello così strettamente affini; e su questa base si forma a poco a poco l'intera tecnica della ragione.

L'essenza del pensare vero e proprio, ossia del giudizio e del sillogismo, va spiegata con le combinazioni delle sfere dei concetti, conformemente allo schema geometrico, nel modo sopra accennato; e da questo, per costruzione, vanno derivate tutte le regole del giudizio e del sillogismo. In un sol modo si può far uso pratico della logica: quando nel disputare si dimostrano all'avversario non tanto le sue conclusioni veramente errate, quanto quelle intenzionalmente false, chiamandole col loro nome tecnico di paralogismi e sofismi. Ma per codesto rigetto dell'indirizzo pratico e per la messa in rilievo della connessione che ha la logica con l'intera filosofia, come un capitolo di questa, non dovrebbe quella divenir tuttavia più trascurata che oggi non sia; poi che al giorno d'oggi deve aver studiato filosofia speculativa ciascuno il quale non voglia rimanere incolto in ciò che più importa, e confuso nella massa ignorante ed opaca. Imperocché questo secolo decimonono è un secolo filosofico; con la qual cosa non si deve tanto intendere che esso possenga una filosofia o che la filosofia vi domini, quanto piuttosto che per la filosofia il secolo è maturo, e appunto perciò ne ha bisogno assoluto. Questo è un segno di cultura molto elevata, anzi addirittura un punto fermo sulla scala della civiltà<sup>19</sup>.

Per quanto poca utilità pratica possa avere la logica, non si può tuttavia negare che essa fu inventata per un fine

---

<sup>19</sup> Si vedano a questo proposito i capp. 9 e 10 del secondo volume [pp. 106-21 del tomo I dell'ed. cit.].

pratico. Io mi spiego la sua origine nel modo che segue. Quando fra gli eleatici, megarici e sofisti il gusto del disputare si fu sempre più sviluppato, arrivando fin presso alla mania, la confusione in cui quasi ogni disputa cadeva dovè far loro presto sentire la necessità di un procedimento metodico: e, come introduzione a questo, era da cercare una dialettica scientifica. La prima cosa da osservare era che le due parti contendenti dovevano sempre essere d'accordo sopra un principio qualunque, a cui eran da ricondurre i punti controversi nell'atto del disputare. L'inizio del procedimento metodico è consistito nel fatto, che questi principi da tutti ammessi vennero formalmente dichiarati tali, e posti a capo dell'investigazione. Ma tali principi concernevano dapprima soltanto il lato materiale di questa. Presto si comprese che, pur nella maniera di rifarsi dalla verità universalmente riconosciuta, e tentar di derivarne le proprie affermazioni, si seguivano certe forme e leggi, intorno alle quali anche senza precedente intesa non mai si dissentiva; dal che apparve, che quelle dovevano essere il procedimento proprio ed essenziale della ragione, ossia il lato formale dell'investigazione. Ora, sebbene questo non fosse esposto al dubbio e al disaccordo, un cervello sistematico fino alla pedanteria venne nondimeno a pensare, che farebbe un bel vedere, e sarebbe il compimento della dialettica metodica, se codesto lato formale d'ogni disputa, codesto sempre regolare procedimento della ragione medesima venisse anch'esso formulato in principi astratti; i quali, appunto, al modo di quei principi universal-

mente riconosciuti, che concernono il lato materiale dell'investigazione, si ponessero a capo di questa, come un canone fisso del disputare, al quale si dovesse ognora volger l'occhio e riferirsi. Nel mentre in tal modo si voleva coscientemente riconoscer per legge, e formalmente dichiarare, quello che fino allora s'era seguito in virtù di tacito accordo o praticato come per istinto, si trovarono a poco a poco espressioni più o meno perfette per i principi logici, come il principio di contraddizione, di ragion sufficiente, del terzo escluso, il *dictum de omni et nullo*, e poi le speciali regole della sillogistica, come per esempio *ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia*, etc. Ma come di ciò si venisse a capo solo lentamente e con molta fatica, e come tutto fosse rimasto assai imperfetto prima di Aristotele, vediamo in parte dal modo impacciato e prolisso con cui vengono portate alla luce le verità logiche in alcuni dialoghi platonici; e ancor meglio da ciò che ci riferisce Sesto Empirico sulle contese dei megarici intorno alle più facili e semplici leggi logiche, ed alla faticosa maniera con cui le chiariavano (Sext. Emp. *adv. Math.* 1. 8, p. 112 sgg.). Aristotele raccolse, ordinò, corresse quanto aveva trovato innanzi a sé, e lo portò ad una perfezione incomparabilmente più alta. Se si considera in questo modo come il cammino della cultura greca aveva preparato e provocato il lavoro di Aristotele, si sarà poco disposti a prestar fede alla testimonianza di scrittori persiani comunicatici da Jones, il quale vi dà molto peso: che cioè Callistene ab-

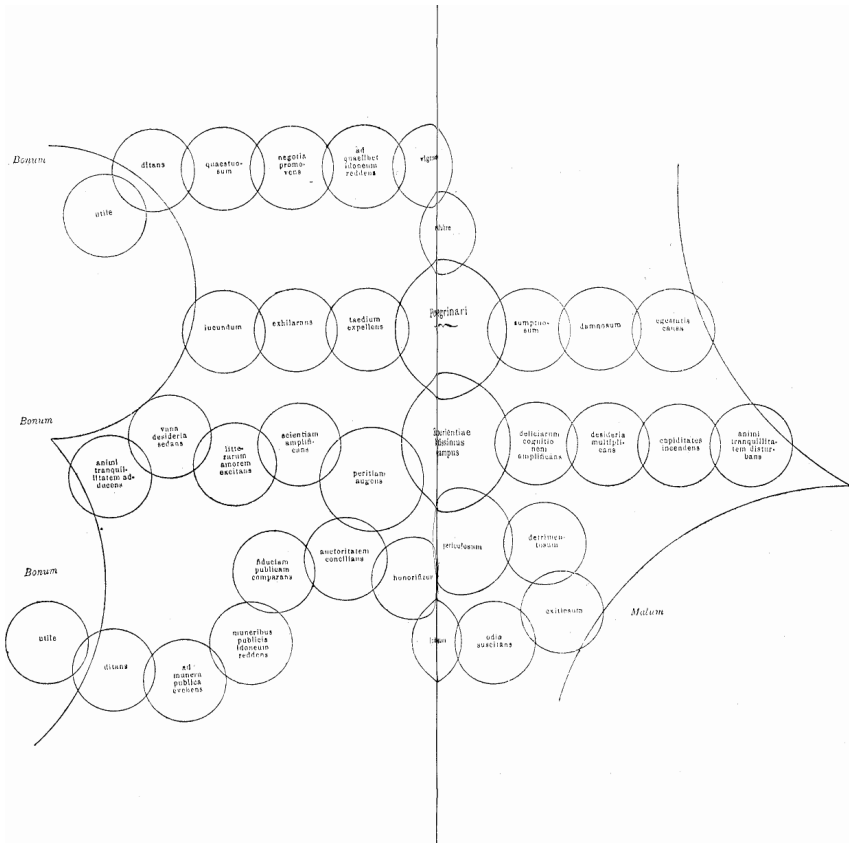
bia trovata presso gl'Indiani una logica bell'e fatta, e l'abbia inviata a suo zio Aristotele («Asiatic Researches», vol. IV, p. 163). Si comprende facilmente, che nel triste medioevo la logica aristotelica sia stata oltremodo bene accetta allo spirito degli scolastici, avido di contese e, nella mancanza d'ogni conoscenza positiva, nutrito soltanto di formule e parole; e da quello cupidamente ghermita, malgrado la mutilazione araba, e tosto elevata a centro di tutto il sapere. Decaduta poi dalla sua gloria, si è nondimeno conservata fino al nostro tempo nella rinomanza d'una scienza indipendente, pratica, ed utilissima; finanche a' nostri giorni la filosofia kantiana, la quale propriamente tolse dalla logica la propria base, ha fatto nascer daccapo un nuovo interesse per lei; interesse ch'ella d'altronde merita sotto questo rispetto, ossia come mezzo per conoscere l'essenza della ragione.

Se alle giuste e severe conclusioni si perviene osservando con cura il rapporto delle sfere concettuali, e sol quando una sfera è precisamente contenuta in un'altra, e questa a sua volta è tutta contenuta in una terza, si riconosce anche la prima come contenuta appieno nella terza; l'arte della persuasione, invece, poggia sul fatto, che i rapporti delle sfere concettuali sono sottoposti a una considerazione appena superficiale, e si determinano in modo unilaterale, a seconda delle nostre intenzioni. Ciò accade soprattutto quando – mentre la sfera di un concetto preso in esame è solo parzialmente compresa in un'altra, ed il resto è compreso invece in una sfera affat-



to diversa – la si fa passare come tutta compresa nella prima, o tutta nella seconda, come conviene a chi parla. Se, per esempio, si discorre di passione, questa si può far entrare a piacere nel concetto della maggior forza e del più poderoso agente che sia al mondo, oppure nel concetto dell'irragionevolezza; e questo, a sua volta, nel concetto dell'impotenza, della debolezza. Questo sistema potrebbe esser continuato e applicato ad ogni concetto, sul quale cada il discorso. Quasi sempre nella sfera di un concetto s'incrociano più sfere, ciascuna delle quali contiene nel proprio dominio una parte del dominio del primo concetto, ma abbraccia inoltre anche altro dominio: e di queste ultime sfere concettuali si mette in evidenza solo quella, sotto di cui si vuole assumere il primo concetto; lasciando le altre inosservate, o tenendole nascoste. Su questo artificio poggiano precisamente tutte le insidie della persuasione, tutti i più sottili sofismi: poiché i sofismi logici, come il *mentiens*, *velatus*, *cornutus*, etc. sono evidentemente troppo grossolani per l'impiego effettivo. Non constandomi che finora l'essenza d'ogni sofisticazione e persuasione sia stata ricondotta a quest'ultimo principio della sua possibilità, e additata nella particolare natura dei concetti, ossia nel modo di conoscenza della ragione; voglio, or che il mio discorso m'ha condotto a questo punto, chiarire la cosa – per quanto essa sia di facile comprensione – mediante uno schema esposto nella tavola qui annessa [v. pp. 90-1].





Il quale schema intende mostrare come variamente s'intreccino le sfere concettuali, offrendo campo all'arbitrio di passar da ogni concetto a questo o a quell'altro. Soltanto, non vorrei che dalla tavola si fosse falsamente indotti ad attribuire a questa piccola dilucidazione incidentale maggiore importanza di quella che per sua natura le compete. Come esempio, ho scelto il concetto del viaggiare. La sua sfera s'interseca col campo di altre quattro, in ciascuna delle quali può passare a volontà chi

parli col proposito di persuadere; queste, alla lor volta, s'intersecano con altre sfere, e talune di esse contemporaneamente con due o più, tra le quali colui che parla sceglie arbitrariamente la propria via, sempre come se ve ne fosse una sola – e così alla fine perviene – a seconda del suo proposito, o al Bene o al Male. Ma nel procedere da sfera a sfera si deve sempre andar dal centro (ossia da un dato concetto fondamentale) verso la periferia, e non camminare all'indietro. Questa sofistica può assumere la forma del discorso filato o anche quella del rigido sillogismo, secondo consiglia il lato debole dell'ascoltatore. In fondo, la più parte delle dimostrazioni scientifiche e specialmente filosofiche non sono fatte molto diversamente. Altrimenti, come sarebbe possibile che tante cose, in tempi diversi, non solo siano state erroneamente accettate (perché l'errore in se stesso ha un'altra origine), ma dimostrate e provate, e nondimeno più tardi riconosciute falsissime; per esempio la filosofia di Leibnitz e di Wolff, l'astronomia tolemaica, la chimica di Stahl, la dottrina dei colori di Newton, etc., etc.<sup>20</sup>.

## § 10.

In tutto questo ci si fa sempre più vicina la domanda, come mai sia da raggiungere la certezza, come siano da fondare i giudizi, in che consistano il sapere e la scien-

---

20 Vedi a questo proposito il cap. 11 del secondo volume [pp. 122-3 del tomo I dell'ed. cit.].

za, che noi, accanto al linguaggio e all'agire con riflessione, vantiamo come il terzo grande privilegio ottenuto mediante la ragione.

La ragione è di natura femminile: ella può dare soltanto dopo di aver ricevuto. Da per sé sola non ha se non le vuote forme del suo operare. Non v'è altra conoscenza razionale in tutto pura, fuori dei quattro principi, ai quali io ho attribuito verità metalogica, ossia i principi di identità, di contraddizione, del terzo escluso e di ragion sufficiente. Imperocché perfino il resto della logica non è già più conoscenza razionale affatto pura, presupponendo i rapporti e le combinazioni delle sfere dei concetti. E concetti in genere si hanno soltanto in seguito a precedenti rappresentazioni intuitive; essendo tutta l'essenza di quelli costituita dalla lor relazione con queste, sì che i concetti presuppongono le rappresentazioni. Ma poiché codesta presupposizione non si estende al contenuto determinato dei concetti bensì soltanto ad un'esistenza di essi in genere, può tuttavia la logica, presa nel suo complesso, valere come una pura scienza razionale. In tutte le altre scienze la ragione ha preso il suo contenuto dalle rappresentazioni intuitive: nella matematica dalle relazioni, intuitivamente conosciute prima d'ogni esperienza, dello spazio e del tempo; nella scienza naturale pura, ossia in quello che noi sappiamo sul corso della natura anteriormente ad ogni esperienza, il contenuto proviene dal puro intelletto, cioè dalla conoscenza *a priori* della legge di causalità e del suo col-

legamento con le pure intuizioni dello spazio e del tempo. In ogni altro sapere tutto ciò che non è tolto dalle intuizioni or ora indicate appartiene all'esperienza. Sapere, in generale, significa aver in potere della propria mente, per riprodurli a volontà, quei giudizi, che hanno il lor principio sufficiente di conoscenza in qualcosa fuori di se stessi, ossia sono veri. Solo la conoscenza astratta è quindi un sapere; questo è perciò sotto condizione della ragione; e parlando degli animali, per esser precisi, non possiamo dire che essi sappiano, sebbene abbiano conoscenza intuitiva e, quindi, anche memoria, e perciò fantasia: il che d'altronde dimostrano i loro sogni. Riconosciamo loro la coscienza; il concetto della quale, per conseguenza, sebbene la parola derivi da *scire*, viene a coincidere con quello di rappresentazione, di qualunque specie questa poi sia. Perciò anche s'attribuisce bensì da noi vita alla pianta, ma non coscienza. Sapere è adunque la coscienza astratta: l'aver fissato in concetti della ragione ciò che è stato conosciuto per altra via.

## § 11.

Ora, da, questo punto di vista il vero contrapposto del sapere è il sentimento, del quale dobbiamo a questo punto introdurre l'esame. Il concetto espresso dalla parola sentimento ha un contenuto del tutto negativo, ossia significa che qualcosa, presente nella coscienza, non è concetto, non è conoscenza astratta della ragione. Sia poi d'altronde quel che vuole, sempre va nel concetto di

sentimento, la cui sfera smisuratamente ampia comprende le cose più eterogenee; delle quali non si viene a capo di scorgere come possano accozzarsi insieme, fin quando non si sia riconosciuto che s'accordano soltanto per questo rispetto negativo, di non essere concetti astratti. Imperocché gli elementi più disparati, anzi i più contrastanti stanno tranquillamente l'un presso l'altro in quel concetto; per esempio, sentimento religioso, sentimento del piacere, sentimento morale, sentimento corporeo come tatto, come dolore, come sentimento dei colori, dei suoni, e delle loro armonie e disarmonie; sentimento dell'odio, della ripugnanza, della contentezza di sé, dell'onore, dell'onta, del diritto, del torto; sentimento della verità, sentimento estetico, sentimento di forza, debolezza, sanità, amicizia, amore, etc. etc. Nessuna affinità passa tra questi sentimenti, se non quella negativa di non essere conoscenze astratte di ragione. Ma è ancor più sorprendente, quando perfino la conoscenza intuitiva *a priori* delle relazioni spaziali, e oltre a ciò la conoscenza puramente intellettuale, vengon ricondotte al concetto di sentimento; e in genere d'ogni conoscenza, d'ogni verità, della quale si sia consci solo intuitivamente, ma che non anco è deposta in concetti astratti, vien detto che la si sente. Di ciò intendo, a mo' di chiarimento, riferire alcuni esempi tolti a libri recenti, perché sono prove efficaci della mia spiegazione. Mi rammento d'aver letto nel proemio d'una traduzione tedesca di Euclide, che ai principianti in geometria si debbano far disegnare tutte le figure, prima di procedere alle dimo-  
stra-

zioni; affinché in tal modo essi *sentano* la verità geometrica, ancor prima che la dimostrazione dia loro la conoscenza compiuta. Similmente nella *Critica della dottrina dei costumi* di F. Schleiermacher si parla di sentimento logico e matematico (p. 339), e anche del sentimento d'identità o differenza di due formule (p. 342); inoltre nella *Storia della filosofia* di Tennemann, vol. I, p. 361, si legge: «Si sentiva, che i sofismi erano sbagliati, ma non si poteva tuttavia scoprirne il difetto». Fin quando questo concetto di sentimento non venga considerato da un giusto punto di vista, e non si riconosca quell'unica caratteristica negativa che gli è propria, esso deve costantemente fornir materia d'equivoci e di contese, per l'eccessiva ampiezza della sua sfera, e per il suo tenue contenuto, affatto negativo e solo unilateralmente determinato. Poiché noi abbiamo in tedesco la voce abbastanza corrispondente *Empfindung* (sensazione), sarebbe utile riservar questa per i sentimenti corporei, come una sottospecie. Ma l'origine di quel concetto di sentimento, senza paragone sproporzionato in confronto di tutti gli altri, è fuor d'ogni dubbio la seguente. Tutti i concetti – e soltanto concetti sono espressi dalle parole – esistono esclusivamente per la ragione, da questa prendono le mosse: si sta dunque con essi già da un punto di vista unilaterale. Ma guardando da questo punto, ciò che è vicino apparisce chiaro, e viene stabilito come positivo; ciò ch'è lontano si confonde, e vien presto a esser considerato solo negativamente. Nello stesso modo ogni nazione chiama straniera le altre, il greco



chiama barbari gli altri popoli, l'inglese chiama *continent* e *continental* ciò che non è Inghilterra o non è inglese, il devoto chiama eretici o pagani tutti gli altri, pel nobile sono tutti *roturiers*, per lo studente tutti *Philister* (filistei), e così via. In questa medesima unilateralità, o si può dire in questa medesima grossolana ignoranza proveniente da orgoglio, incorre anche la ragione, per quanto ciò possa parere strano, quando comprende sotto l'unico concetto di sentimento ogni modificazione della coscienza, che non spetti immediatamente alla sua maniera di rappresentazione, cioè che non sia concetto astratto. E finora, non essendosi resa conscia del suo stesso procedimento per mezzo d'una profonda conoscenza di se medesima, ha dovuto scontare ciò con equivoci e smarrimenti nel suo proprio dominio; perché s'è perfino stabilita una particolare facoltà del sentimento, e se ne sono costruite le teorie.

## § 12.

Sapere – il cui opposto contraddittorio è il concetto di sentimento or ora chiarito – è, come ho detto, ogni conoscenza astratta, ossia conoscenza di ragione. Ora, poiché la ragione offre sempre alla conoscenza solo ciò che ha ricevuto per altro mezzo, non allarga propriamente i confini della conoscenza, bensì non fa che darle un'altra forma. Ossia ciò ch'era stato conosciuto intuitivamente, *in concreto*, lo fa conoscere in modo astratto e universale. Ma ciò è senza confronto più importante che non

sembri, così formulato, a tutta prima. Imperocché ogni sicura conservazione, ogni possibile comunicazione, ogni precisa e ampia applicazione della conoscenza al campo pratico dipende dall'esser divenuta un sapere, una conoscenza astratta. La conoscenza intuitiva vale sempre solamente per un caso solo, si riferisce solo a ciò ch'è più vicino, ed a questo si ferma, perché senso e intelletto possono propriamente afferrare un solo oggetto alla volta. Ogni attività durevole, coordinata, sistematica deve perciò muovere da principi, ossia da un sapere astratto, ed esser guidata secondo quelli. Per esempio, la conoscenza che ha l'intelletto del rapporto di causa ed effetto è invero in sé molto più compiuta, profonda ed esauriente di quanto possa esserne pensato *in abstracto*: l'intelletto solo conosce per intuizione, immediatamente e compiutamente, il modo d'agire d'una leva, d'una carrucola, d'una ruota d'ingranaggio, la stabilità d'una volta etc. Ma per la proprietà or ora toccata della conoscenza intuitiva, di riferirsi solo a ciò ch'è immediato e presente, l'intelletto non perviene da solo alla costruzione di macchine e di edifizii: qui deve piuttosto intervenire la ragione, porre concetti astratti in luogo d'intuizioni, quelli prendere a guida dell'azione; e il buon successo verrà, se i concetti son giusti. Così nella pura intuizione noi conosciamo perfettamente l'essenza e la regolarità d'una parabola o iperbole o spirale; ma per fare nella realtà una sicura applicazione di tale conoscenza, questa deve dapprima esser diventata sapere astratto; nel che essa perde, è vero, il carattere intuitivo, ma guadagna in

compenso la certezza e la determinatezza del sapere astratto. Così ogni calcolo differenziale non allarga punto la nostra conoscenza delle curve, e nulla contiene che già non contenesse la semplice intuizione pura di quelle; bensì cambia il modo della conoscenza, trasmuta la conoscenza intuitiva in astratta, e questo è di grandissima importanza per l'applicazione. Ma qui è il momento di trattar d'un'altra proprietà del nostro potere conoscitivo, che non si poteva bene osservare finora, non essendo del tutto chiarita la distinzione tra conoscenza intuitiva ed astratta. Ed è questa: che le relazioni di spazio non possono essere trasferite immediatamente, e come tali, nella conoscenza astratta; bensì sono a ciò adatte soltanto le grandezze di tempo, ossia i numeri. I numeri soli, non le quantità spaziali, possono venire espressi in concetti astratti, che loro perfettamente corrispondano. Il concetto mille è altrettanto diverso dal concetto dieci, quanto entrambe le grandezze temporali sono diverse nell'intuizione: noi pensiamo nel mille un determinato multiplo del dieci; nel quale possiamo scomporre quello a piacere per l'intuizione nel tempo, ossia possiamo contarlo. Ma fra il concetto astratto d'un miglio e quello d'un piede, senza nessuna rappresentazione intuitiva d'entrambi e senz'aiuto del numero, non c'è una distinzione netta e corrispondente a quelle grandezze. In entrambe viene pensata solo una quantità spaziale; e se debbono venir distinte con sufficiente precisione, bisogna in ogni modo o ricorrere all'intuizione spaziale, abbandonando perciò il dominio della conoscenza astratta, o pensare la diffe-

renza in numeri. Se si vuol quindi avere una conoscenza astratta delle relazioni spaziali, queste prima devon esser ridotte a relazioni temporali, ossia in numeri: perciò solamente l'aritmetica, e non la geometria, è dottrina universale delle quantità; e la geometria dev'esser tradotta in aritmetica, se vuole avere comunicabilità, determinazione precisa, e possibilità d'applicazione al campo pratico. È vero che una relazione di spazio si può pensar come tale anche *in abstracto*, per esempio: «il seno cresce in ragione dell'angolo»; ma se la quantità di questa relazione dev'essere indicata, ha bisogno del numero. È questa necessità di convertir lo spazio con le sue tre dimensioni nel tempo, che ha una dimensione sola, quando si voglia aver una conoscenza astratta (ossia un sapere e non una semplice intuizione) delle sue relazioni; è questa necessità che rende così difficile la matematica. La cosa diventa chiarissima, se paragoniamo l'intuizione delle curve col loro calcolo analitico, o anche soltanto le tavole dei logaritmi delle funzioni trigonometriche con l'intuizione delle relazioni variabili delle parti del triangolo, le quali vengono espresse mediante quelle tavole. Ciò che l'intuizione afferra qui in un'occhiata, pienamente e con la massima precisione, ossia come il coseno diminuisca col crescer del seno, come il coseno di un angolo sia il seno dell'altro, il rapporto inverso del diminuire o crescere dei due angoli, etc.; di quale immane contesto di numeri, di qual faticoso computo abbisognerebbe, per esprimersi *in abstracto*! Come deve tormentarsi il tempo, si potrebbe dire, con la sua unica dimen-

sione, per rendere le tre dimensioni dello spazio! Ma questo era necessario, se volevamo, all'effetto dell'applicazione pratica, posseder le relazioni dello spazio formulate in concetti astratti. Quelle non potevano passare direttamente in questi, ma solo per la trafila della quantità puramente temporale, del numero, come quello che immediatamente si muta in conoscenza astratta. Inoltre è da notare, che mentre lo spazio è tanto atto all'intuizione, e, per mezzo delle sue tre dimensioni, lascia facilmente scorgere relazioni anche complicate, esso si sottrae invece alla conoscenza astratta. Viceversa il tempo rientra facilmente nei concetti astratti, ma dà invece ben poco all'intuizione. La nostra intuizione dei numeri nel loro proprio elemento, il tempo puro, senza aggiungervi lo spazio, giunge appena fino a dieci; più in su abbiamo solamente concetti astratti, ma non conoscenza intuitiva dei numeri: al contrario colleghiamo con ciascun numero e con tutti i segni algebrici concetti astratti precisamente determinati.

Va qui notato di sfuggita, che taluni spiriti trovano piena soddisfazione solo in ciò che viene conosciuto intuitivamente. Causa ed effetto dell'essere nello spazio, intuitivamente manifesto, è ciò ch'essi cercano: una dimostrazione euclidea, o una soluzione aritmetica di problemi geometrici non li attira. Altri spiriti all'opposto domandano i concetti astratti, che soli si prestano all'applicazione e alla comunicazione: essi hanno pazienza e memoria per i principi astratti, formule, dimostrazioni in

lunghe serie di sillogismi, e calcoli, i segni dei quali rappresentano le più complicate astrazioni. Questi cercano determinatezza: quelli, intuitività. La differenza è caratteristica.

Il sapere, la conoscenza astratta, ha il suo maggior pregio nella comunicabilità e nella possibilità di venir conservato in forma fissa: con ciò solo diventa così inestimabilmente importante per la pratica. Taluno può avere nel puro intelletto una conoscenza immediata, intuitiva del nesso causale dei cambiamenti e dei moti dei corpi naturali, e trovare in quella una piena soddisfazione; ma essa diviene atta ad esser comunicata, solo dopo che egli l'ha fissata in concetti. Per la pratica è sufficiente una conoscenza della prima maniera, fin tanto che colui assume tutto solo l'attuazione, e quando sia un'azione da eseguirsi allor che ancora è viva la conoscenza intuitiva; ma non più, se egli abbisogna d'aiuto estraneo, o anche di una propria azione personale da attuarsi in diverse epoche, e quindi d'un piano meditato. Così, per esempio, può un esercitato giocator di bigliardo avere soltanto nell'intelletto, soltanto per l'intuizione immediata, una piena conoscenza delle leggi che riflettono l'urto di corpi elastici l'un contro l'altro; e con ciò raggiungere appieno le sue mire: all'opposto solo uno scienziato della meccanica ha una vera e propria scienza di quelle leggi, ossia ne ha una conoscenza *in abstracto*. Perfino alla costruzione di macchine basta la conoscenza intellettuale puramente intuitiva, quando l'inventore della macchina

la costruisce egli medesimo da solo, come si vede spesso fare a ingegnosi operai senz'alcuna scienza: invece non appena son necessari più uomini ed una loro attività coordinata, esercitantesi in momenti diversi, pel compimento d'una operazione meccanica, d'una macchina, d'una costruzione, allora deve colui che li dirige aver tracciato il piano *in abstracto*, e solo mediante il contributo della ragione divien possibile una tale attività collettiva. Noto è tuttavia che in quella prima maniera d'attività, dove taluno deve eseguir da solo qualcosa in una ininterrotta operazione, il sapere, l'uso della ragione, la riflessione possono essergli perfino d'impedimento; per esempio nel gioco del biliardo, nella scherma, nel suono d'uno strumento, nel canto. Qui dev'esser la conoscenza intuitiva a guidare direttamente l'attività: il passare per la riflessione la rende malsicura, per il fatto che scinde l'attenzione confonde l'uomo. Perciò selvaggi e uomini incolti, i quali sono pochissimo avvezzi a pensare, eseguono vari esercizi corporali, lotta con le belve, tiro dell'arco e simili, con una sicurezza e rapidità, che il riflessivo europeo non raggiunge mai, appunto perché la sua riflessione lo fa tentennare ed esitare: poi ch'egli cerca di trovar, per esempio, il posto buono, o il momento opportuno a pari distanza da due falsi estremi; mentre l'uomo semplice li coglie immediatamente, senza deviazioni. Così non m'è d'aiuto il saper indicare *in abstracto* per gradi e per minuti l'angolo in cui ho da adoperare il rasoio, se non lo conosco intuitivamente, ossia non lo formo naturalmente impugnando il rasoio.

Nella stessa maniera ci disturba l'uso della ragione nell'apprezzamento della fisonomia: questo anche deve avvenire direttamente, mediante l'intelletto. Si dice, che l'espressione, il significato dei lineamenti si può solo sentire, ossia che appunto non rientra nei concetti astratti. Ciascun uomo ha la sua immediata fisiognomica e patognomica intuitiva: ma l'uno riconosce più chiaramente che l'altro quella *signatura rerum*. Una fisiognomica *in abstracto*, che si possa insegnare ed apprendere, non si può costruire; perché le sfumature sono qui tanto fine, che il concetto non vi può discendere. Quindi il sapere astratto si comporta di fronte a quelle come una figura a mosaico di fronte a una di van der Werft o Dener; come, per fino che sia il mosaico, rimangono tuttavia sempre visibili i contorni d'ogni pietruzza e non è perciò possibile il passaggio continuo da una tinta all'altra; così anche i concetti con la loro rigidità e la loro netta limitazione, per quanto sottilmente si possano suddividere mediante una più minuta determinazione, sono pur sempre incapaci di raggiungere le fine sfumature dell'intuizione, che son quelle che importano appunto nella fisiognomica qui addotta ad esempio<sup>21</sup>.

---

21 Io sono perciò d'avviso che la fisiognomica non possa procedere con sicurezza oltre la fissazione di alcune regole affatto generali, come per esempio queste: nella fronte e nell'occhio si può leggere il valore intellettuale, nella bocca e nella metà inferiore del volto il valore etico, la manifestazione della volontà; – fronte e occhio si dilucidano a vicenda; ciascuno di essi, veduto senza l'altro, è comprensibile solo a metà; – il ge-



Questa medesima costituzione dei concetti, che li fa simili alle pietruzze della figura musiva, e grazie alla quale l'intuizione rimane sempre la loro asintote, è anche il motivo, per cui nell'arte nulla vien fatto di buono con essi. Se il cantante, il musicista vuol prodursi con la guida della riflessione, si demolisce. Lo stesso vale per il compositore, il pittore, il poeta stesso: il concetto rimane sempre infruttuoso per l'arte. Esso non può guidare in lei che la tecnica: suo dominio è la scienza. Nel terzo libro esamineremo più da vicino, perché ogni vera arte provenga dalla conoscenza intuitiva, non mai dal concetto. Perfino riguardo al modo di contenersi, alla piacevolezza nei rapporti sociali, il concetto non serve se non negativamente, per trattenere le grossolane esplosioni dell'egoismo e della bestialità, come d'altra parte è suo lodevole frutto la cortesia: ma ciò che attira, ciò che è grazioso, avvincente nel contegno, amorevole e gentile, non deve provenire dal concetto: in caso contrario

fühlt man Absicht und man ist verstimmt

[si sente il voluto e si è male disposti].

---

nio non va mai senza una fronte alta, ampia, ben curvata; ma questa si ha sovente senza quello; – da un aspetto intelligente si può concludere per l'intelligenza con tanto più di sicurezza, quanto è più brutto il volto; e da un aspetto sciocco si può concludere per la sciocchezza, tanto più sicuramente, quanto più il volto è bello. Perché la bellezza, concepita come adeguatezza al tipo dell'umanità, contiene già in sé e per sé l'espressione della chiarezza intellettuale, e la bruttezza si comporta al contrario.

Ogni finzione è frutto di riflessione; ma alla lunga e di continuo la finzione non può durare: *nemo potest personam diu ferre fictam*, dice Seneca, nel libro *De clementia*: inoltre essa viene il più delle volte smascherata, e manca il suo effetto. In un alto fervore di vita, dove occorre veloce risoluzione, azione ardita, rapida e ferma iniziativa, è bensì la ragione necessaria; ma può facilmente guastare tutto se prende il sopravvento. Allora, generando confusione, impedisce la trovata intuitiva, diretta, puramente intellettuale, la pronta e giusta risoluzione, ed è causa d'irrisolutezza.

Finalmente, anche virtù e santità non provengono dalla riflessione, ma dall'intima profondità del volere e dalla sua relazione col conoscere. Il dimostrar ciò spetta a tutt'altro luogo di quest'opera: qui voglio soltanto osservare, che i dogmi riferentisi al mondo etico possono essere i medesimi nella ragione di popoli interi, ma diverso l'agire in ogni individuo, e viceversa. Si agisce, come suol dirsi, per sentimenti: ossia non per concetti, ossia non secondo il lor contenuto etico. I dogmi tengono occupata la pigra ragione: l'azione procede indipendente da quelli pel suo cammino, il più delle volte secondo massime non astratte, ma inespresse, di cui è espressione appunto tutto l'uomo, medesimo. Quindi, per quanto diversi siano i dogmi religiosi dei popoli, pure è per tutti causa d'inesprimibile contento la buona azione, e la cattiva è accompagnata da orrore infinito. Nessun dilleggio scuote quel contento; nessuna assoluzione del confesso-

re libera da quell'orrore. Tuttavia non si vuol negare con questo, che l'uso della ragione sia necessario nella pratica continuata della virtù: soltanto, la ragione non è la fonte di questa; bensì la sua funzione è subordinata, e consiste nell'osservanza di deliberazioni già prese, nel tener presenti le massime, per resistere alle debolezze momentanee e agire conseguentemente. Lo stesso ufficio compie la ragione anche nell'arte, dov'essa non ha bensì alcun potere sostanziale, ma sorregge l'esecuzione; appunto perché il genio non sta a disposizione in tutti i momenti, mentre l'opera dev'essere compiuta in ogni sua parte e arrotondata in un tutto<sup>22</sup>.

### § 13.

Tutte queste considerazioni, sì intorno all'utilità che allo svantaggio dell'impiego della ragione, devono servire a render chiaro, che sebbene il sapere astratto sia il riflesso della rappresentazione intuitiva e si fondi su questa, non è tuttavia in alcun modo identico a lei, sì da poter fare ovunque le sue veci. Anzi, non le corrisponde mai perfettamente; quindi, come abbiamo veduto, è vero che molte delle azioni umane vengono a buon termine solo con l'aiuto della ragione e della condotta meditata, ma talune riescon meglio senza. Appunto quella incongruenza del conoscere intuitivo e dell'astratto, in grazia della quale quest'ultimo s'agguaglia al primo solo approssimativamente, come il mosaico alla pittura, è an-

---

22 V. il cap. 7 del secondo volume [pp. 75-94 del tomo I dell'ed. cit.].

che il motivo d'un fenomeno molto singolare; il quale, appunto come la ragione, è proprio esclusivamente della natura umana. Le spiegazioni sempre nuove che ne furono tentate finora sono tutte insufficienti: intendo parlare del riso. In virtù di questa sua origine, non possiamo sottrarci qui ad una spiegazione di esso, sebbene ne venga ancora ritardato il nostro cammino. Il riso volta per volta nasce da nient'altro che da un'incongruenza, improvvisamente percepita, fra un, concetto e gli oggetti reali, che erano pensati mediante quel concetto, in una relazione qualsiasi: ed esso medesimo è proprio solamente l'espressione di tale incongruenza. Questa è prodotta sovente da ciò, che due o più oggetti reali sono pensati mediante un unico concetto, la cui identità è trasportata in essi: ma tosto una completa dissomiglianza loro nel resto rende palese che il concetto conveniva ad essi sotto un solo punto di vista. Tuttavia è altrettanto frequente un unico oggetto reale, la cui incongruenza col concetto, a cui da un lato era stato sussunto con ragione, divien sensibile d'un tratto. Quanto è più giusta da un lato la sussunzione di tali oggetti reali sotto un concetto, e più grossa e stridente dall'altro la loro discordanza da quello; tanto più forte è l'azione del ridicolo emergente a questo contrasto. Ogni riso è provocato quindi da una sussunzione paradossale e quindi inattesa, si esprima questa in parole od in atti. Tale è, in breve, l'esatta spiegazione del ridicolo.

Non m'indugierò qui a narrare aneddoti ed esempi per

chiarire la mia spiegazione, essendo questa tanto semplice e agevole, da non averne bisogno; e ciascun caso ridicolo, di cui si sovvenga il lettore, serve in egual modo di prova. Ma forse la nostra spiegazione riceve conferma e chiarimento insieme dalla distinzione di due generi del ridicolo, che appunto ne risultano. Può accadere che si siano trovati prima nella conoscenza due o più oggetti reali meno diversi (rappresentazioni intuitive) e li si abbia arbitrariamente eguagliati nell'unità di un concetto che li racchiude entrambi: questo modo di ridicolo si chiama spirito. O, viceversa, il giudizio è primo a trovarsi nella conoscenza, e si parte da esso per venire alla realtà e all'azione sulla realtà, alla pratica. In questo caso oggetti nel resto fundamentalmente diversi, ma tutti pensati sotto quel concetto, vengono ora riguardati e trattati ad un modo, fin quando la lor grande diversità in tutto il rimanente balza fuori, producendo sorpresa e stupore in chi agisce: questo genere di ridicolo si chiama buffoneria. Per conseguenza ogni ridicolo è una trovata umoristica, oppure un'azione buffonesca, a seconda che si proceda dalla discrepanza degli oggetti all'identità del concetto, o viceversa. Il primo caso è sempre volontario, il secondo sempre involontario ed imposto esteriormente. Aver l'aria di permutare questi punti di partenza, e mascherare l'umorismo da buffoneria, è l'arte del buffone di corte e del pagliaccio: di chi, pur essendo ben conscio della diversità degli oggetti, li ravvicina, con celata arguzia, sotto un concetto; e partendo poi da questo, ricava dalla diversità degli oggetti,

in seguito scoperta, quella sorpresa che egli stesso s'era preparata. Da questa breve, ma sufficiente teoria del ridicolo appare che (facendo astrazione dall'ultimo caso citato del burlone), lo spirito si deve mostrar sempre a parole, la buffoneria invece il più sovente nei fatti, sebbene a volte si mostri anche a parole, come quando non fa che esporre il suo proposito invece di eseguirlo, o si manifesta soltanto in giudizi ed opinioni.

Alla buffoneria appartiene anche la pedanteria. Essa proviene dall'aver poca fiducia nel nostro intelletto, e dal non poterlo lasciar libero di trovare immediatamente la via giusta in ogni singolo caso; quindi lo si colloca in tutto e per tutto sotto la tutela della ragione, e ci si vuol servire sempre di questa: ossia muover sempre da concetti universali, regole, massime; ed attenersi esattamente nella vita, nell'arte, perfino nella buona condotta morale. Di qui l'attaccamento, caratteristico della pedanteria, alla forma, alla maniera, all'espressione, alla parola; che per lei si sostituiscono all'assenza della cosa. Allora non si tarda a veder l'incongruenza del concetto con la realtà; si vede come quello non scende mai fino al particolare, e come quella universalità e rigida determinatezza non possa mai adattarsi alle fine sfumature e alle variate modificazioni della realtà. Quindi il pedante con le sue massime generali si trova sempre al disotto nella vita, e si mostra inetto, insulso, inservibile; nell'arte, per la quale il concetto è sterile, produce aborti esanimi, rigidi, artificiosi. Perfino il rispetto etico il pro-

posito d'agir giustamente o nobilmente non può sempre essere attuato secondo massime astratte; perché in molti casi la natura delle circostanze con le loro infinite, delicate sfumature richiede una scelta della vita giusta emersa lì per lì dal carattere dell'individuo. Invece l'applicazione di pure massime astratte in parte da cattivi risultati, perché queste non convengono che a metà; in parte non si può fare, quando le massime sono estranee al carattere individuale di chi agisce, e questi non può rinnegar del tutto se stesso: da ciò possono derivare inconseguenze. Non possiamo assolvere pienamente Kant dall'accusa di pedanteria, quando pone a condizione del valore morale di un atto, che questo si faccia secondo pure massime astratte razionali, senz'alcuna inclinazione o eccitazione del momento; accusa che è anche il senso dell'epigramma schilleriano «Scrupolo di coscienza». Quando, soprattutto in cose politiche, si parla di dottrinari, teorici, eruditi, etc., s'intendono sempre pedanti: ossia persone che conoscono bensì le cose *in abstracto*, ma non *in concreto*. L'astrazione consiste nel cancellar dal pensiero le circostanze particolari: mentre sono appunto queste, che hanno grande importanza nella pratica.

Per compiere la teoria è da ricordare ancora un falso genere di spirito: il giuoco di parole, *calembourg*, *pun*, al quale si può ravvicinare anche il doppio senso, l'*équivoque*, usato principalmente per l'oscenità. Come lo spirito forza due oggetti reali ben diversi a stare sotto un con-

chetto, così il giuoco di parola riunisce con l'aiuto del caso due concetti differenti in un'unica parola. Ne viene lo stesso contrasto, ma molto più fiacco e superficiale, essendo sorto non dall'essenza delle cose, bensì dal caso delle denominazioni. Il vero spirito ha identità nel concetto, differenza nella realtà; col giuoco di parole invece si ha differenza nei concetti e identità nella realtà, considerando come tale il suono della parola. Sarebbe un paragone un po' troppo ricercato, il dire che il giuoco di parole sta allo spirito come la parabola del cono superiore rovesciato sta a quella dell'inferiore. Il fraintendimento della parola poi, ossia il *quid pro quo*, è il *calembourg* involontario, e sta a questo proprio come la buffoneria all'umorismo. Perciò un uomo duro d'orecchi può, come il buffone, dar materia al riso; e i commediografi scadenti se ne servono in luogo di quello.

Ho considerato qui il riso unicamente dal lato psichico; sotto l'aspetto fisico si vegga quanto se ne dice nei *Parerga*, vol. II, Cap. 6, § 96, p. 134 (prima ediz.)<sup>23</sup>.

## § 14.

Dopo tutte queste varie considerazioni (le quali è sperabile abbian posto in piena luce la differenza e la relazione fra il modo di conoscere della ragione, ossia il sapere, il concetto, da un lato, e dall'altro la conoscenza immediata nella pura intuizione sensibile e matematica,

---

23 Si veda il cap. 8 del secondo volume [pp. 95-105 del tomo I dell'ed. cit.].



nonché il suo apprendimento da parte dell'intelletto); e quindi dopo le dilucidazioni episodiche intorno al sentimento ed al riso – cui siamo stati condotti quasi inevitabilmente attraverso l'esame di quella singolare relazione dei nostri modi di conoscenza – riprendo ora a spiegare che cosa sia la scienza: come quella che accanto al linguaggio e all'azione meditata, è il terzo privilegio concesso all'uomo dalla ragione. L'esame generale della scienza, che qui c'incombe, toccherà per una parte la sua forma, per l'altra il fondamento dei suoi giudizi, e finalmente anche il suo contenuto.

Abbiamo veduto che – facendo eccezione del fondamento della logica pura – nessun altro sapere ha la sua origine nella ragione; bensì, attinto da altra sorgente in qualità di conoscenza intuitiva, nella ragione viene depositato, passando così in un modo di conoscenza affatto diverso: la conoscenza astratta. Ogni sapere, ossia ogni conoscenza elevata alla coscienza *in abstracto*, sta alla vera e propria scienza come un frammento sta al tutto. Ciascun uomo, sia per esperienza, sia per considerazione dei singoli dati, ha raggiunto un sapere intorno ad oggetti svariati: ma solo chi s'impone d'acquistare compiuta conoscenza *in abstracto* d'una data specie d'oggetti, aspira veramente alla scienza. Solo per mezzo del concetto può isolare quella specie: quindi al sommo d'ogni scienza sta un concetto, mediante il quale dal complesso di tutte le cose viene staccata una parte, di cui la scienza promette una piena cognizione *in abstrac-*

to. Per esempio il concetto delle relazioni spaziali, o dell'azione reciproca dei corpi organici, o della natura delle piante e degli animali, o delle successive trasformazioni della superficie della terra, o dell'evoluzione complessiva del genere umano, o della formazione d'una lingua, e così via. Se la scienza volesse acquistar cognizione del suo campo, indagando ad una ad una tutte le cose pensate col concetto, e venendo così a poco a poco a conoscere il tutto, né la memoria umana basterebbe allo scopo, né si raggiungerebbe mai la certezza d'aver tutto conosciuto. Perciò la scienza si vale della proprietà, più sopra illustrata, che hanno le sfere concettuali, di esser comprese l'una nell'altra; e considera principalmente le sfere più ampie fra quelle che si trovano racchiuse nel concetto del suo oggetto. Quando ha determinato le loro relazioni reciproche, ha contemporaneamente determinato in genere tutto ciò che in quelle sfere viene pensato e che ora sarà determinato con sempre maggiore precisione, man mano che si vengano ad isolare sfere concettuali più ristrette. Così diventa possibile ad una scienza di abbracciare completamente il suo oggetto. E questa via, che conduce alla conoscenza procedendo dall'universale verso il particolare, distingue la scienza dal sapere comune: quindi la forma sistematica è una caratteristica essenziale della scienza. Il collegamento delle più vaste sfere concettuali d'ogni scienza, ossia la conoscenza dei suoi principi superiori, è condizione assoluta del suo apprendimento: rimane poi ad arbitrio dello scienziato il punto a cui vuol pervenire, scendendo

da quei principi superiori a principi di mano in mano più limitati; con ciò si accresce non la profondità, ma l'estensione della scienza. Il numero dei principi superiori, ai quali sono tutti subordinati i rimanenti, è molto diverso a seconda delle varie scienze, tanto che in alcune si ha più subordinazione, in altre più coordinazione; sotto il qual punto di vista quelle richiedono più forza di giudizio, queste più memoria. Era già noto agli scolastici<sup>24</sup> che, richiedendo il sillogismo due premesse, nessuna scienza può muovere da un unico principio superiore, che non sia a sua volta derivabile da un altro; ma deve averne parecchi; o almeno due. Le scienze di classificazione vera e propria: zoologia, botanica, ed anche fisica e chimica, in quanto queste due ultime riconducono a poche forze elementari ogni azione inorganica, hanno la massima subordinazione; viceversa la storia non ne ha punto, perché in lei l'universale consiste appena nel prospetto delle epoche principali maggiori, da cui tuttavia non si posson derivare le circostanze particolari. Queste sono a quelle subordinate solo per il tempo, ma coordinate in quanto al concetto. Perciò la storia, presa in senso preciso, è bensì un sapere, ma non una scienza. Nella matematica gli assiomi sono, secondo la trattazione euclidea, i soli principi superiori non dimostrabili, e tutte le dimostrazioni sono di grado in grado rigidamente subordinate a quelli: tuttavia questo modo di trattazione non è essenziale alla matematica, e in realtà ogni teore-

---

24 SUAREZ, *Disput. metaphysicae*, disp. III, sect. 3, tit. 3.

ma fa sorgere una nuova costruzione spaziale, che in sé è indipendente dalle precedenti e può invero indipendentemente da quelle esser conosciuta, di per se stessa, nella pura intuizione dello spazio, nella quale anche la più complicata costruzione ha in realtà la stessa immediata evidenza dell'assioma. Ma di ciò sarà trattato ampiamente in seguito. Frattanto, ogni principio matematico rimane pur sempre una verità universale, applicabile ad innumerevoli casi singoli; alla matematica è anche essenziale un graduato procedere dai principi semplici ai meno semplici, e questi vanno ricondotti a quelli. Perciò la matematica è sotto ogni rispetto una scienza. La perfezione d'una scienza in quanto tale, ossia nella sua forma, consiste nell'aver quanto più è possibile subordinazione di principi, e poca coordinazione. Quindi il talento scientifico in genere è l'attitudine a subordinare le sfere concettuali, secondo le loro varie determinazioni; affinché, come ripetutamente esorta Platone, non costituisca scienza un solo principio universale, sotto cui siano giustapposti una sterminata varietà di casi singoli, ma bensì la conoscenza proceda gradualmente dal più universale al particolare, attraverso concetti intermedi e partizioni, fatte secondo determinazioni sempre più strette. Con le parole di Kant, questo si chiama soddisfare egualmente la legge di omogeneità e quella di specificazione. Ma appunto dal fatto che ciò costituisce la vera perfezione scientifica, deriva che scopo della scienza non è una maggiore certezza, la quale può esser altrettanto data anche dalla più limitata conoscenza singola;

bensi una maggior facilità del sapere mediante la forma di esso, o per tal via la possibilità di un sapere compiuto. È quindi opinione corrente ma sbagliata, che il carattere scientifico della conoscenza sta nella maggior certezza, ed altrettanto falsa è l'affermazione che ne deriva, che soltanto la matematica e la logica siano scienze in senso proprio; essendo solo in quelle, a causa della loro completa apriorità, un'incrollabile certezza della conoscenza. Quest'ultimo privilegio non si può contrastare: ma esso non dà loro nessuno speciale monopolio del carattere scientifico, poiché questo consiste non già nella certezza, bensì nella sistematica forma della conoscenza fondata sul graduale discendere dal generale al particolare. Codesto cammino della conoscenza proprio delle scienze (ossia il discender dal generale al particolare), porta con sé che molto in esse poggia sulla derivazione da principi anteriori, e quindi su dimostrazioni. E questo ha provocato l'antico errore, esser vero soltanto ciò che è provato, ed ogni verità abbisognar d'una prova; mentre al contrario ogni prova abbisogna piuttosto d'una verità non provata, che appoggi la prova stessa o anche, alla lor volta, le prove di questa. Perciò una verità direttamente accertata è da preferire a quella fondata su una dimostrazione, come l'acqua della sorgente è preferibile a quella dell'acquedotto. Intuizione – o pura, *a priori*, come quella della matematica, o empirica, *a posteriori*, come quella di tutte le altre scienze – è la sorgente d'ogni verità e il fondamento d'ogni scienza. (Va eccettuata solo la logica, fondata sulla conoscenza non intui-

tiva, sebbene sia anche immediata conoscenza che la ragione ha delle sue proprie leggi). Non i giudizi provati, né le loro prove: bensì quelli direttamente attinti dall'intuizione e fondati su questa, in luogo d'ogni prova, sono nella scienza quel ch'è il sole nell'universo: perché da essi deriva tutta la luce, dalla quale illuminati splendono gli altri alla lor volta. Fondar direttamente sull'intuizione la verità di codesti giudizi primi; estrarre dall'infinita moltitudine di oggetti reali codesti cardini della scienza: tale è il compito della facoltà giudicante; la quale consiste nel trasferire con giustezza e precisione nella coscienza astratta ciò che è conosciuto intuitivamente, e quindi è intermediaria tra intelletto e ragione. Solo una forza di giudizio eccezionale, superiore alla media, in un individuo, può far davvero avanzare le scienze: ma derivare principi da principi, dimostrare, sillogizzare può ciascuno, sol che abbia sana ragione. All'opposto, deporre e fissare in concetti convenienti, per riflessione, la conoscenza intuitiva; sì che da un lato i caratteri comuni di molti oggetti reali siano pensati con un concetto, e dall'altro con altrettanti concetti i loro caratteri differenti; per modo che il differente, malgrado una parziale concordanza, sia conosciuto e pensato come differente, e l'identico alla sua volta come identico, malgrado una parziale differenza (sempre secondo lo scopo e il punto di vista che in ogni singolo caso predomina), tutto questo fa il giudizio. Mancanza di giudizio è stoltezza. Lo stolto misconosce ora la parziale o relativa differenza di ciò che per un altro riguardo è identico,

ora l'identità del relativamente o parzialmente diverso. D'altronde a questa spiegazione del giudizio si può applicare la partizione che fa Kant in giudizio riflettente e sussumente, a seconda ch'esso proceda dagli oggetti intuitivi verso il concetto, o da questo a quelli; ma, nell'un caso e nell'altro, sempre facendo da intermediario tra la conoscenza intuitiva dell'intelletto e quella riflessa della ragione. Non esiste nessuna verità, che possa incondizionatamente essere ricavata solo mediante sillogismi; e il bisogno di fondarla coi soli sillogismi è sempre relativo, anzi subiettivo. Essendo sillogismi tutte le dimostrazioni per una verità nuova, non si deve cominciare a cercar una prova, bensì l'evidenza assoluta; e solo finché questa viene a mancare, è da costruire in via provvisoria una dimostrazione. Nessuna scienza può esser provata in tutto e per tutto, come un edificio non può reggersi in aria: tutte le sue prove devono risalire ad un fatto intuitivo e quindi non più dimostrabile. Imperocché l'intero mondo della riflessione poggia e ha le sue radici nel mondo intuitivo. Ogni evidenza ultima, ossia originaria, è intuitiva: la parola stessa lo dice. Può essere empirica, oppure fondata sull'intuizione *a priori* delle condizioni dell'esperienza possibile: ma in entrambi i casi essa fornisce conoscenza immanente, non trascendente. Ogni concetto ha il suo valore e la sua essenza soltanto nella relazione, sia pur molto indiretta, con una rappresentazione intuitiva. E, ciò che vale pei concetti, vale anche per i giudizi, che son composti di concetti, e per tutte le scienze. Dev'esser dunque possibile, in qualche modo,

di conoscer direttamente, senza sillogismi e senza prove, ciascuna verità che sia stata trovata con sillogismi e comunicata con prove. La cosa è più difficile per certi complicati principi matematici, cui perveniamo solo attraverso catene di sillogismi, come per esempio il calcolo delle corde e delle tangenti per tutti gli archi, cui si perviene, per mezzo di sillogismi, dal teorema di Pitagora. Ma anche codesta verità non può poggiare sostanzialmente ed esclusivamente su principi astratti, e così le relazioni spaziali, che le servono di fondamento, devono poter esser ricavate con la pura intuizione *a priori*, in modo che la loro astratta enunciazione venga fondata direttamente. Ma della dimostrazione matematica si tratterà subito distesamente.

Si parla spesso in tono enfatico di scienze, le quali poggiano esclusivamente su deduzioni esatte da sicure premesse, e quindi devono essere incrollabilmente vere. Ma con una serie puramente logica di deduzioni, siano pur vere le premesse quanto si voglia, non si otterrà mai altro che una maggior chiarezza e dimostrazione di ciò, che già si trova bell'e pronto nelle premesse: non si farà quindi che esporre *explicite* ciò che si trova *implicite* colà. Quelle scienze così vantate sono in ispecial modo le scienze matematiche, e soprattutto l'astronomia. Ma la certezza dell'astronomia proviene dal fatto, ch'ella ha per fondamento l'intuizione *a priori*, e quindi infallibile, dello spazio; mentre tutte le relazioni spaziali si svolgono l'una dall'altra con una necessità (principio dell'esse-



re) che dà certezza *a priori*, e si posson quindi dedurre successivamente con sicurezza. A queste determinazioni si aggiunge qui una sola forza naturale, la gravità, che agisce nella precisa relazione delle masse e del quadrato della distanza; e finalmente ancora la legge d'inerzia, che è certa *a priori*, perché derivante dalla causalità, accanto al dato empirico del movimento impresso una volta per sempre a ciascuna di quelle masse. Questo è tutto il materiale dell'astronomia; il quale, tanto per la sua semplicità quanto per la sua certezza, conduce a risultati fermi, e molto interessanti a causa della grandezza e importanza degli oggetti. Se io, per esempio, conosco la massa d'un pianeta e la distanza del suo satellite, potrò con certezza determinare il tempo di rivoluzione di quest'ultimo, in conformità della seconda legge di Keplero: ma il principio di questa legge è che, ad una data distanza, una data velocità può insieme tener legato il satellite al pianeta ed impedirgli di cadere in questo. Quindi solo su tal fondamento geometrico, ossia per mezzo di un'intuizione *a priori*, e inoltre con l'applicazione d'una legge naturale, si può andar così lontano con le deduzioni; perché queste sono qui nient'altro che ponti da un'intuizione ad un'altra. Ma non altrettanto si può fare con semplici e pure deduzioni per via esclusivamente logica. L'origine delle prime verità fondamentali dell'astronomia è propriamente induzione, ossia riunione di ciò ch'è dato da molte intuizioni in un giudizio esatto, direttamente fondato. Su quest'ultimo vengono poi formate ipotesi, la cui conferma mediante l'esperienza – in-

duzione molto prossima alla compiutezza – fornisce la prova di quel primo giudizio. Per esempio, l'apparente moto dei pianeti è conosciuto empiricamente: dopo molte false ipotesi sulla connessione spaziale di questo moto (orbita dei pianeti) fu trovata infine la giusta; poi, subito, le loro leggi (leggi di Keplero); e finalmente anche la loro causa (gravitazione universale). Ed a tutte le ipotesi diede piena certezza l'accordo, empiricamente conosciuto, di tutti i casi avveratisi con le ipotesi stesse e con le loro conseguenze – ossia l'induzione. La scoperta delle ipotesi era compito del giudizio, che afferrò esattamente, e convenientemente espresse, i dati di fatto; ma l'induzione, ossia intuizione molteplice, ne confermò la verità. Questa poteva tuttavia poggiare anche direttamente sopra un'unica intuizione empirica, se noi fossimo stati in grado di trasvolare liberamente per gli spazi, avendo occhi telescopici. Per conseguenza anche qui le deduzioni non sono l'essenziale ed unica sorgente della conoscenza, ma sempre un semplice espediente.

Finalmente, per citare un terzo esempio d'altra natura, vogliamo ancora osservare, che neppure le cosiddette verità metafisiche – ossia quelle che Kant enumera nei *Principi metafisici della scienza della natura* – devono alle dimostrazioni la loro evidenza. Ciò che è certo *a priori*, lo conosciamo direttamente: come forma di ogni conoscenza, ha per noi il carattere della massima necessità. Per esempio, che la materia persista, cioè non abbia principio né fine, ci è noto direttamente come verità ne-

gativa: perché la nostra intuizione pura dello spazio e del tempo dà la possibilità del moto, e l'intelletto dà, nella legge di causalità, la possibilità del cambiamento di forma e qualità; ma le forme dell'intuizione possibile ci mancano per un nascere o svanire della materia. Quindi codesta verità fu sempre, dovunque ed a tutti evidente, né mai posta seriamente in dubbio; il che non potrebbe essere, se il suo principio di conoscenza non fosse ben diverso dalla dimostrazione così difficile di Kant, che sembra procedere su punte di spilli. Oltre a ciò, la prova di Kant l'ho trovata falsa (com'è spiegato nell'appendice); ed ho più sopra mostrato che la permanenza della materia non va dedotta dalla partecipazione che ha il tempo alla possibilità della esperienza, ma da quella che v'ha lo spazio. La vera base di tutte le verità chiamate in questo senso metafisiche, ossia espressioni astratte delle forme necessarie e universali della conoscenza, non può stare alla sua volta in principi astratti; ma solo nella coscienza diretta delle forme della rappresentazione. La qual coscienza si manifesta *a priori* mediante affermazioni apodittiche, più forti di qualunque obiezione. Se nondimeno si vuol darne una prova, questa può consistere solo nel dimostrare che la verità da provarsi è già contenuta – sia come parte, sia come premessa – in qualche altra verità non mai contestata. Così io ho dimostrato, per esempio, che ogni intuizione empirica già contiene l'applicazione della legge di causalità; la cui cognizione è quindi base d'ogni esperienza, e non può per tal motivo esser data e condizionata da questa,

come Hume affermava. Le dimostrazioni d'altronde servono meno a chi impara, che non a chi vuol disputare. Questi ultimi negano con ostinazione ogni certezza direttamente conseguita. Ma la verità sola può esser conseguente da tutti i lati: si deve quindi mostrare a costoro, che essi in un modo e direttamente concedono ciò, che in un altro modo e indirettamente negano; ossia mostrare la necessaria connessione logica fra quel ch'è negato e quel ch'è concesso.

Inoltre la forma scientifica, che è subordinazione di tutto il particolare al generale e così via, salendo sempre più alto, ha per conseguenza, che la verità di molti principi sia fondata solo logicamente, cioè in virtù della loro dipendenza da altri principi; quindi per mezzo di deduzioni, che fanno insieme le veci di dimostrazioni. Ma non va mai dimenticato, che tutta codesta forma scientifica è semplicemente facilitazione della conoscenza, e non mezzo per raggiungere una maggiore certezza. È più facile conoscere la natura di un animale dalla specie a cui esso appartiene, e questa via via dal genere, dalla famiglia, dall'ordine e dalla classe, anzi che studiare volta per volta ogni animale isolatamente; ma la verità di tutti i principi derivati da deduzioni è sempre appena relativa, e alla fine dipendente da un'altra verità, la quale riposa non sopra deduzioni, ma sopra l'intuizione. Se questa fosse sempre così accessibile come una deduzione per sillogismi, sarebbe in tutti i modi da preferire. Poiché ogni deduzione da concetti è – per la varia inter-

secazione delle sfere più sopra mostrata, e per la determinazione spesso incerta del loro contenuto – esposta a molti sbagli; dei quali sono esempi tante dimostrazioni di false dottrine, e sofismi d'ogni genere. I sillogismi sono invero certissimi quanto alla forma, ma assai mal-sicuri quanto alla loro materia, che sono i concetti; perché in parte le sfere di questi non sono spesso determinate con sufficiente nettezza, in parte s'intrecciano così variamente, che una sfera è in modo frammentario contenuta in molte altre, e da lei si può liberamente passare all'una o all'altra di queste e così via; come fu già esposto. O con altre parole: il *terminus minor* ed anche il *medius* possono sempre venir subordinati a differenti concetti, fra' quali si sceglie a volontà il *terminus maior* ed il *medius*: dal che dipende la diversità della conclusione. Sempre è adunque la diretta evidenza da preferire di gran lunga alla verità dimostrata; e questa va accolta solo quando l'altra s'avrebbe a cercar troppo lontano, ma non quando sono egualmente vicine o è più vicina l'evidenza. Perciò vedemmo, che in realtà anche nella logica, dove la conoscenza diretta in ogni singolo caso ci è più prossima che la derivata conoscenza scientifica, guidiamo il nostro pensiero sempre secondo la conoscenza immediata delle leggi del pensiero stesso, e lasciamo la logica stessa in disparte<sup>25</sup>.

---

25 Si veda il cap. 12 del secondo volume [pp. 124-33 del tomo I dell'ed. cit.].

## § 15.

Ora, se noi con la nostra fede che l'intuizione sia la fonte prima d'ogni evidenza, e sola assoluta verità sia la diretta o mediata relazione con lei; che inoltre la via più sicura per giungere alla verità sia sempre la più breve, perché ogni frapposizione di concetti può esser causa di inganni – se noi, dico, con questa fede ci volgiamo alla matematica, quale è stata eretta a scienza da Euclide e rimasta in complesso fino al giorno d'oggi, non possiamo fare a meno di giudicar singolare, anzi assurda, la via che questa percorre. Noi pretendiamo che ogni argomentazione logica sia ricondotta ad un'intuizione; la matematica invece si sforza a gran fatica di rigettare temerariamente l'evidenza intuitiva che le è propria e le sta sempre a portata di mano, per sostituire un'evidenza logica. Questo a noi fa l'effetto di qualcuno che si tagli le gambe, per camminare con le grucce; o del principe che nel «Trionfo della sensibilità» rifugge dalla vera, bella natura, per compiacersi d'una decorazione teatrale che la imita. Devo qui richiamare quel che ho detto nel sesto capitolo della memoria sopra il principio di ragione, e che suppongo fresco nella memoria al lettore e ben presente, sì da potervi riannodare le mie osservazioni senza spiegar daccapo il divario tra il semplice principio di conoscenza di una verità matematica, che può esser dato logicamente, e il principio dell'essere, che è la connessione diretta, conoscibile solo intuitivamente, delle parti dello spazio e del tempo. Solo il penetrare in questa dà

vero appagamento e piena conoscenza; mentre il semplice principio di conoscenza rimane sempre alla superficie, facendoci sapere che qualcosa è così, ma non perché è così. Euclide ha seguito questa seconda via, con palese svantaggio della scienza. Imperocché, ad esempio, fin dal principio, dove dovrebbe dimostrare una volta per sempre che nel triangolo angoli e lati si determinano a vicenda, e sono reciprocamente causa ed effetto gli uni degli altri, secondo la forma che ha il principio di ragione nello spazio puro e che produce quivi, come ovunque, la necessità che una cosa sia così com'è, perché un'altra, da quella affatto diversa, è così com'è – invece di rivelare in questo modo a fondo l'essenza del triangolo, stabilisce alcune proposizioni frammentarie sul triangolo, scelte a suo modo, e ne dà un principio logico di conoscenza con una dimostrazione faticosa, logica, condotta secondo il principio di contraddizione. Da ciò, invece d'una conoscenza a fondo di codeste relazioni spaziali, si vengono ad avere solo alcune risultanze di quelle, comunicate ad arbitrio; e ci si trova nelle condizioni di colui al quale si mostrino le differenti operazioni d'una macchina, ma tacendone la costituzione interna ed il funzionamento. Che tutto sia come Euclide dimostra, bisogna concedere, costretti dal principio di contraddizione: ma perché sia così, non si apprende. Si ha quindi press'a poco la stessa impressione spiacevole che ci lascia un giuoco di destrezza; e in verità a questi somigliano in massima parte le dimostrazioni euclidee. Quasi sempre la verità irrompe da una porticina secon-

daria, risultando *per accidens* da qualche circostanza accessoria. Sovente una dimostrazione apagogica chiude tutte le porte, l'una dopo l'altra, e ne lascia aperta una sola, nella quale s'ha quindi da entrare per forza. Spesso, come accade nel teorema di Pitagora, vengono tirate certe linee senza che si sappia perché: dipoi si apprende che erano lacciuoli destinati a stringersi all'improvviso, per imprigionar l'assenso del discepolo: il quale ora, stupito, deve accettare un fatto che gli rimane ancora del tutto incomprensibile nel suo intimo nesso. Tanto incomprensibile, ch'egli deve studiare Euclide da capo a fondo senza potersi render davvero conto delle leggi delle relazioni spaziali, e imparandone invece a memoria appena pochi risultati. Questa conoscenza, empirica e non scientifica, somiglia a quella del medico, il quale conosce bensì malattia e rimedio, ma non la connessione d'entrambi. Tutto ciò è prodotto dal respinger capricciosamente il modo di dimostrazione e l'evidenza propri d'un genere di conoscenza, introducendo invece per forza un metodo eterogeneo. Nondimeno la maniera in ciò adoperata da Euclide merita tutta l'ammirazione, che per secoli le è stata tributata, e che è giunta tant'oltre da farla proclamare il prototipo d'ogni dimostrazione scientifica, sul quale si cercò di modellare tutte le altre scienze. Più tardi s'è cambiata opinione, senza saper bene perché. Ai nostri occhi tuttavia quel metodo euclideo nella matematica apparisce non altrimenti che una brillantissima stortura. Ma di ogni grande aberrazione, seguita con proposito e con metodo, sia che tocchi la vita o la scien-



za, si troverà sempre il principio nella filosofia corrente al suo tempo. Gli Eleatici furono i primi a scoprire il divario, anzi il frequente contrasto, fra l'intuito, φαίνομενον, e il pensato, νοούμενον<sup>26</sup>, e se ne servirono variamente pei loro filosofemi, ed anche per sofismi. A loro tennero dietro poi Megarici, Dialettici, Sofisti, Neoaccademici e Scettici; questi attirarono l'attenzione sull'apparenza, ossia sull'illusione dei sensi, o piuttosto dell'intelletto, che i loro dati trasforma in intuizione; la quale illusione ci fa spesso veder cose di cui la ragione con certezza nega la realtà, per esempio il bastone spezzato nell'acqua e così via. Si comprese che non c'è da fidarsi incondizionatamente dell'intuizione sensibile, e con troppa fretta si concluse che soltanto il razionale, logico pensiero fosse fondamento di verità; sebbene Platone (nel *Parmenide*), i Megarici, Pirrone e i Neoaccademici dimostrassero con esempi (come fece più tardi Sesto Empirico), come d'altra parte anche sillogismi e concetti inducano in errore, generando paralogismi e sofismi molto più facili a sorgere e più difficili a disperdere che non sia l'illusione nell'intuizione sensibile. Frattanto, adunque, quel razionalismo, sorto in opposizione all'empirismo, mantenne il sopravvento, e sulle sue tracce elaborò Euclide la matematica: poggiando per necessità sull'evidenza intuitiva (φαίνομενον) i soli assiomi, e tutto il resto su illazioni (νοούμενον). Il suo metodo rimase a dominare per tutti i secoli, e così doveva essere,

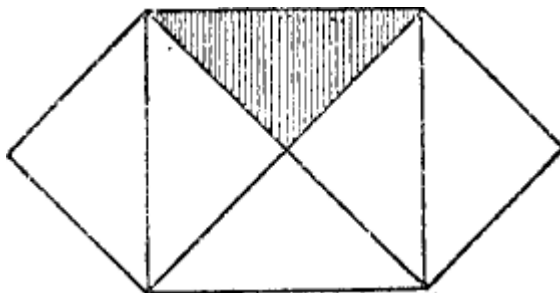
---

26 Non si deve qui por mente al cattivo uso di queste espressioni greche fatto da Kant, che è biasimato nell'Appendice.

fin quando l'intuizione pura *a priori* non venne distinta dall'intuizione empirica. È vero che già Proclo, commentatore d'Euclide, sembra aver conosciuto appieno quella distinzione, come dimostra il passo di lui tradotto in latino da Keplero nel suo libro *de harmonia mundi*: ma Proclo non diede abbastanza peso alla cosa, la presentò troppo isolatamente, rimase inosservato e non ebbe successo. Quindi solo due secoli dopo, la dottrina di Kant, cui tocca in sorte di produrre così grandi trasformazioni in tutto il sapere, il pensiero e l'azione dei popoli europei, provocherà la stessa trasformazione anche nella matematica. Poiché soltanto dopo aver appreso da questo grande spirito che le intuizioni dello spazio e del tempo sono affatto diverse dalle intuizioni empiriche, affatto indipendenti da ogni impressione dei sensi, essendo essi condizione dell'impressione e non viceversa; che sono in altri termini *a priori*, e quindi inaccessibili all'illusione dei sensi – soltanto ora possiamo comprendere, che la trattazione euclidea della matematica fondata sulla logica è una provvidenza inutile, una croce per gambe sane. E rassomiglia ad un pellegrino, che, scambiando per acqua nella notte una bella strada chiara, si guardi dal posarvi il piede, e la vada fiancheggiando sul terreno disuguale, contento d'imbattersi di tanto in tanto nell'acqua supposta. Ora soltanto possiamo con certezza affermare, che quando ci si rivela necessario nell'intuizione di una figura non viene dalla figura stessa, disegnata forse molto male sulla carta, e nemmeno dal concetto astratto che noi ce ne facciamo, bensì diret-

tamente dalla forma d'ogni conoscenza, forma di cui siamo consci *a priori*. Questa è, in tutto, il principio di ragione. Qui essa come forma dell'intuizione, ossia spazio, è principio di ragione dell'essere; la cui evidenza e validità è altrettanto grande ed immediata come quella del principio di ragione di conoscenza, ossia della certezza logica. Non abbiamo dunque bisogno né dobbiamo, per creder solo alla logica, abbandonare il dominio proprio della matematica, venendo a dimostrare questa sopra un dominio che le è affatto estraneo – quello dei concetti. Se ci teniamo sul terreno proprio della matematica, ne ricaviamo il grande vantaggio, che quivi il sapere che qualcosa sta in un certo modo, è tutt'uno col sapere perché sta così. Mentre invece il metodo euclideo separa nettamente questi due termini, e fa conoscere solo il primo, non il secondo. Ma, dice ottimamente Aristotele negli *Analyt. post.* I, 27: Ακριβεστερα δ'επιστημη επιστημης και προτερα ητε του οτι και του διοτι η αυτη, αλλα μη χωρις του οτι, της του διοτι (Subtilior autem et praestantior ea est scientia, qua quod aliquis sit, et cur sit una simulque intelligimus, non separatim quod, et cur sit). In fisica siamo pur soddisfatti sol quando la conoscenza che qualcosa è in un certo modo, si congiunge con quella del perché è così. Che il mercurio del tubo torricelliano s'alzi a 28 pollici, è un povero sapere, se non si aggiunge che vien trattenuto a quel limite dal contrappeso dell'aria. Ma ci dovrà bastare in matematica quella *qualitas* occulta del circolo, per cui i segmenti

d'ogni due corde intersecantisi in esso formano sempre rettangoli uguali? Che sia così, dimostra invero Euclide nella 35<sup>a</sup> proposizione del terzo libro: il perché sta ancora nell'ombra. Nello stesso modo c'insegna il teorema di Pitagora a conoscere una *qualitas occulta* del triangolo rettangolo; ma la dimostrazione zoppicante, anzi insidiosa di Euclide ci lascia senza il perché; e la semplice figura che qui segue, già nota, ci fa in un solo sguardo veder la cosa molto più addentro che non faccia quella dimostrazione; e ci dà la intima, ferma persuasione di quella necessità, e della dipendenza di quella proprietà dell'angolo retto.



Anche se i cateti sono disuguali, si deve pervenire a questa convinzione intuitiva, e così nel caso di tutte le verità geometriche possibili: anche solo per questo, che la loro scoperta derivò sempre da una consimile necessità d'intuizione, e la dimostrazione ne fu pensata soltanto in seguito. Basta dunque un'analisi del processo mentale nella prima scoperta d'una verità geometrica, per conoscere intuitivamente la sua necessità. Il metodo, che in

genere io preferisco per l'esposizione della matematica, è l'analitico, e non il metodo sintetico che ha usato Euclide. È vero tuttavia che, quando si tratta di verità matematiche complicate, quello offre grandi difficoltà: ma non insuperabili. Già si comincia qua e là in Germania a modificare l'esposizione della matematica, seguendo più spesso questa via analitica. L'ha fatto più risolutamente il signor Kosack, insegnante di matematica e fisica nel ginnasio di Nordhausen, nell'accompagnare il programma d'esame del 6 aprile 1852 con un diffuso tentativo di trattazione geometrica secondo i miei principi.

Per migliorare il metodo della matematica, si richiede soprattutto di rinunciare al pregiudizio che la verità dimostrata abbia una qualsivoglia preminenza sulla verità conosciuta intuitivamente: o che la verità logica, fondata sul principio di contraddizione, prevalga sulla verità metafisica, la quale è di evidenza diretta, ed a cui appartiene anche l'intuizione pura dello spazio.

Quel che c'è di più certo, né mai può essere spiegato, è il contenuto del principio di ragione. Imperocché questo, nei suoi vari atteggiamenti, esprime la forma universale di tutte le nostre rappresentazioni e conoscenze. Ciascuna spiegazione è un risalire a codesto principio; un constatare nel caso singolo il nesso delle rappresentazioni, che quello esprime in genere. Esso è quindi il principio d'ogni spiegazione, e perciò non può avere spiegazione alla sua volta, né di spiegazioni ha bisogno: poi che ciascuna spiegazione lo presuppone, e solo per suo mezzo

acquista un senso. Ma nessuna delle sue manifestazioni ha preminenza sulle altre: esso è a un modo certo e indimostrabile in qualità di principio dell'essere, o del divenire, o dell'agire, e del conoscere. Nell'una come nell'altra delle sue forme, è sempre necessaria la relazione di causa ed effetto; anzi è questa l'origine, nonché l'unico significato, del concetto di necessità. Non c'è altra necessità che quella dell'effetto, allorché è data la causa; e non v'ha causa che non generi la necessità dell'effetto. Con la stessa certezza con cui dal principio di conoscenza, dato nelle premesse, deriva la conseguenza espressa nella proposizione finale, determina il principio d'essere nello spazio la sua conseguenza nello spazio: e quando ho conosciuto intuitivamente quest'ultima relazione, ho una certezza altrettanto grande quanto una certezza logica. Ma qualsiasi teorema geometrico esprime una tal relazione egualmente bene, come un de' dodici assiomi: perché è una verità metafisica, e come tale immediatamente certo, al modo stesso del principio di contraddizione, il quale è una verità metalogica e serve di base universale a tutte le dimostrazioni logiche. Chi nega la necessità intuitivamente manifestata delle relazioni spaziali espresse in un qualsiasi teorema, può con lo stesso diritto negare gli assiomi, e con lo stesso diritto la derivazione della conclusione dalle premesse, o addirittura il principio di contraddizione: perché in tutto ciò sono egualmente relazioni indimostrabili, d'immediata evidenza, e conoscibili *a priori*. Se quindi la necessità delle relazioni spaziali, conoscibile

intuitivamente, si vuol derivare attraverso una dimostrazione logica dal principio di contraddizione, gli è come se al diretto signore d'una terra volesse un altro conceder la stessa terra in feudo. E proprio questo ha fatto Euclide. Soltanto i suoi assiomi egli fa per forza poggiare sull'immediata evidenza: tutte le verità geometriche, che ne derivano, vengono dimostrate logicamente, ossia con la premessa di quegli assiomi, mediante l'accordo con le ipotesi fatte nel teorema, o con un teorema precedente; o anche mediante la contraddizione dell'opposto del teorema con le ipotesi, gli assiomi, i teoremi precedenti, o addirittura con se stesso. Ma gli assiomi stessi non hanno evidenza diretta maggiore d'ogni altro teorema geometrico, bensì soltanto maggiore semplicità a causa del minor contenuto.

Se si interroga un delinquente, si stende un verbale delle sue dichiarazioni, per giudicarne la verità dalla loro concordanza. Ma questo è un semplice espediente, del quale certo non ci si appagherebbe, se si potesse indagare a parte la verità di ciascuna delle sue dichiarazioni: tanto più ch'egli potrebbe mentire con conseguenza dal principio alla fine. Eppure è proprio con quel primo metodo, che Euclide ha indagato lo spazio. È vero ch'egli parti in ciò dalla giusta premessa che la natura dappertutto – e quindi anche nella sua forma principale, lo spazio – dev'esser conseguente, e quindi – perché le parti dello spazio stanno reciprocamente in relazione di causa ed effetto – neppure una determinazione spaziale può esser

diversa da quel che è, senza trovarsi in contraddizione con tutte le altre. Ma questo è un deviar dalla via diritta, molesto e poco soddisfacente; che preferisce la conoscenza mediata a quella – altrettanto certa – immediata; e con danno grave della scienza separa la cognizione che qualcosa esista, da quella del perché esista. E, infine, impedisce del tutto al discepolo la penetrazione nelle leggi dello spazio, anzi, lo distoglie dalla vera e propria indagine del fondamento e dell'intimo nesso delle cose, avviandolo invece a contentarsi d'un sapere storico, che la cosa stia in un certo modo. L'esercizio d'acume mentale, tanto incessantemente vantato in questo metodo, consiste solo in ciò, che lo scolaro si esercita a sillogizzare, ossia a usare il principio di contraddizione; ma soprattutto affatica la propria memoria, per ritenere quei dati dei quali deve giudicare l'accordo.

Va notato inoltre, che questo metodo dimostrativo è stato applicato soltanto alla geometria e non all'aritmetica. In questa effettivamente la verità si lascia svelare dalla sola intuizione, che qui consiste nel puro contare. Poi che l'intuizione dei numeri è nel tempo solamente, e non può quindi venir rappresentata da uno schema sensibile, come la figura geometrica, non si ebbe qui il sospetto che l'intuizione fosse solo empirica e quindi soggetta all'illusione; sospetto che soltanto il metodo della dimostrazione logica ha potuto introdurre nella geometria. Il contare è – poi che il tempo ha una sola dimensione – l'unica operazione aritmetica, alla quale sono da ricon-



durre tutte le altre: e questo contare non è tuttavia altro, che un'intuizione *a priori*, alla quale ci si richiama qui senz'alcuna riluttanza; e per suo mezzo viene da ultimo confermato tutto il resto, ogni equazione, ogni calcolo.

Non si dimostra, per esempio, che  $\frac{(7+9)\times 8-2}{3}=42$  ;

ma ci si riferisce alla pura intuizione nel tempo, al contare. Ogni singola proposizione diventa dunque un assioma. Invece delle dimostrazioni che riempiono la geometria, tutto il contenuto dell'aritmetica e dell'algebra è quindi un semplice metodo per abbreviare il conto. La nostra intuizione immediata dei numeri nel tempo non arriva, come fu detto, più in là del dieci all'incirca: più oltre deve già un concetto astratto del numero, fissato mediante una parola, fare le veci dell'intuizione; la quale perciò non è più effettivamente attuata, ma soltanto indicata con tutta determinatezza. Tuttavia anche così, col valido aiuto dell'ordine dei numeri, che fa sempre rappresentare i numeri grandi per mezzo dei piccoli, è resa possibile un'evidenza intuitiva d'ogni calcolo; perfino là dove si ricorre tanto all'astrazione, che non solo i numeri ma anche indeterminate quantità ed intere operazioni sono pensate unicamente *in abstracto*, e in cotal forma espresse; come ad esempio [  $\sqrt{r^{-b}}$  ]; sì che non si eseguono, ma vengono appena accennate.

Con lo stesso diritto e la stessa certezza, come nell'aritmetica, si potrebbe anche nella geometria lasciar la verità fondata soltanto sulla pura intuizione *a priori*. In veri-

tà è pur sempre questa necessità conosciuta intuitivamente, secondo il principio di ragione dell'essere, che dà alla geometria la sua grande evidenza, e su cui poggia nella coscienza d'ognuno la certezza delle sue proposizioni: e non è di certo la prova logica, avanzante faticosamente sui trampoli. Questa, estranea sempre al vivo della cosa, il più sovente vien subito dimenticata senza danno della persuasione, e potrebbe essere eliminata del tutto, senza che ne fosse diminuita l'evidenza della geometria, essendo questa affatto indipendente dalla prova logica; la quale dimostra soltanto ciò di cui già si ha piena certezza mediante un altro modo di conoscenza. Somiglia sotto questo rispetto ad un soldato, che vibrasse un colpo al nemico già ucciso da altri e si vantasse d'averlo abbattuto<sup>27</sup>.

---

27 Spinoza, sempre si vanta di procedere *more geometrico*; e questo è vero, anche più di quanto egli pensasse. Imperocché quanto egli sapeva con evidente certezza in virtù di una diretta, intuitiva comprensione dell'essenza del mondo, cercò di dimostrare per via logica, indipendentemente da quella conoscenza. Ma a questa risultanza premeditata, e della quale era già certo in anticipazione, egli non perviene se non prendendo per punto di partenza concetti arbitrariamente composti da lui stesso (*substantia, causa, etc.*); e permettendosi nella dimostrazione tutti quegli arbitri a cui dà comoda occasione l'esistenza delle ampie sfere concettuali. Quel che nella sua dottrina c'è di vero e di eccellente, è dunque anche presso di lui affatto indipendente dalle dimostrazioni: appunto come in geometria.

Si veda il cap. 13 del secondo volume [pp. 134-6 del tomo I

In seguito a tutto ciò, spero non vi sia più alcun dubbio sul fatto che l'evidenza della matematica, la quale è diventata modello e simbolo d'ogni evidenza, per propria natura non poggia su dimostrazioni, bensì sull'immediata intuizione: e questa in matematica come dappertutto è base, è la prima base e la sorgente d'ogni verità. Tuttavia l'intuizione che sta a fondamento della matematica ha un gran privilegio su ciascun'altra, quindi anche sull'intuizione empirica. Ossia, ella è *a priori*, e perciò indipendente dall'esperienza, che vien data sempre soltanto in modo frammentario e successivo: tutto è vicino egualmente, e si può a volontà partir dalla causa o dall'effetto. Ora, questo le dà una piena infallibilità, per il fatto che in lei l'effetto viene conosciuto dalla causa, la qual conoscenza è la sola ad aver necessità: per esempio l'eguaglianza dei lati vien conosciuta come fondata sull'eguaglianza degli angoli. All'opposto, ogni intuizione empirica e la maggior parte di tutta l'esperienza procede invece dall'effetto alla causa – modo di conoscere non infallibile, perché la necessità appartiene solo all'effetto quando è data la causa, e non alla conoscenza della causa dall'effetto; potendo questo effetto provenire da cause differenti. Quest'ultimo modo di conoscenza non è altro che induzione: ossia movendo da molti effetti, che fanno capo ad una causa, viene ammessa la causa come certa. Ma poiché i casi non possono mai esser raccolti tutti, la verità non è qui mai assolutamente certa. Eppur questo è

---

dell'ed. cit.].

il solo genere di verità che appartenga alla conoscenza raggiunta mediante intuizione sensibile, ed alla massima parte dell'esperienza. L'impressione d'un senso provoca un passar dell'intelletto dall'effetto alla causa: ma poi che il passaggio dal causato alla causa non è mai sicuro, sempre rimane possibile e si ha sovente una falsa apparenza, come inganno dei sensi; secondo è sopra dimostrato. Solo quando più sensi, o tutti e cinque, ricevono impressioni che fan capo alla stessa causa, solo allora diventa minima la possibilità dell'inganno, per quanto ancor sussista; poi che in taluni casi, per esempio con monete false, s'ingannano tutti quanti i sensi. Nella stessa condizione si trova tutta la conoscenza empirica, e quindi l'intera scienza della natura, lasciandone fuori la parte pura (o metafisica, secondo Kant). Anche qui le cause vengono conosciute attraverso gli effetti: quindi ogni dottrina naturale è fondata su ipotesi, che spesso son false, e solo a poco a poco cedono il posto a dottrine più esatte. Solo negli esperimenti disposti con un dato proposito la conoscenza va dalla causa all'effetto, seguendo la via sicura: ma anch'essi sono dapprima intrapresi in conseguenza di ipotesi. Perciò non poteva nessun ramo della scienza naturale, come fisica, o astronomia, o fisiologia, essere scoperto d'un tratto, come furono matematica e logica: bensì fu ed è necessaria l'esperienza comparata di molti secoli. Solo una molteplice conferma empirica porta l'induzione – su cui poggia l'ipotesi – tanto vicina alla compiutezza, che questa per la pratica prende il posto della certezza. Ed alla ipotesi

reca la propria origine così poco danno, quanto ne reca all'applicazione della geometria l'incommensurabilità delle linee rette e curve, o all'aritmetica l'impossibilità di raggiunger l'assoluta esattezza del logaritmo. Imperocché come la quadratura del cerchio e il logaritmo si possono accostare all'esattezza fino ad esserne separati da una distanza infinitesimale, così l'induzione, ossia conoscenza della causa dall'effetto, mediante molteplici esperienze viene accostata all'evidenza matematica, per modo che ne la divida una distanza non proprio infinitesimale, ma tuttavia minima; sì che la possibilità dell'errore si riduca tanto da poterla trascurare. Ciò nondimeno, tale possibilità sussiste: ad esempio, quando da innumerevoli casi l'induzione conclude per tutti i casi, ossia precisamente per la causa ignota, da cui tutti dipendono. Quale fra le conclusioni di tal sorta ci appare più sicura di questa, che tutti gli uomini hanno il cuore a sinistra? Tuttavia ci sono, come rarissime, isolate eccezioni, uomini che hanno il cuore a destra. Intuizione sensibile e scienza sperimentale hanno dunque la stessa maniera d'evidenza. Il privilegio che matematica, scienza naturale pura e logica in quanto conoscenza *a priori* hanno su di quelle, consiste solo in ciò, che il lato formale delle conoscenze, sul quale ogni apriorità si fonda, è dato per intero e tutto in una volta, e quindi si può qui sempre passare dalla causa all'effetto, mentre là si passa generalmente dall'effetto alla causa. In sé d'altronde la legge di causalità, o principio di ragione del divenire, che guida la conoscenza empirica, è tanto certa, quanto

quelle altre forme del principio di ragione, cui seguono le citate scienze *a priori*. Dimostrazioni logiche dedotte da concetti, o sillogismi, hanno, nello stesso modo come la conoscenza per intuizione *a priori*, il privilegio di passar dalla causa all'effetto: per la qual cosa essi sono in se stessi, ossia rispetto alla lor forma, infallibili. Questo ha molto contribuito a procacciar tanto rispetto alle dimostrazioni. Ma codesta loro infallibilità è relativa: essi non fanno che sussumere sotto i principi superiori della scienza: ma son pur sempre questi, che contengono tutto il fondo di verità della scienza stessa, né si possono alla lor volta dimostrare: bensì devono fondarsi sull'intuizione, che se è pura in quelle poche scienze *a priori* citate, è invece sempre empirica altrove, e solo mediante induzione è stata elevata dal particolare al generale. Se adunque anche nelle scienze empiriche il singolo viene provato col generale, il generale alla sua volta ha ricevuto tutta la sua verità dal singolo. È un magazzino carico di provviste, non un suolo di per sé fecondo.

Questo basti intorno al fondamento della verità. Circa l'origine e la possibilità dell'errore, molte spiegazioni sono state tentate, a partir dalle soluzioni figurate di Platone, come quella della colombaia, dove invece del colombo desiderato se ne ghermisse un altro, e così via (*Theaetet.*, p. 167 sgg.). La vaga, indeterminata spiegazione dell'origine dell'errore fatta da Kant mediante l'immagine del moto diagonale si trova nella *Critica*

*della ragion pura*, p. 294 della prima, e p. 350 della quinta edizione. Essendo la verità relazione d'un giudizio col suo principio di conoscenza, è un vero problema come avvenga che colui, il quale giudica, creda d'avere effettivamente codesto principio, mentre invece non l'ha; ossia, come sia possibile l'errore, l'inganno della ragione. Io trovo questa possibilità affatto analoga a quella dell'illusione, o inganno dell'intelletto, che più sopra è stata chiarita. La mia opinione invero è (e perciò trova qui posto la mia spiegazione) che ogni errore è una conclusione dall'effetto alla causa, conclusione che ha valore. quando si sa che l'effetto può avere quella causa e nessun'altra; ma non in altri casi. Chi sbaglia, o attribuisce all'effetto una causa, che quello non può punto avere; nel che dimostra vera mancanza di intelletto, ossia incapacità di conoscer direttamente il nesso tra causa ed effetto: oppure, come accade più spesso, dato l'effetto determina bensì una causa possibile, ma alla maggior premessa del sillogismo, con cui va dall'effetto alla causa, aggiunge che codesto effetto costantemente proviene dalla causa attribuitagli. In ciò potrebbe esser giustificato solo da una compiuta induzione, che egli bensì presuppone, ma che non ha fatta. Quel costantemente è dunque un concetto troppo ampio, invece del quale potrebbe star solo un talvolta, o il più sovente; sì che la conclusione verrebbe ad esser problematica, e come tale non sarebbe erronea. Un tal modo di procedere da parte di chi sbaglia può essere effetto di precipitazione, oppure di troppo limitata conoscenza della possibilità; per cui

ignora la necessità dell'induzione da fare. L'errore è quindi affatto analogo all'illusione. Entrambi sono conclusioni dall'effetto alla causa: l'illusione si compie sempre nel puro intelletto, e secondo la legge di causalità, quindi direttamente nell'intuizione stessa; l'errore si compie dalla ragione, secondo tutte le forme del principio di ragione (quindi nel pensiero vero e proprio), ma più spesso secondo la legge di causalità, come mostrano i tre esempi seguenti che si posson considerare come tipi o rappresentanti di questa classe d'errori. 1. L'illusione dei sensi (inganno dell'intelletto) genera errore (inganno della ragione), per esempio, quando si scambia una pittura per un altorilievo e veramente per tale la si tiene. Questo accade mediante una deduzione dalla seguente premessa maggiore: «Se il grigio oscuro qua e là passa nel bianco attraverso tutte le sfumature, di ciò è sempre causa la luce che diversamente batte i rilievi e le cavità: *ergo ...*». 2. «Se manca denaro nella mia cassa, ne è sempre cagione il fatto che il mio domestico ha una chiave falsa: *ergo...*». 3. «Se l'immagine del sole rotta, ossia sospinta all'insù o all'ingiù dal prisma, appare allungata, il motivo è sempre questo: che nella luce si trovano raggi omogenei variamente colorati e variamente rifrangibili; i quali, separatisi per la loro varia rifrangibilità, mostrano ora un'immagine allungata e insieme variopinta: *ergo... bibamus!*». Ogni errore va ricondotto ad una consimile deduzione da una premessa maggiore spesso soltanto falsamente generalizzata, ipotetica, sorta dall'ammetter una data causa per un dato effetto. Fanno



eccezione gli errori di calcolo, che non sono per l'appunto errori veri e propri, ma semplici sbagli. Non l'operazione, che i concetti dei numeri indicavano, è stata eseguita nell'intuizione pura, nel calcolo; bensì un'altra in sua vece.

Per quanto riguarda il contenuto delle scienze in genere, questo è sempre in relazione scambievolmente dei fenomeni del mondo, in conformità del principio di ragione e sulle orme del perché; il quale da esso principio unicamente trae significazione e valore. L'indicare quella relazione si chiama spiegazione. Questa non può dunque mai far di più, che mostrar due rappresentazioni nel loro reciproco rapporto, secondo la forma del principio di ragione dominante nella classe a cui tali rappresentazioni appartengono. Arrivati a questo punto, non si può domandare altro perché: poiché la relazione indicata non si può in nessun modo rappresentare altrimenti, ossia è la forma d'ogni conoscenza. Quindi non ci si domanda perché  $2 + 2 = 4$ ; o perché eguaglianza d'angoli nel triangolo determini eguaglianza di lati; o perché a una data causa segua il suo effetto; o perché dalla verità delle premesse brilla la verità della conclusione. Ogni spiegazione, che non faccia capo ad un rapporto, oltre il quale non si possa pretendere alcun perché, si arresta davanti a una supposta *qualitas occulta*: e di tal sorta è ogni forza elementare della natura. Davanti a queste deve infine arrestarsi ogni spiegazione scientifica: ossia davanti ad alcunché affatto oscuro. Deve quindi lasciare tanto inesplicita

l'intima essenza d'una pietra, quanto quella dell'uomo; non può dar conto della gravità, della coesione, delle proprietà chimiche, che la pietra manifesta, più di quanto possa dar conto del conoscere e dell'agire dell'uomo. Così per esempio la gravità è una *qualitas occulta*: perché si può fare a meno di pensarla, e non sorge quindi come una necessità dalla forma del conoscere. Questo invece è il caso della legge d'inerzia, in quanto deriva da quella di causalità: quindi il richiamarsi è una spiegazione del tutto sufficiente. Due cose invero sono proprio inesplicabili, non si possono cioè ricondurre alla relazione formulata dal principio di ragione: in primo luogo, il principio stesso di ragione, nelle sue quattro forme, perché esso è il principio d'ogni spiegazione, quello in rapporto al quale ogni spiegazione ha senso; e, in secondo luogo, ciò che non è raggiunto dal principio di ragione, ma da cui proviene l'elemento primordiale in tutti i fenomeni – ossia la cosa in sé, la cui conoscenza non è punto subordinata al principio di ragione. Quest'ultima deve rimaner per ora nell'ombra, perché diventerà comprensibile solo col libro seguente, nel quale riprenderemo anche questa considerazione della capacità delle scienze. Ma là, dove la scienza naturale, anzi ogni scienza, s'arresta davanti agli oggetti, e non solo la spiegazione che ne dà, ma perfino il principio di questa spiegazione – il principio di ragione – non oltrepassa quel punto: là viene la filosofia a prender codesti oggetti e li considera a suo modo, con metodo affatto diverso dalla scienza. Nella memoria sul principio di ragione, § 51,

ho mostrato che nelle varie scienze è principal filo conduttore l'una o l'altra forma di quel principio: e invero si potrebbe far su questa base la miglior suddivisione delle scienze. Ma ogni spiegazione data seguendo quel filo è, come ho detto, sempre relativa: spiega gli oggetti in reciproca relazione, lasciando sempre qualcosa d'inesplicato, che appunto già presuppone. Questo è il caso, per esempio, di spazio e tempo nella matematica; così nella meccanica, nella fisica e nella chimica la materia, le qualità, le forze elementari, le leggi naturali; nella botanica e nella zoologia la varietà delle specie e la vita stessa; nella storia la razza umana, con le sue proprietà del pensare e del volere; – in tutte, il principio di ragione; nella forma che volta per volta è applicata. La filosofia ha questo di caratteristico, che non presuppone nulla di già noto, ma tutto le è in egual misura estraneo e costituisce un problema: non solo le relazioni dei fenomeni, ma anche i fenomeni stessi, e lo stesso principio di ragione, al quale le altre scienze s'appagano di tutto ricondurre. Da codesto risalire al principio di ragione la filosofia non avrebbe nulla da guadagnare, perché un anello della catena le è sconosciuto come l'altro, e quella stessa maniera di connessione è per lei un problema pari al problema dei termini che essa congiunge; e questi rimangono problemi dopo rilevato il loro rapporto, come prima. Perché, come ho detto, appunto ciò, che le scienze presuppongono e mettono a base delle loro spiegazioni e si stabiliscono come limite, è il vero problema della filosofia; la quale per conseguenza comincia, dove le

scienze finiscono. Dimostrazioni non possono essere il suo fondamento: perché queste ricavano principii ignoti dai noti, mentre a lei tutto è ad un modo ignoto e straniero. Non vi può esser nessun principio, in base del quale abbia preso esistenza il mondo con tutti i suoi fenomeni: perciò non si può per via di dimostrazioni dedurre, come Spinoza voleva, una filosofia *ex firmis principiis*. La filosofia è anche il sapere più universale, i cui principi fondamentali non possono perciò esser derivazioni da un altro più universale ancora. Il principio di contraddizione stabilisce semplicemente la concordanza dei concetti; ma non da esso medesimo concetti. Il principio di ragione spiega i collegamenti dei fenomeni, ma non i fenomeni: perciò la filosofia non può andar a cercar una *causa efficiens* o una *causa finalis* del mondo intero. La filosofia moderna, almeno, non indaga punto l'origine e la finalità del mondo; bensì soltanto che sia il mondo. Ma il perché è qui subordinato al che cosa: poiché esso già fa parte del mondo, sorgendo unicamente dalla forma in cui questo appare – il principio di ragione – e solo per tal rispetto acquista significato e valore. Si potrebbe dire bensì, che ciascuno senz'altro aiuto conosce da sé che cosa sia il mondo, essendo egli medesimo il soggetto della conoscenza, del quale il mondo è rappresentazione: ed anche questo sarebbe vero in tal senso. Ma quella conoscenza è di natura intuitiva, *in concreto*: riprodurla *in abstracto*, elevare a sapere astratto, chiaro, durevole l'intuizione successiva e mutabile, e specialmente tutto ciò, che il vasto concetto del senti-

mento abbraccia ed indica appunto in modo negativo come un sapere non astratto, confuso – ecco la missione della filosofia. Ella dev'esser quindi una dichiarazione *in abstracto* dell'essenza del mondo intero, del suo complesso come di tutte le sue parti. Ma tuttavia, per non perdersi in una massa infinita di giudizi singoli, deve servirsi dell'astrazione, ed ogni singolo pensare in forma generale, ed in forma generale anche le sue differenze: quindi in parte separerà, in parte congiungerà, per trasmettere al sapere, condensata in pochi concetti astratti, tutta la molteplicità del mondo nella sua essenza. Con quei concetti, in cui ella fissa l'essenza del mondo, deve nondimeno, come il generale, anche il particolarissimo venir conosciuto, e la conoscenza d'entrambi esser quindi collegata strettissimamente: perciò l'attitudine alla filosofia consiste appunto là dove Platone la poneva, nel conoscer l'uno nel molteplice, e il molteplice nell'uno. La filosofia sarà dunque una somma di giudizi molto generali, il cui principio di conoscenza è direttamente il mondo medesimo nel suo complesso, senza alcuna esclusione: ossia tutto ciò che si trova nella coscienza umana. Ella sarà una completa ripetizione, e quasi un riflesso del mondo in concetti astratti, possibile solo mediante la riunione di ciò ch'è essenzialmente identico in un concetto, e l'isolamento del diverso in un altro concetto. Questo compito assegnava già Bacone da Verulamio alla filosofia, dicendo: «Ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est,

quam ejusdem *simulacrum et reflectio*, neque addit quiddam de proprio, sed tantum iterat et resonat» (*De augm. scient.*, 1. 2, e. 13). Noi prendiamo tuttavia la cosa in senso più ampio di quanto potesse allora pensare Bacone.

La reciproca concordanza che hanno fra loro tutti gli aspetti e le parti del mondo, appunto perché appartengono ad un tutto, deve ritrovarsi anche in quell'astratta riproduzione del mondo. Così fu possibile in quella somma di giudizi derivare in certo modo l'uno dall'altro; e viceversa, sempre. Ma per ciò devono i giudizi in primo luogo esistere, e dunque prima venir stabiliti, come direttamente fondati *in concreto* sulla conoscenza del mondo; tanto più che ogni fondamento immediato è più sicuro che il mediato. La loro armonia reciproca, in grazia della quale confluiscono perfino nell'unità di un pensiero, e che sgorga dall'armonia ed unità del mondo intuitivo medesimo, che è il lor comune principio di conoscenza, non è adunque adoprata come primo argomento per la loro dimostrazione; ma verrà solo come una conferma della loro verità. Tuttavia questo compito può diventare ben chiaro solo mediante la sua attuazione<sup>28</sup>.

## § 16.

Dopo tutto questo esame sia della ragione, come d'una forza conoscitiva propria, particolare dell'uomo soltanto,

---

28 Si veda il cap. 17 del secondo volume [pp. 165-94 del tomo I dell'ed. cit.].

sia delle operazioni e dei fenomeni anche propri dell'umana natura, che da quella derivano, mi rimarrebbe a parlar della ragione in quanto guida le azioni degli uomini; e sotto tal rispetto può definirsi pratica. Ma la maggior parte di ciò, che qui andrebbe detto, ha trovato luogo altrove, ossia nell'appendice di quest'opera, dove mi propongo di combattere l'esistenza della cosiddetta ragion pratica di Kant; la quale egli (invero molto comodamente) rappresenta come sorgente immediata d'ogni virtù, e come sede di un dovere assoluto (ovvero caduto dal cielo). La diffusa e radicale confutazione di questo principio della morale kantiana io l'ho fatta più tardi, nei *Problemi fondamentali dell'etica*. Perciò non ho che poco da dire qui ancora sull'effettivo influsso che la ragione – nel vero senso della parola – ha sull'azione. Già sul principio del nostro esame della ragione abbiamo in generale osservato quanto la condotta dell'uomo si distingua da quella dell'animale, e come codesta distinzione sia unicamente da considerare come dovuta alla presenza di concetti astratti nella coscienza. L'influsso di questi su tutto il nostro essere è così penetrante e significativo, che in certo modo ci pone davanti agli animali nella stessa situazione, in cui si trovano gli animali veggenti in confronto di quelli privi della vista (alcune larve, vermi e zoofiti). Questi ultimi conoscono solo mediante il tatto ciò, che si trova nello spazio immediatamente presso di loro, e li tocca; mentre i veggenti dispongono di un'ampia sfera da presso e da lungi. Similmente l'assenza della ragione limita gli animali alle

rappresentazioni intuitive, ossia agli oggetti reali, che son loro immediatamente presenti nel tempo: mentre noi, grazie alla conoscenza *in abstracto*, abbracciamo, di là dal ristretto presente della realtà, anche tutto il passato ed il futuro, oltre l'ampio dominio della possibilità; noi dominiamo con lo sguardo la vita, liberi da ogni parte, fino a grandissima distanza dal presente e dalla realtà. Quel che l'occhio è nello spazio, e per la conoscenza sensibile, è in certo modo la ragione nel tempo, e per la conoscenza interiore. Ma, come la visibilità degli oggetti ha valore e significato solo perché ne denota la tangibilità, così sempre l'intero valore della conoscenza astratta consiste nella sua relazione con la conoscenza intuitiva. Quindi l'uomo conforme alla natura dà sempre maggior peso a ciò che ha conosciuto immediatamente ed intuitivamente, che non ai concetti astratti, ossia a ciò che ha soltanto pensato: egli preferisce la conoscenza empirica alla conoscenza logica. Opposta è la disposizione di coloro che vivono più in parole che in fatti, che hanno guardato più alla carta ed ai libri che al mondo reale, e nella loro grandissima degenerazione diventano pedanti e spulciatori di vocaboli. Così soltanto si comprende come Leibniz e Wolff e tutti i loro seguaci si potessero tanto smarrire, sull'esempio di Duns Scoto, da dir che la conoscenza intuitiva non è che una conoscenza astratta ingarbugliata! Ad onore di Spinoza devo ricordare che il suo buon senso ha viceversa ritenuto tutti i concetti comuni come sorti dalla confusione della conoscenza intuitiva (*Eth.*, II, prop. 40, schol. 1). Da quel-



la assurda concezione è anche derivato che si rigettasse il genere d'evidenza proprio della matematica, per far valere la sola evidenza logica; che in genere ogni conoscenza non astratta si comprendesse e si trascurasse sotto l'ampio nome di sentimento; che finalmente l'etica kantiana dichiarasse senza valore e senza merito, come puro sentimento ed emozione, quella volontà buona, che si fa immediatamente sentire con la conoscenza dei fatti, e spinge al giusto operare ed al bene – mentre invece attribuiva valore morale soltanto alla condotta guidata da massime astratte.

Il privilegio, che l'uomo in grazia della ragione ha sull'animale, di dominar da ogni parte con lo sguardo la vita nel suo complesso, si può anche paragonare ad un disegno geometrico, incolore, astratto, rimpicciolito, del corso della sua vita. L'uomo con ciò sta rispetto all'animale, come il navigatore, il quale con l'aiuto della carta di navigazione, della bussola e del quadrante sappia con precisione il suo percorso ad ogni punto del mare, sta rispetto alla ciurma ignara, la quale non vede che le onde e il cielo. Ne consegue un fatto notevole, anzi mirabile: che l'uomo, accanto alla propria vita *in concreto*, ne conduce una seconda *in abstracto*. Nella prima è dato in balia a tutte le tempeste della realtà e all'influenza del presente: deve lottare, soffrire, morire come l'animale. Ma la sua vita *in abstracto*, qual'essa sta davanti alla sua ragionante riflessione, è quel disegno ridotto, qui sopra accennato. Quivi, nel dominio della pacata meditazione,

gli appare freddo, incolore ed estraneo al momento presente ciò, che colà tutto lo possiede e violentemente lo agita: quivi egli è un semplice spettatore ed osservatore. In codesto ritrarsi nella riflessione egli rassomiglia ad un attore, il quale ha recitato la sua scena, e, fino al momento di ricomparire, prende posto fra gli spettatori; donde contempla indifferente qualunque cosa possa accader nel dramma, foss'anche la preparazione della propria morte. Poi, al momento dato, torna sulla scena e agisce e soffre come deve. Da questa doppia vita sorge quell'umana calma – tanto diversa dall'animale spensieratezza – con la quale taluno per ben ponderata riflessione, per una risoluzione presa o una riconosciuta necessità, lascia freddamente venir su di sé o compie egli medesimo cose per lui essenzialissime, spesso terribili: suicidio, supplizio, duello, temerità mortali d'ogni specie e, in genere, cose contro le quali si ribella tutta la sua natura animale. Qui si vede, in qual misura la ragione si renda padrona della natura animale, e gridi all'uomo forte: σιδηρειον νυ τοι ητορ! (ferreum certe tibi cor!) *Il.*, 24, 521. E qui può dirsi che davvero si manifesti la ragione praticamente: quindi, ovunque l'atto è guidato dalla ragione, dove i moventi sono concetti astratti, dove il motivo determinante non è costituito da isolate rappresentazioni intuitive né dall'impressione momentanea, che guida gli animali, – qui si mostra ragione pratica. Ma che tutto ciò sia affatto diverso ed indipendente dal merito etico della condotta; che condotta razionale e condotta virtuosa siano due cose del tutto distinte; che la ra-

gione possa unirsi sì con grande cattiveria come con grande bontà, e questa come quella renda attive con la propria presenza; che la ragione sia ugualmente pronta e valevole per l'attuazione metodica e conseguente d'un nobile proposito come d'un cattivo, di una massima intelligente come d'una massima stolta (il che proviene dal suo carattere femminile, atto a ricevere e conservare, ma non a produrre direttamente); – tutto ciò ho ampiamente spiegato nell'appendice e illustrato con esempi. Le cose quivi dette dovrebbero invero trovarsi in questo luogo; ma han dovuto esser trasportate colà per la polemica contro la pretesa ragion pratica di Kant. Perciò torno a rinviare all'appendice.

Il più perfetto svolgimento della ragione pratica nel vero e proprio senso della parola; il più alto culmine a cui l'uomo può elevarsi col semplice impiego della sua ragione, e sul quale più evidente appare la sua diversità dagli animali, è come ideale rappresentato nel sapiente stoico. Imperocché l'etica stoica originariamente ed essenzialmente non è punto una dottrina di virtù, ma semplice avviamento alla vita razionale, di cui è meta e scopo la felicità ottenuta con la calma dello spirito. La condotta virtuosa vi si trova solo come *per accidens*, come mezzo, non come scopo. Perciò l'etica stoica, in tutta la sua essenza e nella sua concezione, è radicalmente diversa dai sistemi etici, che spingono direttamente alla virtù, come sarebbero le dottrine dei Veda, di Platone, del Cristianesimo e di Kant. Il fine dell'etica stoica è la

felicità: τέλος το ευδαιμονειν (virtutes omnes finem habere beatitudinem) si legge nell'esposizione della Stoa presso Stobeo (*Ecl.*, l. II, e. 7, p. 114, ed anche p. 138). Tuttavia l'etica stoica insegna, che la felicità si può trovar con certezza solo nella pace interiore e nella calma dello spirito (αταραξια), e la calma alla sua volta si raggiunge esclusivamente con la virtù: questo appunto significa l'espressione, che bene supremo sia la virtù. Ma se poi a poco a poco si dimentica il fine per il mezzo e la virtù viene raccomandata in modo da rilevar tutt'altro interesse che quello della propria felicità, si da star con quest'ultima in aperto contrasto; abbiamo in ciò una delle inconseguenze, per le quali in ogni sistema la verità direttamente conosciuta (o, come suol dirsi, sentita) riconduce sul diritto cammino, facendo violenza ai ragionamenti. La qual cosa si vede chiaramente, per esempio, nell'etica di Spinoza, che dall'egoistico *suum utile quae- rere* deriva, mediante sofismi da toccarsi con mano, una pura dottrina della virtù. Secondo il modo in cui ho inteso lo spirito dell'etica stoica, la sua origine sta nel pensare, se il grande privilegio dell'uomo – la ragione, che, mediatamente, per mezzo della condotta sistematica e di ciò che ne deriva, di tanto gli allevia la vita ed i suoi pesi – non sarebbe anche capace di sottrarlo d'un tratto direttamente, ossia per conoscenza pura, ai mali ed ai tormenti d'ogni specie che gli riempiono la vita: sottrarlo del tutto, ovvero quasi del tutto. Si ritenne non conveniente al privilegio della ragione, che l'essere, il quale ne è dotato, e per suo mezzo abbraccia e domina un'infi-

nità di cose e di fatti, fosse nondimeno in balia di tanto dolore, di sì grande angoscia e sofferenza, quanta ne può sorgere dal tumultuoso impeto della brama o dell'avversione: e ciò per l'effetto del momento presente, e per i casi che i pochi anni d'una sì breve, fugace, incerta vita possono contenere. E si pensò che il conveniente uso della ragione potesse elevar l'uomo sopra a questo male, renderlo invulnerabile. Disse perciò Antistene: Δεῖ κτᾶσθαι νοῦν, ἢ βρόχον (aut mentem parandam, aut laqueum, Plut., *De stoic. repugn.*, e. 14), ossia: la vita è così piena di tormenti e di molestie, che conviene o collocarsene fuori mediante la saviezza del pensiero, o abbandonarla. Si comprese che la privazione, il soffrire, non nascono direttamente e necessariamente dal non avere, bensì dal voler avere e non avere; che quindi questo voler avere è la condizione necessaria, per la quale il non avere diventa privazione, e genera il dolore. Ου πενια λωπην εργζεται, αλλ επιθυμια (non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas, Epict. *fragm.* 25). Si conobbe inoltre dall'esperienza, che solo la speranza, l'idea d'aver diritto ad una cosa, genera ed alimenta il desiderio; perciò né i molti mali a tutti comuni ed inevitabili, né gl'irraggiungibili beni ci agitano e tormentano: bensì solo l'insignificante misura maggiore o minore di ciò che l'uomo può raggiungere o evitare. Si conobbe anzi, che perfin quanto non è irraggiungibile in modo assoluto, ma soltanto relativo, ci lascia del tutto tranquilli; perciò i mali, che stabilmente si sono associati alla nostra individualità, o i beni, che per necessità a lei devono ri-

manere negati, si considerano con indifferenza; ed in grazia di questa proprietà dell'uomo, ogni desiderio tosto muore né può più generare dolore, non appena la speranza cessa d'alimentarlo. Da questo risultò, che tutta la felicità consiste solo nella proporzione delle nostre aspirazioni con ciò che ci viene accordato: la maggior o minor misura delle due grandezze di questa proporzione è indifferente, e la proporzione può esser ristabilita sia con l'impiccolir la prima grandezza, sia con l'ingrandir la seconda. Egualmente risultò, che ogni dolore invero nasce dalla sproporzione di ciò, che pretendiamo ed aspettiamo, con ciò che ci è dato; la qual sproporzione tuttavia sta evidentemente solo nella conoscenza<sup>29</sup>, e potrebbe esser tolta di mezzo appieno, mediante una miglior valutazione. Disse perciò Crisippo: *δει ζην κατ'εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων* (Stob., *Ecl.*, I. II, e. 7, p. 134), ossia: si deve vivere con opportuna conoscenza dell'andamento delle cose del mondo. Imperocché ogni volta che un uomo in qualsiasi modo perda il dominio di sé, o è schiacciato da un dolore, o s'infuria, o si scoraggia; egli dimostra così di trovar le cose diverse da quel che s'attendeva; dimostra quindi d'essere stato impigliato nell'errore, di non aver conosciuto il mondo e la vita; non aver saputo come la natura inanimata intralci ad ogni passo la volontà di ciascuno per mezzo del

---

29 Omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione: Cic., *Tusc.*, 4, 6. Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα. (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opinionēs): EPICET. e. v.

caso, e la natura animata l'intralci sia con l'opporle fini contrari, sia con la malvagità. Adunque egli o non s'è servito della sua ragione per venire ad una generale consapevolezza di questa condizione della vita, oppure ha mancato di giudizio, disconoscendo nel caso particolare quel che conosceva in generale; e perciò appunto si sorprende, e perde il dominio di sé<sup>30</sup>. Nello stesso modo è ogni viva gioia un errore, un vaneggiamento; perché nessun desiderio appagato può soddisfare a lungo, e perché ogni possessione, ogni felicità ci è concessa dal caso per un tempo indeterminato – e quindi ci può esser tolta nello spazio di un'ora. Ma intanto ogni dolore proviene dal dileguarsi di codesto vaneggiamento. Questo e quello derivano adunque da manchevole conoscenza. Perciò dal saggio rimangono gioia e dolore sempre lontani e nessun evento scuote la sua ἀταραξία.

Conformemente a tale spirito ed a tal mira della Stoa, Epitteto parte dal principio – e vi torna sopra continuamente, come al nocciolo della sua sapienza – che occorra ben meditare e distinguere ciò che dipende e ciò che non dipende da noi, e non contare mai su quest'ultimo. In questo modo si può fiduciosamente tenersi liberi da ogni dolore, sofferenza ed angoscia. Ciò che dipende da noi, è solamente la volontà; e qui si viene a fare un graduale passaggio alla dottrina della virtù, mentre si osser-

---

30 Τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ αἰτιὸν τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν, τὸ τὰς προληψίαις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμοζεῖν ταῖς ἐπι μεροῦς (Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus): ΕΠΙΤΤ, *Dissert.* III, 26.

va che, come il mondo esterno da noi indipendente determina gioia e dolore, così dalla volontà nasce interna soddisfazione o insoddisfazione di noi stessi. In seguito poi si domandò, se nel primo o nel secondo caso si convenissero i nomi di bene e di male. Questo era invero un problema arbitrario, da risolversi a piacere e non mutava nulla alla cosa. Eppure su di esso contesero incessantemente Stoici con Peripatetici ed Epicurei, si baloccarono con l'impossibile paragone di due quantità affatto incommensurabili e con le opposte, paradossali sentenze che ne derivavano, scagliandosele vicendevolmente addosso. Un'interessante raccolta, dal punto di vista stoico, ce n'è tramandata nei *Paradoxa* di Cicerone.

Zenone, il fondatore, sembra aver seguito in origine un cammino alquanto diverso. Il suo punto di partenza era questo: che per raggiungere il massimo bene, ossia la felicità mediante la calma dello spirito bisognerebbe vivere d'accordo con se stessi. (ὁμολογουμένως ζην τουτο δ'εστι καθ' ένα λογον και συμφωνον ξην. Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere; Stob. *Ecl., eth.*, L. II, c. 7, p. 132. Così ancora: ἀρετην διαθεσιν ειναι ψυχης συμφωνον έαυτη περι όλον τον βιον. Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem, *ibid.*, p. 104). Ma questo era possibile solo informando tutta la propria vita alla ragione, secondo concetti, non secondo mutevoli impressioni e fisime. E poi che né il successo, né i fatti esterni, ma solo le massime direttive sono in nostro po-



tere, si doveva fare di queste sole, non di quelle il proprio scopo, se si voleva rimaner conseguenti; entrando così per quest'altra via nella dottrina della virtù.

Ma già agl'immediati successori di Zenone parve il suo principio morale – vivere armonicamente – troppo formale e privo di contenuto. Gli diedero perciò un contenuto materiale, con quest'aggiunta: «vivere in armonia con la natura» (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.); la quale aggiunta, secondo c'informa Stobeo nel luogo indicato, venne fatta dapprima da Cleante ed allargò di molto il principio, per l'ampia sfera del concetto e l'indeterminatezza dell'espressione. Imperocché Cleante intendeva tutta la natura in generale, Crisippo invece la natura umana in particolare (Diog. Laert., 7, 89). La cosa conforme solo a quest'ultima doveva quindi esser la virtù, come la soddisfazione degl'istinti animali è conforme alla natura dei bruti. E così si rientrava di nuovo risolutamente nella dottrina della virtù; l'etica – venisse pure a piegarsi o a rompersi – doveva esser fondata sulla fisica. Imperocché gli Stoici miravano soprattutto all'unità del principio; Dio e il mondo non essendo per loro punto distinti.

L'etica stoica, presa in complesso, è veramente un pregevolissimo e considerevolissimo tentativo di giovare della maggior prerogativa umana – la ragione – per uno scopo importante e salutare com'è quello di elevarsi sopra i patimenti e i dolori toccati in sorte a ciascuna vita, con un ammonimento:

Qua ratione queas traducere leniter aevum:  
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,  
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.

Con ciò l'etica stoica tendeva a far l'uomo partecipe in altissimo grado della dignità che a lui, essere ragionevole, spetta in confronto dell'animale – dignità che solo in questo senso e in nessun altro va presa. Questo mio modo di considerar l'etica stoica mi ha condotto a doverne parlare qui, dove tratto di ciò che la ragione è, e di ciò che può compiere. È certamente vero, che quello scopo è fino a un dato punto raggiungibile con l'uso della ragione, e con un'etica esclusivamente razionale; perché anche l'esperienza dimostra, che gli uomini di carattere puramente razionale, i quali si soglion chiamare filosofi pratici (e con ragione, perché, come il filosofo vero, ossia teorico, trasporta la vita nei concetti, trasportano essi il concetto nella vita) sono forse i più felici. Tuttavia moltissimo manca, perché si possa in questa maniera giungere ad alcunché di perfetto, e la ragione esattamente applicata possa davvero liberarci da tutto il peso, da tutti i patimenti della vita, conducendoci alla felicità. C'è piuttosto una assoluta contraddizione nel proposito di voler vivere senza soffrire; contraddizione che reca in sé anche il comune modo di dire: «vita felice». Questo brillerà ben chiaro a chi avrà compresa fino all'ultimo l'esposizione seguente. Codesta contraddizione si rivela già in quell'etica della ragione pura, pel fatto che lo Stoico è costretto ad intercalare nel suo avvia-

mento ad una vita felice (e tale rimane pur sempre la sua etica) la raccomandazione del suicidio – come nel sontuoso corredo dei depositi orientali si trova anche una preziosa fiala di veleno – per il caso che i dolori del corpo, i quali non si lasciano sopprimere da nessun principio o ragionamento filosofico, prendano il sopravvento e siano incurabili. Allora il fine unico – la felicità – viene a mancare; e per sottrarsi al patimento, non altro rimane che la morte, la quale va presa in tal caso indifferentemente, come una medicina. Qui si fa manifesta una forte opposizione fra l'etica stoica e quelle altre sopra citate, le quali pongono a scopo della vita la virtù in se stessa, direttamente, anche fra le più penose sofferenze; né ammettono che per sottrarsi ai patimenti si dia termine alla vita – sebbene nessuna di loro abbia saputo esprimere il vero argomento contro il suicidio, e tutte invece siano venute accozzando faticosamente motivi illusori. Nel quarto libro quell'argomento risulterà in relazione col nostro sistema. Ma il contrasto su riferito palesa e conferma appunto il dissidio essenziale e fondamentale tra la Stoa, che in sostanza non è se non una particolar forma d'eudemonismo, e quelle dottrine citate; sebbene l'una e le altre s'accordinano spesso nei risultati, ed abbiano un'apparente parentela. La surriferita contraddizione inerente all'etica stoica, perfino nel suo pensiero sostanziale, si mostra inoltre anche in questo: che il suo ideale, il Sapiente stoico, non potè neppur da lei medesima rappresentato, conseguir mai vita, o intima poetica verità; bensì rimane un legnoso, rigido fantoc-

cio, del quale non si sa cosa fare, che non sa egli stesso dove voglia andare con la sua saggezza; e la cui calma perfetta, contentezza, felicità stanno in aperto contrasto con la natura umana, né possono darci di sé una rappresentazione intuitiva. Come differenti appaiono, accanto a questo fantoccio, i Superatori del mondo e volontari Penitenti, che la sapienza indiana ci presenta ed effettivamente ha prodotti; o anche il Salvatore cristiano – quella magnifica figura, piena di vita profonda, d'immensa verità poetica e di altissimo significato, la quale nondimeno, malgrado la sua perfetta virtù, santità ed elevatezza, viene davanti a noi in istato di altissimo dolore<sup>31</sup>.

---

31 Si veda il cap. 16 del secondo volume [pp. 154-64 del tomo I dell'ed. cit.].

**LIBRO SECONDO**  
**IL MONDO COME VOLONTÀ**

*PRIMA CONSIDERAZIONE*  
*L'obiettivazione del volere.*

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:  
Spìritus, in nobis qui viget, illa facit.

## § 17.

Nel primo libro abbiamo esaminato la rappresentazione solo come tale, ossia nella sua forma generica. Tuttavia, per ciò che riguarda la rappresentazione astratta – il concetto – questa ci fu nota anche nel suo contenuto, in quanto essa riceve ogni contenuto e significato solamente dalla sua relazione con la rappresentazione intuitiva; senza la quale sarebbe priva di valore e di contenuto. Dovendo quindi far capo esclusivamente alla rappresentazione intuitiva, cercheremo di conoscere anche il contenuto suo, le sue più precise determinazioni e gli atteggiamenti ch'essa ci presenta. Baderemo particolarmente a chiarire con precisione il suo vero significato: quel significato, che di solito è soltanto sentito, ed in grazia del quale le immagini della rappresentazione non sfilano davanti a noi, come altrimenti accadrebbe, del tutto straniere e mute; bensì ci parlano direttamente, vengono comprese ed acquistano un interesse, che avvolge tutto il nostro essere.

Dirizziamo lo sguardo alla matematica, alla scienza naturale ed alla filosofia; ciascuna delle quali ci fa sperare che ci darà una parte della luce desiderata. Ora, la filosofia ci appare a tutta prima come un mostro dalle molte teste, ognuna parlante una lingua diversa. È vero che non tutte sono discordi sul punto che qui si tocca, il significato della rappresentazione intuitiva: perché, eccezion fatta degli scettici e degli idealisti, tutte le altre,

nella sostanza, parlano con sufficiente accordo di un oggetto, che sta a base della rappresentazione, e che, pur essendo dalla rappresentazione affatto distinto nell'essere e nell'essenza, le somiglia d'altra parte tanto per ogni verso, quanto un uovo ad un altro uovo. Ma con ciò non siamo tratti d'impaccio: perché noi non sappiamo punto distinguere un tale oggetto dalla rappresentazione, anzi troviamo che questa e quello sono tutt'uno, poiché ogni oggetto sempre e perennemente presuppone un soggetto, e rimane quindi rappresentazione; così pure abbiamo conosciuto il fatto d'essere oggetto, come appartenente alla più general forma della rappresentazione, che è appunto la scissione in oggetto e soggetto. Inoltre il principio di ragione, al quale ci si riferisce in tale proposito, è per noi similmente la pura forma della rappresentazione, ossia il regolare collegamento di una rappresentazione con un'altra, e non collegamento dell'intera, finita o infinita serie delle rappresentazioni con qualcosa che non sia rappresentazione, né sia quindi rappresentabile. Degli scettici e degl'idealisti si è parlato più sopra, spiegando la contesa intorno alla realtà del mondo esteriore.

Se domandiamo ora alla matematica la desiderata, precisa conoscenza della rappresentazione intuitiva, che conosciamo solo in generale, nella sua pura forma; la matematica ci parlerà solo di codeste rappresentazioni in quanto riempiono tempo e spazio, ossia in quanto sono quantità. C'indicherà con perfetta esattezza il «quanto» e il «quanto grande»; ma poi che questo è sempre relativo,



ossia è un confronto d'una rappresentazione con un'altra, e consiste solo in quell'unilaterale riguardo della quantità, non potrà darci la nozione a cui principalmente miriamo.

Se guardiamo infine all'ampio, in molti campi diviso, territorio della scienza naturale, possiamo subito distinguere due partizioni fondamentali. Essa è o descrizione di forme – ch'io chiamo morfologia – o spiegazione dei cambiamenti – ch'io chiamo etiologia. La prima considera le forme permanenti, la seconda considera la materia evolvente secondo le leggi del suo passaggio da una forma all'altra. La prima è ciò che vien chiamato, sia pure impropriamente, storia naturale, nel suo senso più ampio. Specialmente come botanica e zoologia c'insegna a conoscere le diverse forme organiche, permanenti, e quindi nettamente determinate, nell'incessante mutar degli individui, le quali costituiscono gran parte del contenuto della rappresentazione intuitiva. Esse vengono da lei classificate, isolate, riunite, ordinate in sistemi naturali ed artificiali, raccolte sotto concetti, che rendono possibile uno sguardo d'insieme e una conoscenza di tutte. Viene inoltre mostrata un'analogia, nel complesso o nelle parti, che fra tutte le forme passa con infinite sfumature (*unité de plan*), in grazia della quale esse rassomigliano a molteplici variazioni di un tema non formulato. Il passaggio della materia in quelle forme, ossia il sorgere degli individui, non è la parte principale da considerare, perché ogni individuo deriva da un suo simile

per via di generazione; la quale, sempre egualmente misteriosa, si sottrae finora a una chiara nozione: ed il poco, che se ne sa, trova posto nella fisiologia, che già appartiene alla scienza etiologica della natura. Anche la mineralogia, che pure, nella sostanza, appartiene alla morfologia, tende verso l'etiologia, specie là dove diventa geologia. Vera e propria etiologia sono poi le branche della scienza naturale rivolte soprattutto alla causa e all'effetto: queste insegnano, come, secondo una legge infallibile, ad uno stato della materia necessariamente un altro determinato consegua; come un determinato cambiamento sia condizione e causa di un altro, egualmente determinato: la qual prova si chiama spiegazione. Qui troviamo in primo luogo meccanica, fisica, chimica, fisiologia.

Ma, se ci mettiamo alla lor scuola, non tardiamo ad accorgerci, che la cognizione a cui soprattutto miriamo non ci vien data dall'etiologia più che dalla morfologia. Quest'ultima ci mostra forme innumerevoli, – per noi, rappresentazioni – infinitamente varie, e pur affini per un'innegabile aria di famiglia; le quali per questa via ci rimangono eternamente estranee e, guardate in questo solo modo, ci stanno davanti come incomprendibili geroglifici. L'etiologia viceversa c'insegna che, secondo la legge di causa ed effetto, un certo stato della materia ne produce un altro; e con ciò ha spiegato, ed ha fatto il suo compito. Così, in sostanza, non fa altro che mostrare l'ordine regolare, col quale gli stati si presentano nello

spazio e nel tempo, e per tutti i casi insegnare quale fenomeno debba necessariamente prodursi in un dato tempo, in un dato luogo. Assegna quindi ai fenomeni il loro posto nel tempo e nello spazio, secondo una legge, il cui contenuto preciso viene rivelato dall'esperienza, ma della cui generale forma e necessità siamo consapevoli indipendentemente da quella. Tuttavia, sull'intima essenza d'uno qualsiasi tra codesti fenomeni non riceviamo con ciò la minima luce: tale essenza vien chiamata forza naturale, e sta fuor del dominio della spiegazione etiologica; la quale chiama legge naturale l'immutabile costanza nell'apparir della manifestazione di codesta forza, ogni qual volta si presentino le condizioni che l'etiologia ha riconosciute. Ma questa legge naturale, queste condizioni, questo apparir d'un fenomeno in luogo determinato, a tempo determinato, è tutto ciò che essa conosce e potrà conoscere. La forza in sé, che si manifesta, l'intima essenza dei fenomeni, producentesi secondo quelle leggi, rimane per lei sempre un segreto, alcunché di straniero ed ignoto, tanto nei fenomeni più semplici, quanto nei più complicati. Imperocché, sebbene l'etiologia abbia finora meglio conseguito il suo fine nella meccanica, e meno compiutamente nella fisiologia; la forza, in virtù della quale una pietra cade a terra o un corpo ne urta un altro, non ci è meno estranea e misteriosa di quella che produce i movimenti e lo sviluppo di un animale. La meccanica presuppone come imperscrutabili materia, gravità, impenetrabilità, comunicabilità del moto mediante urto, rigidità, etc.; e tutto ciò chiama forze natura-

li; chiama leggi naturali il loro necessario e regolare prodursi in date condizioni. E da questo punto soltanto comincia la propria spiegazione, la quale consiste nell'indicar con fedele e matematica esattezza come, dove, quando ciascuna forza si estrinseca; e nel ricondurre ad una di codeste forze ogni fenomeno che a lei si presenti. Lo stesso fanno fisica, chimica, fisiologia nel loro territorio, con la sola differenza, che presuppongono ancor più, e spiegano ancor meno. Perciò anche la più completa spiegazione etiologica di tutta la natura non sarebbe propriamente altro, che un elenco delle forze inesplicabili, ed una sicura indicazione delle regole, secondo cui i fenomeni di quelle forze si producono, si succedono, si sostituiscono vicendevolmente nel tempo e nello spazio: ma l'intima essenza delle forze in tal modo manifestantisi verrebbe a rimaner sempre nell'ombra, perché la legge, che l'etiologia segue, non conduce a spiegar quell'essenza: essa deve fermarsi al fenomeno ed alla sua classificazione. La spiegazione etiologica si potrebbe quindi paragonare al taglio di un marmo, il quale mostra molte venature l'una accanto all'altra, ma non lascia seguire il loro corso dall'interno del blocco fino alla superficie. Oppure – se mi è consentito, perché calzante, un esempio scherzoso – davanti all'etiologia completa della natura intera, l'indagatore filosofo dovrebbe sentirsi sempre come qualcuno il quale capiti, senza saper come, in una società a lui del tutto sconosciuta, dove ciascuno degli astanti a turno gli presenti un altro come suo amico o cugino, senz'altra spie-

gazione: e frattanto quegli, mentre ogni volta si dichiara felice di farne la conoscenza, ha sempre sulla punta della lingua la domanda: «Ma come diavolo sono capitato in questa società?».

Dunque, nemmeno l'etiologia può darci su quei fenomeni che chiamiamo nostre rappresentazioni la luce desiderata, capace di farci avanzare oltre i fenomeni stessi. Anche dopo tutte le sue spiegazioni, essi seguitano a starci davanti, del tutto sconosciuti, come pure rappresentazioni, delle quali non comprendiamo il significato. Il nesso causale ci dà soltanto la regola e la relativa disposizione del loro prodursi nello spazio e nel tempo, ma non ci fa conoscere da vicino che cosa sia ciò che in tal modo si produce. Inoltre la stessa legge di causalità vige soltanto per rappresentazioni, per oggetti d'una determinata classe; ha significato solo con la presupposizione di quelli: è adunque sempre, come gli oggetti medesimi, esclusivamente in relazione col soggetto, ossia non si ha se non condizionatamente: per la qual cosa viene conosciuta egualmente, sia che si parta dal soggetto, ossia *a priori*, o dall'oggetto, ossia *a posteriori*, come Kant ci ha insegnato.

Ma ciò, che ora ci spinge all'indagine, è appunto questo: che non ci basta saper che abbiamo rappresentazioni, che le rappresentazioni sono così e così, e che si collegano secondo queste o quelle leggi, delle quali è sempre espressione generale il principio di ragione. Noi vogliamo sapere il significato della rappresentazione: noi do-

mandiamo, se questo mondo non sia altro che rappresentazione; nel qual caso dovrebbe passare davanti ai nostri occhi come un sogno inconsistente, o una fantastica visione, indegna della nostra attenzione; o se non sia qualcosa d'altro, qualcosa di più, e che cosa sia. Si vede subito, che questo, a cui miriamo, è alcunché di sostanzialmente diverso dalla rappresentazione, e che devono essergli del tutto estranee le forme e le leggi di questa: sì che, partendo dalla rappresentazione, non si può giungere ad esso seguendo il filo di quelle leggi, le quali collegano soltanto fra loro oggetti, rappresentazioni; leggi che sono poi le forme del principio di ragione.

Vediamo già a questo punto, che all'essenza delle cose non si potrà mai pervenire dal di fuori: per quanto s'indaghi, non si trova mai altro che immagini e nomi. Si fa come qualcuno, che giri attorno ad un castello, cercando invano l'ingresso, e ne schizzi frattanto le facciate. Eppur questa è la via tenuta da tutti i filosofi prima di me.

## **§ 18.**

In verità, il senso tanto cercato di questo mondo, che mi sta davanti come mia rappresentazione – oppure il passaggio da esso, in quanto pura rappresentazione del soggetto conoscente, a quel che ancora può essere oltre di ciò – non si potrebbe assolutamente mai raggiungere, se l'indagatore medesimo non fosse nient'altro che il puro soggetto conoscente (alata testa d'angelo senza corpo).

Ma egli ha in quel mondo le proprie radici, vi si trova come individuo: ossia il suo conoscere, che è condizione dell'esistenza del mondo intero in quanto rappresentazione, avviene in tutto e per tutto mediante un corpo; le cui affezioni, come s'è mostrato, sono per l'intelletto il punto di partenza dell'intuizione di quel mondo. Codesto corpo è per il puro soggetto conoscente, in quanto tale, una rappresentazione come tutte le altre, un oggetto fra oggetti: i suoi movimenti, le sue azioni non sono da lui, sotto questo rispetto, conosciute altrimenti che le modificazioni di tutti gli altri oggetti intuitivi; e gli sarebbero egualmente estranee ed incomprensibili, se il loro senso non gli fosse per avventura svelato in qualche modo affatto diverso. In caso contrario, vedrebbe la propria condotta regolarsi con la costanza d'una legge naturale sui motivi che le si offrono, proprio come le modificazioni degli altri oggetti sono regolate da cause, stimoli, motivi. Ma non comprenderebbe l'influsso dei motivi meglio di quanto comprenda il nesso di ogni altro effetto, a lui visibile, con la causa rispettiva. All'intima, per lui incomprensibile essenza di quelle manifestazioni ed operazioni del suo corpo, egli seguirebbe allora a dare i nomi di forza, qualità, carattere, a piacere: e non vedrebbe più addentro. Ma le cose non stanno così: al soggetto conoscente, che appare come individuo, è data la parola dell'enigma; e questa parola è volontà. Questa, e questa sola, gli dà la chiave per spiegare il suo proprio fenomeno, gli manifesta il senso, gli mostra l'intimo congegno del suo essere, del suo agire, dei suoi movimenti. Al

soggetto della conoscenza, il quale per la sua identità col proprio corpo ci si presenta come individuo, questo corpo è dato in due modi affatto diversi: è dato come rappresentazione nell'intuizione dell'intelletto, come oggetto fra oggetti, e sottomesso alle leggi di questi; ma è dato contemporaneamente anche in tutt'altro modo, ossia come quell'alcunché direttamente conosciuto da ciascuno, che la parola volontà esprime. Ogni vero atto della sua volontà è immediatamente e ineluttabilmente anche un moto del suo corpo: egli non può voler davvero l'atto, senz'accorgersi insieme ch'esso appare come movimento del corpo. L'atto volitivo e l'azione del corpo non sono due diversi stati conosciuti oggettivamente, che il vincolo della causalità collega; non stanno fra loro nella relazione di causa ed effetto: bensì sono un tutto unico, soltanto dati in due modi affatto diversi, nell'uno direttamente, e nell'altro mediante l'intuizione per l'intelletto. L'azione del corpo non è altro, che l'atto del volere oggettivato, ossia penetrato nell'intuizione.

Nel seguito vedremo, che ciò vale per ogni movimento del corpo, non solo per quelli provocati da motivi, ma anche per quelli arbitrari provocati da semplici stimoli; vedremo, anzi, che il corpo intero non è altro se non la volontà oggettivata, ossia divenuta rappresentazione — tutte cose che risulteranno e appariranno evidenti dalla successiva trattazione. Chiamerò dunque qui il corpo, sotto questo punto di vista, l'obietività della volontà; mentre nel libro precedente e nella memoria sopra il



principio di ragione l'avevo chiamato – secondo il punto di vista colà assunto intenzionalmente (quello dell'intuizione) – l'oggetto immediato. In un certo senso si può quindi anche dire: la volontà è la conoscenza *a priori* del corpo, e il corpo la conoscenza *a posteriori* della volontà. Decisioni della volontà, riferentisi anche al futuro, sono semplici riflessioni della ragione su ciò che si vorrà che allora avvenga, e non veri e propri atti volitivi: soltanto l'attuazione suggella la risoluzione, che, finché non sia attuata, è ancor sempre un proposito soggetto a variare, ed esiste soltanto nella ragione, *in abstracto*. Nella semplice riflessione, volere ed agire sono distinti: nella realtà sono tutt'uno. Ogni vero, genuino, immediato atto volitivo è subito e direttamente anche un visibile atto del corpo: e corrispondentemente, d'altra parte, ogni azione sul corpo, subito e direttamente, è anche azione sulla volontà; come tale si chiama dolore, se ripugna alla volontà; benessere, piacere, se è a questa conforme. Assai diverse sono le gradazioni del dolore e del piacere. Ma si ha pieno torto, se si dà il nome di rappresentazioni al dolore ed al piacere, che non sono punto tali, bensì affezioni dirette della volontà nella sua manifestazione fenomenica, ch'è il corpo: un forzato, istantaneo volere o non volere l'impressione, che questo subisce. Sono da considerar semplici rappresentazioni, e vanno quindi eccettuate da quanto or ora s'è detto, soltanto alcune poche impressioni corporee che non eccitano la volontà, e per le quali il corpo diventa immediato oggetto della conoscenza, mentre come intuizione è già og-

getto mediato nell'intelletto, al pari di tutti gli altri oggetti. S'intendono con ciò le affezioni dei sensi puramente oggettivi: della vista, dell'udito e del tatto; e solo in quanto codesti organi sono impressionati nella maniera specialmente caratteristica, specifica, naturale di ciascuno. Codesta è un'impressione così estremamente debole della sensibilità aumentata e specificamente modificata di tali organi, da non toccare la volontà; e, non turbata da nessuna eccitazione di quest'ultima, non fa che fornire all'intelletto i dati dai quali nasce l'intuizione. Ma ogni affezione di questi organi più intensa o di altra natura è dolorosa, ossia contraria alla volontà, all'oggettività della quale anch'essi dunque appartengono. Debolezza di nervi si manifesta in quanto le impressioni, le quali dovrebbero aver solo il grado di forza, che basti a farne dati per l'intelletto, raggiungono il grado più elevato, in cui muovono la volontà, ossia producono dolore o piacere; più sovente, invero, dolore, il quale in parte è ottuso ed indistinto, quindi non solo singoli suoni e forte luce fa dolorosamente avvertire, bensì produce anche una generale disposizione di malessere ipocondriaco, senza venir chiaramente conosciuto. Inoltre, l'identità del corpo e della volontà si mostra fra l'altro anche nel fatto, che ogni movimento vivace ed eccessivo della volontà, ossia ogni affetto, scuote direttamente il corpo ed il suo intimo meccanismo, disturbando l'andamento delle sue funzioni vitali. Ciò si trova in modo speciale spiegato nella *Volontà nella natura*, p. 27 della seconda edizione.

Finalmente la conoscenza che io ho della mia volontà è, sebbene immediata, tuttavia inseparabile da quella del mio corpo. Conosco la mia volontà non nel suo complesso, non come unità, non appieno nella sua essenza; ma la conosco soltanto nei suoi singoli atti, e quindi nel tempo, ch'è forma del fenomeno del mio corpo, come d'ogni oggetto: sì che il corpo è condizione per la conoscenza della mia volontà. Questa volontà, senza il mio corpo, io non riesco invero a rappresentarmela. Nella memoria sul principio di ragione è bensì la volontà, o piuttosto il soggetto del volere, presentata come una speciale classe di rappresentazioni o oggetti: ma già qui vi vedemmo codesto oggetto coincidere col soggetto, ossia cessar di essere oggetto. Noi chiamammo questa coincidenza il miracolo *κατ' ἐξοχήν*: in certo modo tutta l'opera presente è spiegazione di quello. In quanto conosco veramente la mia volontà come oggetto, la conosco come corpo: ma allora mi ritrovo daccapo nella prima classe di rappresentazioni stabilita in quello scritto, ossia fra gli oggetti reali. Verremo scorgendo sempre meglio, in seguito, che quella prima classe di rappresentazioni trova appunto la sua sola chiave e spiegazione nella quarta classe, anche colà stabilita, la quale non si contrappone più, propriamente, come oggetto al soggetto. E, in corrispondenza con ciò, dovremo arrivare a capire, attraverso la legge di motivazione che governa la quarta classe, l'intima essenza della legge di causalità, dominante nella prima, e di quanto accade in conformità della legge medesima.

L'identità, ora esposta in via provvisoria, della volontà e del corpo, può soltanto essere mostrata come qui per la prima volta s'è fatto e sempre più si farà in seguito; ossia dalla coscienza immediata, dalla conoscenza *in concreto*, venir elevata a nozione razionale, o trasportata nella conoscenza *in abstracto*. Viceversa non può, per la sua natura, venir provata, ossia esser dedotta come conoscenza mediata da un'immediata, appunto perché essa è la più immediata; e se non la prendiamo e teniamo per tale, attenderemo invano di riceverla in qualche modo mediatamente, come conoscenza derivata. Essa è una conoscenza di genere affatto speciale, la cui verità appunto perciò non può esser propriamente disposta sotto una delle quattro rubriche, in cui ho distinto ogni verità nello scritto sul principio di ragione, § 29 sgg.: ossia verità logica, empirica, metafisica e metalogica. Imperocché non è, come quelle, la relazione d'una rappresentazione astratta con un'altra rappresentazione, o con la forma necessaria della rappresentazione intuitiva od astratta: bensì è il rapporto di un giudizio con la relazione tra una rappresentazione intuitiva – il corpo – e ciò che non è punto rappresentazione, ma alquanto da questa *toto genere* diverso: volontà. Vorrei dunque distinguere questa verità da tutte le altre, e chiamarla verità filosofica κατ' ἐξοχήν. L'espressione di questa può esser formulata variamente, dicendo: il mio corpo e la mia volontà sono tutt'uno; oppure, ciò, che io chiamo mio corpo come rappresentazione intuitiva, chiamo mia volontà in quanto ne sono conscio in maniera del tutto diversa, non pa-

ragionabile a nessun'altra; oppure, il mio corpo è l'oggettività della mia volontà; oppure, prescindendo dal fatto che il mio corpo è mia rappresentazione, esso non è altro che mia volontà; e così via<sup>32</sup>.

## § 19.

Se nel primo libro, con intima riluttanza, dichiaravamo il nostro proprio corpo esser pura intuizione del soggetto conoscente, come tutti gli altri oggetti di questo mondo intuitivo, ormai ci si è fatto chiaro ciò che nella coscienza di ciascuno distingue la rappresentazione del proprio corpo da ogni altra, pel resto simile a quella. Ossia, che il corpo si presenta alla coscienza anche in tutt'altra maniera, *toto genere* diversa, la quale viene indicata con la parola volontà, e che questa doppia conoscenza, che abbiamo del nostro corpo, ci dà sopra di esso, sopra il suo operare e muoversi in seguito a motivi, come anche sul suo risentirsi dell'azione esterna – in una parola, sopra ciò ch'esso è, non in quanto rappresentazione, ma in se stesso – quella luce, che non possiamo avere immediatamente sull'essenza, l'attività, l'impressionabilità di tutti gli altri oggetti reali.

Il soggetto conoscente è appunto un individuo per questa speciale relazione con un corpo, il quale, considerato fuori di tal relazione, non è che una rappresentazione eguale a tutte le altre. Ma la relazione, in virtù della

---

32 Si veda il cap. 18 del secondo volume [pp. 197-206 del tomo I dell'ed. cit.].

quale il soggetto conoscente è individuo, appunto perciò sussiste unicamente fra lui e una sola di tutte le sue rappresentazioni. Di questa sola egli è quindi conscio non semplicemente come d'una rappresentazione, bensì in pari tempo anche in tutt'altro modo, ossia come d'una volontà. Ma, se si astrae da quella speciale relazione, da quella duplice ed eterogenea conoscenza di un tutto uno ed identico, – essendo quell'uno, il corpo, una rappresentazione eguale a tutte le altre – l'individuo conoscente, per orientarsi a questo proposito, deve ammettere che l'elemento distintivo di quell'unica rappresentazione stia esclusivamente nel fatto, che la conoscenza, ch'egli ne ha, si trovi in codesta duplice relazione con quella rappresentazione sola, e che solo di quest'unico oggetto intuitivo egli possa aver nozione in due modi; ma che ciò non va spiegato con la differenza di tale oggetto da tutti gli altri, bensì con una differenza della relazione esistente tra la sua conoscenza e quest'unico oggetto, da quella ch'essa ha con tutti gli altri. Oppure, deve ammettere che quest'unico oggetto sia essenzialmente diverso da tutti gli altri, solo fra tutti sia contemporaneamente volontà e rappresentazione; e gli altri, invece, semplice rappresentazione, ossia puri fantasmi; che il suo corpo adunque sia l'unico individuo reale nel mondo, ossia l'unico fenomeno di volontà e l'unico oggetto immediato del soggetto. Che gli altri oggetti, considerati come semplici rappresentazioni, siano eguali al nostro corpo, ossia come questo riempiano lo spazio (che anch'esso esiste solo in possibilità come rappresentazione), e come

questo operino nello spazio, si può dimostrare con tutta certezza con la legge di causalità, che per le rappresentazioni è certa *a priori*. Questa non ammette effetto senza causa. Ma, prescindendo dal fatto che dall'effetto si può risalire solo ad una causa in genere, e non ad una causa eguale, qui si è sempre nel dominio della pura rappresentazione, sol per la quale vige la legge della causalità, né si può andare oltre. Se poi gli oggetti noti all'individuo come semplici rappresentazioni siano tuttavia, come il suo proprio corpo, fenomeni d'una volontà; questo è, come già fu detto nel libro precedente, il vero senso della quistione intorno alla realtà del mondo esterno. Negare ciò, è seguire il pensiero dell'egoismo teoretico, che appunto per questo ritiene fantasmi tutti i fenomeni, eccettuato il proprio individuo, precisamente come fa, sotto il rispetto pratico, l'egoismo pratico; il quale considera e tratta la persona propria come la sola persona reale, e tutte le altre come puri fantasmi. L'egoismo teorico non si potrà mai confutare con prove: tuttavia filosoficamente non è di certo altro che un sofisma scettico, ossia dedotto per pura apparenza. Come convinzione seria, lo si potrebbe trovare soltanto al manicomio; dove a combatterlo non occorrerebbe tanto una prova quanto una cura. Per questo non ci indugiamo ancora a trattarne, ma lo consideriamo unicamente come l'ultima fortezza dello scetticismo, che è sempre polemico. Ora adunque, se la nostra conoscenza, sempre legata all'individualità e perciò stesso limitata, reca con sé la necessità che ogni individuo sia bensì uno, ma possa tut-

to il resto conoscere (la qual limitazione appunto fa sorgere il bisogno della filosofia); noi, che appunto perciò ci sforziamo d'allargar mediante la filosofia i limiti della nostra conoscenza, considereremo l'argomento dell'egoismo scettico, che qui ci si oppone, come una piccola fortezza di confine, la quale è per sempre inespugnabile, ma il cui presidio non ha modo d'uscirne, sì che si può passarle davanti e senza pericolo lasciarsela alle spalle.

La doppia conoscenza, ormai assurta a chiarezza, e raggiunta in due modi affatto eterogenei, che noi abbiamo dell'essenza e dell'attività del nostro corpo, ci servirà d'ora innanzi come una chiave per aprirci l'essenza d'ogni fenomeno nella natura; e sull'analogia del nostro corpo giudicar tutti gli oggetti, che non come quel corpo, ossia non in duplice modo, ma soltanto come rappresentazioni sono dati alla nostra coscienza; e quindi ammettere, che com'essi da un lato, a mo' del corpo, sono rappresentazioni, e perciò della stessa sua natura, così d'altra parte quel che rimane, quando si metta in disparte il loro essere in quanto rappresentazioni del soggetto, sia nella sua intima essenza identico a ciò che in noi stessi chiamiamo volontà. Invero, quale altra specie d'esistenza o di realtà dovremmo attribuire al rimanente mondo corporeo? donde prender gli elementi, coi quali metterlo insieme? All'infuori di volontà e rappresentazione, nient'altro conosciamo, né possiamo pensare. Se al mondo reale, che esiste immediatamente sol nella nostra rappresentazione, vogliamo attribuire la massima



realtà a noi nota, gli diamo la realtà, che per ciascuno di noi ha il suo proprio corpo: poiché questo è per ciascuno quanto v'è di più reale. Ma se poi analizziamo la realtà di questo corpo e delle sue azioni, all'infuori del fatto d'essere nostra rappresentazione, non altro vi troviamo che la volontà: e con ciò viene ad essere esaurita la sua realtà. Non possiamo quindi trovare in niun luogo una realtà differente per attribuirla al mondo corporeo. Se il mondo corporeo adunque dev'essere qualcosa di più che nostra semplice rappresentazione, dobbiamo dire ch'esso, oltre che rappresentazione, e quindi in se medesimo e nella sua più intima essenza, è ciò che troviamo direttamente in noi stessi come volontà. Io dico, nella sua più intima essenza: ma codesta essenza della volontà dobbiamo prima conoscerla meglio, per saper distinguere ciò che appartiene a lei da ciò che già spetta al suo fenomeno nei vari gradi di esso. Così, per esempio, l'essere in compagnia della conoscenza e il relativo agir per determinazione di motivi non appartiene, come vedremo in seguito, all'essenza della volontà, bensì semplicemente al suo fenomeno visibile in quanto uomo o animale. Se io quindi dirò: la forza, che fa cadere a terra la pietra, nella sua essenza, in sé, e fuori d'ogni rappresentazione, è volontà; non si attribuirà a quest'affermazione l'insano significato, che la pietra si muova secondo un motivo conosciuto, perché nell'uomo la volontà si manifesta in questo modo<sup>33</sup>. Ma oramai ci proponiamo

---

33 Non converremo adunque per nulla con Bacone da Verulamio, quand'egli (*De augm. scient.* 1. 4 in fine) ritiene, che tutti i movimenti meccanici e fi-

di mostrare, fondare con più estensione e chiarezza, e sviluppare in tutta la sua ampiezza, quanto fin qui fu esposto in maniera provvisoria e generica.<sup>34</sup>

## § 20.

Come essenza in sé del nostro corpo, come ciò che questo corpo è, oltre all'esser oggetto di intuizione o rappresentazione, si palesa la volontà primamente, secondo s'è detto, nei movimenti volontari del corpo medesimo, in quanto questi non sono altro che la visibilità dei singoli atti volitivi.

Con tali atti, i movimenti si producono in diretta e immediata concomitanza, formando un tutto unico; distinti da quelli solo nella forma di conoscibilità in cui sono passati, diventando rappresentazione. Codesti atti della volontà hanno sempre un principio fuori di se stessi, nei motivi. Questi tuttavia non determinano se non ciò che io voglio in un dato tempo, in un dato luogo, in date circostanze: non il fatto generico del mio volere, né ciò che io genericamente voglio, ossia la massima a cui s'impronta tutto il mio volere. Quindi il mio volere non

---

sici dei corpi avvengano solo in seguito ad una precedente percezione che abbia avuto luogo nei corpi stessi; sebbene anche questo principio falso venisse da un presentimento della verità. Lo stesso può dirsi dell'affermazione di Keplero, nel suo trattato *De planeta Martis*, che i pianeti debbano aver conoscenza per trovar con tanta esattezza le loro orbite ellittiche e misurar la velocità del loro moto, sì che i triangoli della superficie della loro orbita rimangano sempre proporzionali al tempo in cui ne percorrono la base.

34 Si veda il cap. 19 del secondo volume [pp. 207-52 del tomo I dell'ed. cit.].

si può spiegare in tutta la sua essenza coi motivi; ma questi determinano soltanto la sua manifestazione in un dato momento, sono la semplice occasione, in cui la mia volontà si manifesta. Essa rimane nondimeno fuor del dominio assegnato alla legge di motivazione: solo il suo rivelarsi in ciascun istante è determinato necessariamente da quest'ultima. Esclusivamente con la premessa del mio carattere empirico il motivo è una spiegazione sufficiente della mia condotta: ma s'io faccio astrazione dal mio carattere, e poi domando perché io voglio questa cosa e non quell'altra, nessuna risposta è possibile; appunto perché soltanto il fenomeno della volontà è sottomesso al principio di ragione, e non la volontà stessa, che sotto questo rispetto può dirsi non abbia ragione. Qui da una parte presuppongo nota la dottrina kantiana del carattere empirico ed intelligibile, come anche il chiarimento ch'io ne diedi nei miei *Problemi fondamentali dell'etica*, pp. 48-58, e p. 178 sgg. della prima edizione; per altra parte avremo a discorrere ampiamente di ciò nel quarto libro. Per ora ho solo richiamato l'attenzione sul fatto, che l'essere un fenomeno fondato sull'altro (in questo caso dunque l'azione sul motivo) non esclude punto che la sua essenza sia, in sé, volontà; la quale non ha alla sua volta nessun fondamento, perché il principio di ragione in tutte le sue applicazioni è semplice forma della conoscenza, ed estende la sua validità alla sola rappresentazione, ch'è il fenomeno, la visibilità del volere, ma non al volere medesimo, che diventa visibile.

Ora, se ogni azione del mio corpo è fenomeno di un atto volitivo, nel quale, in seguito a determinati motivi, si riflette la mia volontà genericamente ed in complesso, ossia il mio carattere; dev'esser anche condizione e premessa immancabile d'ogni azione un fenomeno della volontà. Imperocché il fenomeno della volontà non può dipendere da qualche cosa che non esista direttamente e per solo mezzo di lei, che sia rispetto a lei dovuto al solo caso, sì che diverrebbe semplicemente casuale anche il fenomeno stesso: ma quella condizione è il corpo intero. Il corpo deve dunque già essere fenomeno della volontà, e comportarsi di fronte alla mia volontà generica, – ossia al mio carattere intelligibile, del quale è fenomeno nel tempo il mio carattere empirico – come la singola azione del corpo si comporta di fronte al singolo atto della volontà. Dunque, non deve tutto il corpo essere altro che la mia volontà, diventata visibile; dev'essere la mia volontà stessa, in quanto questa è oggetto intuitivo, rappresentazione della prima classe. Come conferma di ciò, fu già osservato che ogni impressione ricevuta dal nostro corpo eccita istantaneamente e direttamente anche la nostra volontà, e sotto questo rispetto si chiama dolore o piacere; oppure, in un grado inferiore, sensazione piacevole o spiacevole. E fu anche osservato che, viceversa, ogni moto violento della volontà, affetto e passione, scuote il corpo e turba l'andamento delle sue funzioni. Si può, è vero, spiegare etiologicamente (sia pure in maniera assai incompleta) la nascita, e, un po' meglio, lo sviluppo e la conservazione del corpo; tale è

il compito della fisiologia. Ma questa risolve il suo problema, così come i motivi spiegano la condotta. Quindi, come la spiegazione dei singoli atti mediante il motivo, e il necessario derivar di quelli da questo, non contrastano col fatto che l'azione in genere e nella sua essenza è fenomeno di una volontà, in se stessa priva di spiegazione; così la spiegazione fisiologica delle funzioni corporee non reca nocimento alla verità filosofica, per cui l'intera esistenza del corpo e la serie compiuta delle sue funzioni è soltanto l'obiettivazione di quella volontà appunto, che appare determinata da motivi nelle azioni esterne del corpo medesimo. La fisiologia si studia bensì di far risalire a cause proprie dell'organismo codeste azioni esterne, i moti direttamente volontari; – spiegar per esempio il movimento dei muscoli con un afflusso di succhi («come la contrazione d'una corda inumidita», dice Reil, nel suo *Archivio di fisiologia*, vol. VI, p. 153) – ma, pur concedendo che si venisse davvero a una radicale spiegazione di tal sorta, questa non escluderebbe mai la verità direttamente certa, che ogni moto volontario (*functiones animales*) è fenomeno di un atto volitivo. Nello stesso modo la spiegazione fisiologica della vita vegetativa (*functiones naturales, vitales*), per quanto si possa spingere avanti, non perverrà a cancellare la verità, che quest'intera vita animale, così come si svolge, è fenomeno della volontà. In genere, com'è spiegato più sopra, qualsiasi spiegazione etiologica non può darci altro che il punto, necessariamente determinato nel tempo e nello spazio, d'ogni singolo fenomeno, e il suo neces-

sario prodursi in quel punto secondo una regola fissa: ma l'intima essenza d'ogni fenomeno rimane per questa via sempre imperscrutabile, venendo presupposta da ciascuna spiegazione etiologica, e semplicemente designata col nome di forza, o legge naturale, o, se si tratta d'azioni, carattere, volontà. Sebbene adunque ogni singola azione, essendo presupposto un determinato carattere, si svolga necessariamente secondo i motivi presentatisi, e sebbene lo sviluppo, il processo nutritivo, e tutte le modificazioni della vita animale avvengano secondo cause (stimoli) necessariamente operanti; nondimeno la serie compiuta delle azioni (quindi anche ogni azione singola, e così la condizione di queste, ossia tutto il corpo medesimo che le compie; e per conseguenza anche il processo, pel quale e nel quale il corpo sussiste) non è altro che il fenomeno della volontà, l'estrinsecazione visibile, l'obietività della volontà. Su questo fatto poggia la piena concordanza del corpo umano ed animale con l'umana ed animale volontà; somigliante a quella – pur sopravanzandola di molto – che uno strumento costruito per un certo scopo ha con la volontà del costruttore; e perciò aparendoci come finalità, ossia spiegabilità ideologica del corpo. Le parti del corpo debbono quindi corrisponder perfettamente ai bisogni principali, in cui la volontà si manifesta, debbono essere la visibile espressione di quelli: denti, esofago e canale intestinale sono la fame oggettivata; i genitali, l'istinto sessuale oggettivato; le mani prensili, i piedi veloci corrispondono al già più mediato bisogno della volontà, che mani e

piedi rappresentano. Come la general forma umana alla general volontà umana, così alla volontà individualmente modificata, al carattere dell'individuo singolo corrisponde la forma individuale del corpo; la quale è perciò nel suo complesso, come in ciascuna parte, caratteristica ed espressiva. È assai notevole che già Parmenide l'abbia detto, nei seguenti versi citati da Aristotele (*Metaph.* III, 5).

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελεῶν πολυκαμπτῶν,  
Τῶς νοὸς ἀνθρώποισι παρεστῆκεν ἰ το γὰρ αὐτο  
Ἔστιν, ὅπερ φρονεῖ, μελεῶν φύσις ἀνθρώποισι,  
Καὶ πᾶσιν καὶ παντὶ ἰ το γὰρ πλεον ἐστὶ νοῆμα.

(Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.)<sup>35</sup>.

## § 21.

Attraverso tutte queste considerazioni, chi può aver raggiunto anche *in abstracto* – quindi con chiarezza e certezza – la conoscenza che ciascuno ha direttamente *in concreto*, ossia come sentimento: che cioè l'essenza in sé del nostro proprio fenomeno (il quale come rappresentazione ci si offre sia nelle nostre azioni, sia nel per-

---

35 Si veda il cap. 20 del secondo volume [pp. 253-76 del tomo I dell'ed. cit.], e così, nel mio scritto *Sulla volontà nella natura*, le rubriche *Fisiologia e Anatomia comparata*, dove è sviluppato a fondo ciò che qui appena s'accenna.

manente loro substrato: il nostro corpo) è la nostra volontà; e che questa costituisce l'elemento immediato della nostra coscienza, ma come tale non è tutta passata nella forma della rappresentazione, in cui si contrappongono soggetto ed oggetto; bensì si manifesta in una maniera immediata, nella quale soggetto ed oggetto non sono distinti nettamente; e tuttavia non è conoscibile nel suo complesso dall'individuo, ma solo nei suoi singoli atti: chi, io dico, è arrivato con me a codesta persuasione, troverà che questa è per lui come la chiave per conoscere l'intima essenza della natura intera; applicandola anche a quei fenomeni che non gli son dati, come i suoi propri, in conoscenza immediata oltre che mediata, ma solo in quest'ultima, quindi solo unilateralmente, come semplice rappresentazione. Non soltanto in quei fenomeni che sono affatto simili al suo proprio – negli uomini e negli animali – egli dovrà riconoscere, come più intima essenza, quella medesima volontà; ma la riflessione prolungata lo condurrà a conoscer anche la forza che ferve e vegeta nella pianta, e quella per cui si forma il cristallo, e quella che volge la bussola al polo, e quella che scocca nel contatto di due metalli eterogenei, e quella che si rivela nelle affinità elettive della materia, come ripulsione ed attrazione, separazione e combinazione; e da ultimo perfino la gravità, che in ogni materia sì potentemente agisce e attrae la pietra alla terra, come la terra verso il sole – tutte queste forze in apparenza diverse conoscerà nell'intima essenza come un'unica forza, come quella forza a lui più profondamente e meglio



nota d'ogni altra cosa, che là, dove più chiaramente si produce, prende nome di volontà. Solo quest'impiego della riflessione non ci fa più arrestare al fenomeno, bensì ci conduce fino alla cosa in sé. Fenomeno è rappresentazione, e non più: ogni rappresentazione, di qualsivoglia specie, ogni oggetto è fenomeno. Cosa in sé invece è solamente la volontà: ella, come tale, non è punto rappresentazione, bensì qualcosa *toto genere* differente da questa: ogni rappresentazione, ogni oggetto, è fenomeno, estrinsecazione visibile, obietività di lei. Ella è l'intimo essere, il nocciolo di ogni singolo, ed egualmente del Tutto: ella si manifesta in ogni cieca forza naturale; ella anche si manifesta nella meditata condotta dell'uomo. La gran differenza, che separa la forza cieca dalla meditata condotta, tocca il grado della manifestazione, non l'essenza della volontà che si manifesta.

## § 22.

Questa cosa in sé (vogliamo mantener come formula fissa l'espressione di Kant), che in quanto tale non è mai oggetto, appunto perché ogni oggetto è invece semplice fenomeno di quella, e non è più lei medesima, doveva, per poter esser nondimeno pensata oggettivamente, prendere a prestito nome e concetto da un oggetto, da alcunché oggettivamente dato, quindi da uno dei suoi fenomeni. Ma questo, per servir di mezzo di comprensione, non poteva esser altro se non il più perfetto di tutti i fenomeni, ossia il più chiaro, il più sviluppato, dalla

conoscenza direttamente illuminato: la volontà umana. Bisogna tuttavia osservare, che qui usiamo invero solo una *denominatio a potiori*, mediante la quale, appunto perciò, il concetto di volontà acquista una ampiezza maggiore di quella finora avuta. Conoscenza dell'identico in fenomeni diversi, e del diverso nell'identico è, come spesso nota Platone, condizione per far della filosofia. Non s'era finora conosciuta come identica con la volontà l'essenza di tutte le forze agitantisi e operanti nella natura; e si consideravan quindi come eterogenei gli svariati fenomeni, che sono invece specie differenti d'un medesimo genere. Perciò non poteva aversi alcuna parola, che indicasse il concetto di codesto genere. Io quindi indico il genere col nome della più nobile specie; la cui immediata conoscenza, la più facile per noi, ci è guida alla conoscenza mediata delle altre specie.

Si troverebbe quindi impigliato in un perenne equivoco chi non fosse capace di applicar la richiesta estensione del concetto, e con la parola volontà seguitasse ancora ad intendere soltanto la specie con essa comunemente indicata, ossia la volontà diretta dalla conoscenza e manifestantesi esclusivamente in seguito a motivi, anzi a soli motivi astratti, e quindi sotto la guida della ragione – volontà speciale, che, come s'è detto, non è se non il più evidente fenomeno della volontà intesa nel senso più vasto. Ma è appunto l'intima essenza di codesto fenomeno, che noi dobbiamo isolare col pensiero, e trasportarla poi in tutti i più deboli, meno chiari fenomeni dell'essen-

za medesima, venendo così a compiere la desiderata estensione del concetto di volontà. Cadrebbe nell'equivoco opposto, chi pensasse che sia alla fin fine indifferente chiamar quell'essenza in sé di tutti i fenomeni col nome di volontà, o con un altro nome qualsiasi. Sarebbe questo il caso, se quella cosa in sé fosse il semplice frutto d'una deduzione, e quindi conosciuta solo mediatamente, *in abstracto*. La si potrebbe allora chiamar con un nome purchessia; il nome sarebbe il semplice segno d'una entità incognita. Invece la parola volontà, che a noi, come una formula magica, deve svelar la più intima essenza d'ogni cosa nella natura, non indica punto una entità sconosciuta, un *quid* ottenuto per via di deduzioni, bensì alquanto direttamente conosciuto, e così ben noto, che noi sappiamo ciò che sia volontà, meglio di qualsivoglia altra cosa. Finora si assumeva il concetto di volontà sotto quello di forza: io faccio il contrario, e voglio che ogni forza della natura sia pensata come volontà. Non si creda che questa sia una logomachia, o una quistione indifferente; perché anzi è di altissima significazione ed importanza. Infatti, a base del concetto di forza, come di tutti gli altri concetti, sta la conoscenza intuitiva del mondo oggettivo, ossia il fenomeno, la rappresentazione: ed esso con quella si esaurisce. Tale concetto è ricavato dal territorio in cui imperano causa ed effetto, ossia dalla rappresentazione intuitiva; ed indica appunto il carattere causale della causa, nel punto in cui esso non è più oltre spiegabile etiologicamente, ma diventa proprio la necessaria premessa d'ogni spiegazione

etiologica. Viceversa, il concetto di volontà è l'unico, fra tutti i concetti possibili, che non abbia la propria origine nel fenomeno, non nella semplice rappresentazione intuitiva; ma derivi dall'intimo, dalla coscienza immediata di ciascuno; nella qual coscienza ciascuno contemporaneamente conosce ed insieme è il suo proprio individuo, nella sua essenza, immediatamente, senz'alcuna forma, neppur quella di soggetto ed oggetto: perché qui il conoscente e il conosciuto coincidono. Se riportiamo quindi il concetto di forza a quello di volontà, abbiamo effettivamente ricondotto un'incognita ad un *quid* infinitamente più noto, anzi, all'unico che a noi sia davvero direttamente e compiutamente noto; e la nostra conoscenza ne viene grandemente, allargata. Se invece sussumiamo, come s'è fatto finora, il concetto di volontà sotto quello di forza, veniamo a rinunciare all'unica conoscenza immediata, che abbiamo dell'intima essenza del mondo, lasciandola perdere sotto un concetto ricavato dal mondo fenomenico, col quale non possiamo quindi superar la cerchia del fenomeno.

### § 23.

La volontà come cosa in sé è affatto diversa dal suo fenomeno, e pienamente libera da tutte le forme di questo, nelle quali appunto, ella passa all'atto del suo manifestarsi; sì che codeste forme riguardano la sua obietività, ma le sono sostanzialmente estranee. La stessa forma più generale d'ogni rappresentazione – quella dell'ogget-

to per un soggetto – non la tocca; ed ancor meno le forme subordinate alla prima, le quali hanno collettivamente la loro espressione comune nel principio di ragione. Ad esse appartengono, com'è noto, anche tempo e spazio, e per conseguenza pur la pluralità, che solo mediante il tempo e lo spazio esiste e diventa possibile. Da quest'ultimo punto di vista chiamerò tempo e spazio – con espressione tolta all'antica scolastica propriamente detta – il *principium individuationis*: il che prego di notare una volta per sempre. Imperocché, per mezzo del tempo e dello spazio ciò che è tutt'uno nell'essenza e nel concetto apparisce invece diverso, come pluralità giustapposta e succedentesi; tempo e spazio sono quindi il *principium individuationis*, l'oggetto di tante disquisizioni e contese degli scolastici, le quali si trovano raccolte presso Suarez (*Disp. Metaph.*, disp. v, sect. 3). Per le ragioni sopraddette, la volontà come cosa in sé sta fuor del dominio del principio di ragione in tutte le sue forme, ed è quindi assolutamente senza ragione, sebbene ogni sua manifestazione sia in tutto sottomessa al principio di ragione; sta fuori inoltre di ogni pluralità, sebbene le sue manifestazioni nel tempo e nello spazio siano innumerevoli. Ella è una, ma non com'è uno un oggetto, la cui unità può esser conosciuta solo in contrasto con la possibile pluralità; e nemmeno com'è uno un concetto, che è sorto dalla pluralità mediante astrazione: bensì è una in quanto sta fuori del tempo e dello spazio, fuori del *principium individuationis*, ossia della possibile pluralità. Solo quando tutto ciò ci sarà diventato intelligibi-

le appieno, attraverso la seguente considerazione dei fenomeni e delle varie manifestazioni della volontà, comprenderemo interamente il senso della dottrina kantiana, per cui tempo, spazio e causalità non appartengono alla cosa in sé, ma sono semplici forme della conoscenza.

La mancanza di ragione nella volontà si è effettivamente conosciuta là, dov'essa si manifesta in modo più palese, come volontà dell'uomo; e la volontà fu detta libera, indipendente. Ma nello stesso tempo, appunto per codesta mancanza di ragione, si trascurò la necessità, a cui è sempre sottomesso il suo fenomeno: e gli atti furon dichiarati liberi, mentre non sono tali; perché ogni singolo atto proviene con stretta necessità dall'azione del motivo sul carattere. Ogni necessità è, come s'è detto, relazione tra causa ed effetto, e non altro. Il principio di ragione è forma generale di ciascun fenomeno, e l'uomo nella sua attività, come ogni altro fenomeno, dev'essergli sottomesso. Ma poiché nella coscienza personale la volontà vien conosciuta direttamente ed in sé, in codesta coscienza v'è anche la consapevolezza della libertà. Non dimeno si dimentica che l'individuo, la persona, non è volontà come cosa in sé, bensì fenomeno della volontà; e come tale già determinato, già passato nella forma del fenomeno, nel principio di ragione. Di qui viene il fatto singolare, che ciascuno *a priori* si ritiene del tutto libero, anche nelle sue singole azioni; e ritiene di poter iniziare ad ogni momento un nuovo indirizzo di vita quasi diventando un altro. Ma *a posteriori*, attraverso l'espe-

rienza, s'accorge con suo stupore di non esser libero, bensì sottomesso alla necessità; che malgrado tutti i propositi e le riflessioni, non muta il suo modo d'agire, e dal principio alla fine di sua vita è costretto a trascinar quel carattere ch'egli medesimo disapprova, quasi recitasse fino all'ultimo una parte. Non posso qui sviluppare più a lungo questa considerazione, che per la sua natura etica spetta ad altro luogo della presente opera. Qui voglio intanto semplicemente ricordare, che il fenomeno della volontà in sé, priva di ragione, è tuttavia, in quanto fenomeno, sottomesso alla legge di necessità, ossia al principio di ragione. E voglio ricordarlo, perché la necessità, con cui avvengono i fenomeni della natura, non sia d'impedimento a vedere in questi le manifestazioni della volontà.

Finora furon considerati fenomeni della volontà solo quelle modificazioni, le quali non hanno altra causa che un motivo, ossia una rappresentazione. Perciò in tutta la natura si attribuiva una volontà soltanto all'uomo, e tutt'al più agli animali; perché il conoscere, il rappresentare, come ho già notato altrove, è la genuina ed esclusiva caratteristica dell'umanità. Ma che la volontà agisca anche là dove nessuna conoscenza la guida, vediamo subito dall'istinto e dalle tendenze meccaniche degli animali<sup>36</sup>. Che essi abbiano rappresentazioni e conoscenza, non è cosa che ora ci riguardi; imperocché lo scopo, al

---

36 Di queste tratta specialmente il cap. 27 del secondo volume [pp. 354-60 del tomo I dell'ed. cit.].

quale essi dirigono la loro azione quasi fosse un motivo conosciuto, rimane ad essi del tutto ignoto. Perciò il loro agire avviene in quel caso senza motivo, non è guidato dalla rappresentazione, e ci mostra immediatamente e chiarissimamente, che la volontà agisce anche senz'alcuna conoscenza. L'uccello di un anno non ha nessuna rappresentazione delle uova, per le quali costruisce un nido; un giovine ragno non ne ha della preda, per la quale tesse una rete; non il formicaleone della formica, a cui per la prima volta scava una fossa; la larva del cervo volante fora il legno, dove vuol compiere la sua metamorfosi; e quando essa vuol diventare un insetto mascolino, il foro è doppio di quando vuol diventare femmina, per dar posto alle corna, delle quali non ha ancor nessuna rappresentazione. In tali atti di codesti animali è pur palesemente in gioco la volontà, come nelle altre loro azioni; ma essa agisce in un'attività cieca, la quale è bensì accompagnata dalla conoscenza, ma non ne è guidata. Ora, se ci siamo persuasi che la rappresentazione, come motivo, non è punto necessaria ed essenziale condizione dell'attività del volere, conosceremo più facilmente l'effetto della volontà in casi dov'è meno appariscente. Per esempio, non attribuiremo il guscio della chiocciola ad una volontà guidata da conoscenza, ma estranea alla chiocciola stessa, come non pensiamo che la casa da noi stessi costruita sorga per effetto d'una volontà che non sia la nostra; ma questa casa e la casa della chiocciola conosceremo quali opere della volontà, oggettivantesi in entrambi i fenomeni; volontà, che opera



in noi secondo motivi, e nella chiocciola ciecamente, come un impulso costruttivo rivolto al di fuori. Anche in noi la stessa volontà agisce in vari modi ciecamente: in tutte le funzioni del nostro corpo, che nessuna conoscenza guida, in tutti i suoi processi vitali e vegetativi, digestione, circolazione del sangue, secrezione, sviluppo, riproduzione. Non solo le azioni del corpo, ma il corpo medesimo è in tutto e per tutto, come abbiamo mostrato, fenomeno della volontà, volontà oggettivata, volontà concreta: tutto ciò, che in esso accade, deve quindi accadere per effetto di volontà; sebbene qui codesta volontà non sia diretta dalla conoscenza, né determinata da motivi, ma agisca ciecamente in seguito a cause che in tal caso prendono il nome di stimoli.

Chiamo causa, nel senso più stretto della parola, quello stato della materia che, mentre ne produce necessariamente un altro, subisce a sua volta una modificazione grande come quella ch'esso produce; la qual cosa si esprime con la regola «azione e reazione si equivalgono». Inoltre, con una vera e propria causa l'azione cresce in proporzione della causa, e così anche la reazione; sì che, una volta conosciuto il modo d'agire, dal grado d'intensità della causa si può misurare e calcolare il grado dell'effetto, e viceversa. Tali cause propriamente dette agiscono in tutti i fenomeni del meccanismo, chimismo, e così via; insomma, in tutte le modificazioni dei corpi inorganici. Chiamo invece stimolo quella causa, la quale non subisce nessuna reazione proporzionata alla

sua azione, e la cui intensità non procede punto parallela di grado con l'intensità dell'azione, la quale perciò non può esser misurata su quella: anzi una piccola diminuzione dello stimolo può produrne una grandissima nell'azione, o anche distruggere del tutto l'azione precedente, etc. Di tal maniera è ogni azione su corpi organici come tali: da stimoli dunque, non da semplici cause, procedono tutte le modificazioni veramente organiche e vegetative nel corpo animale. Ma lo stimolo, come del resto ogni causa, e com'anche il motivo, non determina mai altro che il punto, in cui prende a manifestarsi ciascuna forza nel tempo e nello spazio, non già l'intima essenza della forza manifestantesi, che noi, secondo la precedente deduzione, conosciamo per volontà; alla qual volontà riferiamo quindi tanto le consapevoli quanto le inconsapevoli modificazioni del corpo. Lo stimolo tiene la via di mezzo, fa da transizione tra il motivo, che è la causalità penetrata dalla conoscenza, e la causa in senso stretto. Nei singoli casi lo stimolo s'accosta ora al motivo, ora alla causa, ma si può tuttavia distinguer sempre da entrambi. Per esempio, il salire dei succhi nelle piante avviene per stimolo e non si può spiegar con pure cause, secondo le leggi dell'idraulica o della capillarità; tuttavia è da queste leggi aiutato, e sta già molto vicino alla pura modificazione causale. Invece, i movimenti *dell'hedysarum gyrans* e della *mimosa pudica*, per quanto prodotti da semplici stimoli, sono già molto prossimi a quelli prodotti da motivi, e sembrano quasi esser passaggio dagli uni agli altri. Il restringersi

delle pupille all'aumentar della luce accade in virtù di stimolo, ma passa già fra i movimenti prodotti da motivi: esso accade perché la luce troppo forte impressionerebbe dolorosamente la retina, e noi, per impedirlo, restringiamo la pupilla. La spinta all'erezione è un motivo, essendo una rappresentazione; tuttavia essa agisce con la necessità di uno stimolo, ossia non vi si può resistere, e bisogna allontanarla per renderla inefficace. Lo stesso si dica degli oggetti disgustosi, che eccitano tendenza al vomito. Come un vero intermediario, di tutt'altro genere, tra il movimento prodotto da stimolo e l'agire in forza d'un motivo conosciuto, abbiamo or ora considerato l'istinto degli animali. Quale altro intermediario dello stesso tipo si potrebbe ancora esser tentati di ritenere la respirazione: essendosi discusso se appartenga ai movimenti volontari o involontari, ossia precisamente se si produca per motivo o per eccitazione; sì che la si potrebbe forse porre nel mezzo fra questa e quello. Marshall Hall (*On the diseases of the nervous system*, § 293 sg.) dichiara che è una funzione mista, stando sotto l'influsso parte dei nervi cerebrali (volontari), parte degli spinali (involontari). Frattanto noi dobbiamo finir tuttavia per attribuirle alle manifestazioni della volontà prodotte da motivi: perché altri motivi, ossia semplici rappresentazioni, possono determinar la volontà a rallentare o accelerare la respirazione; e questa, come ogni altra azione volontaria, dà l'impressione che la si possa del tutto interrompere, e volontariamente morire asfissati. E questo si potrebbe veramente fare, qualora un altro

motivo qualsiasi determinasse con tanta forza la volontà, da vincere l'imperioso bisogno dell'aria. Secondo alcuni, avrebbe Diogene effettivamente posto in tal guisa termine alla propria vita (Diog. Laert., VI, 76). Anche taluni negri pare l'abbiano fatto (F. B. Osiander, *Sul suicidio* [1813], pp. 170-80). Avremmo in ciò un forte esempio dell'influsso di motivi astratti, ossia della prevalenza del volere propriamente razionale, sul semplice volere animale. In favore della dipendenza, almeno in parte, della respirazione dall'attività cerebrale sta il fatto, che l'acido prussico uccide paralizzando il cervello, e così fermando indirettamente la respirazione; ma se questa vien prolungata artificialmente, finché sia passato quello stordimento del cervello, la morte viene evitata. In pari tempo la respirazione ci fornisce qui incidentalmente il più bell'esempio del fatto che i motivi agiscono con altrettanto grande necessità, quanto gli stimoli e le semplici cause in senso ristretto; e appunto sol da opposti motivi – come pressione da contropressione – possono esser privati della loro forza. Imperocché nella respirazione, la possibilità apparente di poterla interrompere è senza confronto minore che in altri movimenti prodotti da motivi; essendo il motivo di quella imperioso, presente, di facilissima soddisfazione, a causa dell'infaticabilità dei muscoli respiratorii; nulla in generale opponendosi, ed essendo il tutto favorito dalla inveterata abitudine dell'individuo. Eppure tutti i motivi agiscono con la stessa necessità. Il conoscer che la necessità è comune tanto ai movimenti prodotti da motivi, quanto a

quelli prodotti da stimoli, ci renderà più facile comprendere, che anche quanto avviene nel corpo organico per effetto di stimoli ed in modo affatto regolare è tuttavia, nella sua intima essenza, volontà. La quale, non già in sé, ma in tutti i suoi fenomeni è sottomessa al principio di ragione, ossia alla necessità<sup>37</sup>. Non ci fermeremo quindi a riconoscer che gli animali, come nel loro agire, così in tutto quanto il loro essere, nella forma del corpo, nell'organizzazione, sono fenomeni di volontà; ma questa conoscenza immediata, a noi soli concessa, dell'essenza in sé delle cose, noi trasporteremo anche alle piante, i cui movimenti avvengono tutti per effetto di stimoli: poiché la privazione di conoscenza, e del conseguente muoversi per impulso di motivi, costituisce il solo divario essenziale fra la pianta e l'animale. Ciò che alla nostra rappresentazione della pianta apparisce pura vegetazione, cieca forza, noi lo apprezzeremo nella sua essenza per volontà; e vi riconosceremo quella medesima forza, che costituisce la base del nostro proprio fenomeno, quale essa si palesa nella nostra attività, e primieramente in tutta l'esistenza del nostro corpo.

Un ultimo passo ci rimane da fare: l'estensione del nostro sistema anche a quelle forze, che agiscono nella natura secondo leggi generali ed immutabili, conformemente alle quali si producono i movimenti di tutti quei

---

37 Questa conoscenza è fissata appieno nella mia memoria scritta per concorso sopra la libertà del volere; dove (pp. 30-44 dei *Problemi fondamentali dell'Etica*) ha avuto anche piena dilucidazione il rapporto fra causa, stimolo e motivo.

corpi che, affatto privi di organi, non sono sensibili allo stimolo e non possono conoscere motivi. La chiave per l'intendimento delle cose nella loro sostanza in sé – chiave che sola poteva darci l'immediata cognizione della nostra propria essenza – dobbiamo ora applicarla anche a questi fenomeni del mondo inorganico, che sono i più remoti da noi stessi. Ora, se noi li osserviamo con occhio indagatore; se vediamo il veemente, incessante impeto, con cui le acque precipitano verso il profondo; la costanza, con cui il magnete torna sempre a volgersi al polo; lo slancio, con cui il ferro corre alla calamita; la vivacità, con cui i poli elettrici tendono a congiungersi, vivacità che viene aumentata dagli ostacoli, proprio come accade ai desideri umani; se vediamo il cristallo formarsi quasi istantaneamente, con tanta regolarità di conformazione, la quale evidentemente è solo una risoluta e precisa tendenza verso differenti direzioni, irrigidita e fissata d'un tratto; se osserviamo la scelta, con cui i corpi sottratti ai vincoli della solidità, e fatti liberi dallo stato liquido, si cercano, si sfuggono, si congiungono, si separano; se infine sentiamo direttamente che un peso, la cui tendenza verso terra sia trattenuta dal nostro corpo, grava e preme incessantemente su di questo, seguendo la propria unica tendenza; – non ci costerà un grande sforzo di fantasia il riconoscere, anche a sì gran distanza, la nostra medesima essenza: quella stessa, che in noi opera secondo i suoi fini alla luce della conoscenza, mentre qui, nei più deboli de' suoi fenomeni, opera in modo cieco, sordo, unilaterale ed invariabile. Ella è

sempre una e sempre la stessa in così diverse manifestazioni, e perciò – come il primo crepuscolo partecipa coi raggi del pieno meriggio del nome di luce solare – in queste ed in quelle deve prendere il nome di volontà: il quale contrassegna ciò che è essenza di ciascuna cosa nel mondo, ed unica sostanza di ogni fenomeno.

Tuttavia la distanza, o addirittura l'apparenza di un completo divario tra i fenomeni della natura inorganica, e la volontà, che noi percepiamo come l'intimo della nostra propria essenza, viene principalmente dal contrasto fra la regolarità ben determinata dell'una e l'apparente arbitrio sregolato dell'altra classe di fenomeni. Nell'uomo l'individualità si afferma poderosamente: ciascuno ha il suo proprio carattere. Quindi lo stesso motivo non ha su tutti lo stesso potere, e mille circostanze accessorie, che hanno posto nell'ampia sfera di conoscenza d'ogni individuo, ma rimangono ignote agli altri, modificano la sua azione per modo che dal solo motivo non si può determinare in precedenza l'azione; poiché manca l'altro fattore, la precisa cognizione del carattere individuale e della conoscenza che lo accompagna. Invece mostrano qui i fenomeni delle forze naturali l'altro estremo: queste operano secondo leggi generali, senza deviazione, senza individualità, in base a circostanze palesi sottomesse alla più esatta predeterminazione; e la stessa forza naturale si manifesta identicamente in milioni dei suoi fenomeni. Per chiarire questo punto, per mostrare l'identica natura dell'una e indivisibile volontà in tutti i suoi feno-

meni tanto diversi – nei più deboli come nei più forti – dobbiamo in primo luogo considerare il rapporto, che la volontà come cosa in sé ha col proprio fenomeno, ossia il rapporto, che il mondo come volontà ha col mondo come rappresentazione. Ci si aprirà così la miglior via verso un'indagine profonda di tutta la materia trattata in questo secondo libro<sup>38</sup>.

## § 24.

Dal grande Kant abbiamo imparato, che tempo, spazio e causalità, in tutta la loro legittimità e nella possibilità di tutte le loro forme, esistono nella nostra coscienza affatto indipendenti dagli oggetti, che in essi appaiono e ne costituiscono il contenuto. Ossia, con altre parole, essi possono venir conosciuti sia che si parta dal soggetto o dall'oggetto: e' si possono quindi denominare, con egual diritto, modi d'intuizione del soggetto, o anche qualità dell'oggetto, in quanto è oggetto (per Kant: fenomeno), ossia rappresentazione. Quelle forme si possono anche considerare come l'indivisibile confine tra oggetto e soggetto: perciò è bensì vero che ogni oggetto deve mostrarsi in quelle, ma anche il soggetto – indipendente dall'oggetto rappresentato – le possiede e le domina appieno. Ora, se gli oggetti rappresentati in codeste forme non fossero vuoti fantasmi, ma avessero un significato,

---

38 Si veggia il cap. 23 del secondo volume [pp. 302-14 del tomo I dell'ed. cit.]; inoltre, nel mio scritto *Sulla volontà nella natura*, il capitolo *Fisiologia delle piante*, e l'altro capitolo, essenzialissimo per la sostanza della mia metafisica *Astronomia fisica*.



dovrebbero riferirsi a qualcosa, essere espressione di qualcosa, che alla sua volta non fosse egualmente oggetto, rappresentazione, esistente di un'esistenza solo relativa al soggetto: di qualcosa, che esistesse senza dipender da un elemento che le sta di fronte come condizione essenziale, e dalle forme di questo – ossia non fosse più rappresentazione, ma cosa in sé. Quindi si potrebbe almeno domandare: sono quelle rappresentazioni, quegli oggetti, qualche altra cosa di più, prescindendo dall'essere rappresentazioni, oggetti del soggetto? E che cosa sarebbero in questo senso? Che cos'è quell'altro loro aspetto, *toto genere* diverso dalla rappresentazione? Che è mai la cosa in sé? La volontà: è stata la nostra risposta, che tuttavia per ora metto in disparte.

Cheché sia la cosa in sé, Kant ha giustamente stabilito che tempo, spazio e causalità (riconosciuti in seguito da noi come varietà del principio di ragione, il quale fu alla sua volta riconosciuto come espressione generale delle forme del fenomeno) non sono sue determinazioni, ma le vengono attribuiti solo e in quanto la cosa in sé è divenuta rappresentazione; ossia appartengono solo al suo fenomeno, e non a lei medesima. Invero, poiché il soggetto li conosce e costruisce da sé, indipendenti da ogni oggetto, debbono quelli essere inerenti all'atto di rappresentare in quanto è tale, e non a ciò che diventa rappresentazione. Debbono esser la forma della rappresentazione come tale, e non proprietà di ciò che ha assunto questa forma. Debbono già esser dati con la semplice

contrapposizione di soggetto ed oggetto (non nel concetto, bensì nel fatto); debbono quindi esser soltanto la precisa determinazione della forma della conoscenza in genere; della quale codesta contrapposizione è appunto la determinazione più generale. Ora, ciò che nel fenomeno, nell'oggetto, è sotto condizione del tempo, dello spazio e della causalità, in quanto sol per loro mezzo può venir rappresentato – ossia pluralità, per mezzo di giustapposizione e successione; mutamento e durata, per mezzo della legge di causalità e della materia, la quale è rappresentabile unicamente sotto condizione della causalità; e infine quant'altro non si può rappresentare senza cotali forme – tutto ciò, in complesso, non è proprio essenzialmente di quello che apparisce, che è passato nella forma della rappresentazione: bensì è inerente solo a questa forma medesima. Viceversa, ciò che nel fenomeno non è sotto condizione di tempo, spazio e causalità, né si può a questi ricondurre, né con questi spiegare, sarà appunto l'elemento, nel quale si manifesta direttamente l'essenza del fenomeno, la cosa in sé. Per conseguenza la più perfetta conoscibilità, ossia la massima chiarezza, limpidezza ed esauriente perscrutabilità debbono necessariamente toccare a ciò che è proprio della conoscenza in quanto tale, ossia alla forma della conoscenza: e non a ciò che, in sé non essendo rappresentazione, non oggetto, è diventato conoscibile (cioè è diventato rappresentazione, oggetto) soltanto col passare in tali forme. Adunque solo quel che dipende dal fatto come tale d'esser conosciuto, d'esser rappresentato (non

da ciò che viene conosciuto ed è diventato rappresentazione); quel che quindi s'appartiene senza distinzione a quanto vien conosciuto; quel che per conseguenza può esser trovato sia muovendo dal soggetto sia dall'oggetto – quello solo può dar senza riserva una sufficiente e fino al fondo esauriente conoscenza. E non consiste in altro che nelle forme d'ogni fenomeno, delle quali siamo consci *a priori*, che si esprimono collettivamente nel principio di ragione: le varietà del quale, riferentisi alla conoscenza intuitiva (con la quale esclusivamente abbiamo qui da fare), sono tempo, spazio e causalità. Su questi ultimi soltanto poggia l'intera matematica pura e la pura scienza naturale *a priori*. Perciò la conoscenza non trova in queste discipline alcuna oscurità, non va a urtare contro l'imperscrutabile (l'infondato, ossia la volontà), contro ciò che non può esser più dedotto: e sotto questo rispetto anche Kant, come ho detto, voleva dare di preferenza, anzi esclusivamente a cotali discipline, oltre che alla logica, il nome di scienze. Ma d'altra parte, siffatte discipline non ci mostrano altro che semplici rapporti, relazioni d'una rappresentazione con l'altra, forma senza contenuto. Ciascun contenuto ch'esse ricevano, ciascun fenomeno che riempia quelle forme, comprende già qualcosa di non più conoscibile appieno in tutta la sua essenza, non più spiegabile in tutto mediante un'altra cosa: ossia alcunché privo di base, per cui la conoscenza immantinenti perde in evidenza, e si vede mancar la sua perfetta trasparenza. E questo elemento, che si sottrae all'indagine, è la cosa in sé; è ciò che es-

senzialmente non è rappresentazione, non oggetto di conoscenza, ma che è diventato conoscibile solo passando in quelle forme. La forma è ad esso dapprima estranea, né esso può mai diventar tutt'uno con lei, non alla semplice forma venir ricondotto; e – poiché la forma è il principio di ragione – non può dar piena ragione di sé. Quindi, se anche tutta la matematica ci dà compiuta conoscenza di ciò, che nei fenomeni è grandezza, posizione, numero – in breve, ogni relazione spaziale e temporale –; se tutta l'etiologia ci indica per intero le regolari condizioni, in cui si producono i fenomeni, con tutte le loro determinazioni, nel tempo e nello spazio (senza insegnarci altro con ciò, se non perché ogni volta ciascun determinato fenomeno debba mostrarsi appunto in un certo momento in un certo spazio, ed appunto in un certo spazio in un certo momento): col loro aiuto tuttavia non penetreremo mai nell'intima essenza delle cose. Rimane sempre alcunché d'inaccessibile ad ogni spiegazione, che anzi ogni spiegazione deve presupporre: ossia le forze della natura, il determinato modo d'agire delle cose, la qualità, il carattere di ciascun fenomeno, ciò che non ha perché, ciò che non dipende dalla forma del fenomeno, dal principio di ragione; ciò a cui questa forma in sé è estranea, ma che è entrato in lei e si manifesta secondo la sua legge. La quale legge determina nondimeno soltanto il fenomeno, e non l'essenza del fenomeno; la forma, e non il contenuto. Meccanica, fisica, chimica insegnano le regole e le leggi, secondo le quali agiscono le forze dell'impenetrabilità, gravità, solidità, fluidità,

coesione, elasticità, calore, luce, affinità elettive, magnetismo, elettricità etc.: ossia quella legge, quella regola che codeste forze seguono, ogni qual volta si manifestano nel tempo e nello spazio. Ma le forze in se stesse rimangono, per quanto si faccia, *qualitates occultae*. Imperocché la cosa in sé, la quale nel manifestarsi presenta quei fenomeni, è per l'appunto da essi affatto diversa: in tutto soggetta bensì, nel suo manifestarsi, al principio di ragione come alla forma della rappresentazione, ma tale da non potervi esser ricondotta ella medesima, e quindi etiologicamente inesplicabile a fondo, né mai suscettibile d'essere spiegata appieno; comprensibilissima tuttavia in quanto è fenomeno, ossia in quanto ha assunto quella forma, ma per nulla spiegata da codesta comprensibilità. Per conseguenza, quanta più necessità trae seco una conoscenza, quanto più è in lei di ciò che non può esser pensato e rappresentato altrimenti – come per esempio le relazioni spaziali –, quanto più chiara e soddisfacente ella diviene: tanto meno contenuto oggettivo comprende, o tanto minore realtà è in lei data. O viceversa, quanto più in lei può essere giudicato del tutto contingente, quanto più ci viene offerto di puro dato empirico, tanto più di vero elemento oggettivo ed effettivamente reale è in codesta conoscenza: ma in pari tempo, tanto più d'inesplicabile, ossia non deducibile da altro.

In tutti i tempi, invero, un'etiologia ignara del proprio fine si è sforzata di far risalire ogni vita organica a chimismo, o elettricità; ogni chimismo, ossia qualità, a

meccanismo (azione mediante la forma degli atomi); e quest'ultimo, in parte all'oggetto della foronomia (ossia al tempo e allo spazio congiunti per la possibilità del movimento), in parte alla geometria pura (ossia posizione nello spazio); – press'a poco come, a buon diritto, si costruisce in geometria pura il decrescere di un'azione in ragione del quadrato della distanza, e la teoria della leva. La geometria finalmente si risolve nell'aritmetica; la quale, a causa dell'unità di dimensione, è la forma del principio di ragione più facile a comprendere, a dominare. Prove del metodo qui indicato in generale sono: gli atomi di Democrito, il vortice di Cartesio, la fisica meccanica di Lesage, che sulla fine del secolo scorso tentò di spiegare meccanicamente, mediante l'urto e la pressione, tanto le affinità chimiche quanto la gravitazione, come si può più minutamente vedere nel *Lucrèce Newtonien*. A quella mira tende anche Reil con la dottrina della forma e del miscuglio, come causa della vita animale: della stessa natura è anche il rozzo materialismo appunto ora, a mezzo il secolo XIX, nuovamente ravvivato, e per ignoranza reputantesi originale. Il materialismo, con una stupida negazione della forza vitale, vorrebbe dapprima spiegare i fenomeni della vita con forze fisiche e chimiche, e queste alla lor volta far provenire dall'attività meccanica della materia, dalla situazione, dalla forma, e dal movimento di certi sognati atomi; e così tutte le forze della natura far risalire all'urto ed alla ripercussione, che sarebbero la «cosa in sé» del materialismo. Per conseguenza, dovrebbe perfino la luce esser

la vibrazione meccanica, o addirittura l'ondulazione di un etere immaginario e postulato a tal fine: il quale, per così dire, suona il tamburo sulla retina, dove per esempio 483 bilioni di colpi di tamburo al secondo danno il color rosso, e 727 bilioni il violetto, e così via. I daltonici sarebbero dunque coloro, che non possono contare i colpi di tamburo: non è vero? Cotali crasse, meccaniche, democritee, pesanti e veramente informi teorie sono degne di gente che, cinquant'anni dopo l'apparir della teoria goethiana dei colori, crede ancora alle luci omogenee di Neuton e non si vergogna di dirlo. Costoro apprenderanno, come ciò che si perdona al fanciullo (a Democrito) non può essere scusato nell'uomo. Un giorno potrebbero perfino finire molto male: ma ognuno allora se la svigna, con l'aria di dire: io non c'ero! Dovremo presto riparlar di questo falso ricondur le forze naturali l'una all'altra: qui basti di ciò. Ammesso che le cose andassero così, sarebbe invero tutto spiegato a fondo, anzi ricondotto da ultimo ad un problema di calcolo, che verrebbe ad essere il Santissimo nel tempio della sapienza, cui arriveremmo guidati felicemente dal principio di ragione. Ma tutto il contenuto del fenomeno sarebbe svanito, rimanendo la semplice forma: il che cosa appare, sarebbe ridotto al come appare; e questo come sarebbe il conoscibile *a priori*, quindi in tutto dipendente dal soggetto, solo pel soggetto esistente; e per conseguenza, infine, un puro fantasma, rappresentazione e forma della rappresentazione in tutto e per tutto: non si potrebbe più andare in cerca di nessuna cosa in sé. Posto che così fos-

se, allora veramente sarebbe il mondo intero dedotto dal soggetto: e si farebbe effettivamente ciò che Fichte con le sue ciarle vuote voleva fingere di fare. Ma la cosa non sta così: a quel modo si costruivano fantasie, sofisticazioni, castelli in aria, ma non scienza. Si è riusciti – e fu, ogni volta, un vero progresso – a far risalire i molti e svariati fenomeni della natura a poche forze originarie; molte forze e qualità, prima ritenute diverse, sono state dedotte le une dalle altre (per esempio, il magnetismo dall'elettricità), diminuendone così il numero: l'etiologia avrà toccato la meta, quando avrà conosciuto e fissato come tali tutte le forze elementari della natura, e stabilito i loro modi d'agire; ossia la regola, con cui si producono nel tempo e nello spazio i loro fenomeni, seguendo il filo conduttore della causalità, determinandosi a vicenda il loro posto. Ma sempre avanzeranno forze prime; sempre avanzerà, come insolubile residuo, un contenuto dei fenomeni, che non si può ridurre alla loro forma, ossia spiegare con qualcos'altro secondo il principio di ragione. Imperocché in ogni cosa della natura è alcunché, la cui ragione non può mai essere indicata, di cui nessuna spiegazione è possibile, nessuna causa è da cercare più oltre: e ciò è il modo specifico della sua attività, ossia appunto il modo del suo essere, la sua essenza. Si può certamente d'ogni singola azione dell'oggetto mostrare una causa, dalla quale deriva ch'esso debba agire proprio in un dato momento, in un dato luogo: ma del fatto ch'esso in genere agisca, e agisca così, nessuna. Se anche non ha nessun'altra proprietà, se è un atomo di



polvere nel sole, mostra tuttavia nel peso e nell'impene-  
trabilità quel *quid* imperscrutabile. Ora questo, io dico, è  
ad esso, quel che all'uomo è la volontà; e, come questa,  
non è nella sua intima essenza soggetto a spiegazione,  
anzi è in sé identico a lei. Certo, che per ogni manifesta-  
zione del volere, per ogni singolo atto di questo in un  
certo tempo e luogo, si può indicare un motivo a cui  
quell'atto, dato il carattere dell'uomo, doveva necessa-  
riamente seguire. Ma dell'aver l'uomo questo carattere,  
anzi della facoltà stessa di volere; e del fatto, che fra  
molti motivi per l'appunto questo e nessun altro, o addi-  
rittura che un qualunque motivo muova la sua volontà:  
di tutto ciò non si può dar ragione alcuna. Quel ch'è per  
l'uomo il suo proprio imperscrutabile carattere, presup-  
posto indispensabile d'ogni spiegazione dei suoi atti  
condotti da motivi, è per ogni corpo organico la sua es-  
senziale qualità, il modo della sua attività. Le manifesta-  
zioni di codesta attività sono provocate da un'influenza  
esterna; mentre il suo modo, ossia la qualità essenziale,  
non è da nulla determinato fuor che da se stesso, ed è  
quindi inesplicabile. I suoi singoli fenomeni – ne' quali  
soltanto ella diviene visibile – sono sottomessi al princi-  
pio di ragione: ma ella non sottosta a ragione. Ciò ave-  
vano già gli scolastici esattamente riconosciuto, e chia-  
mato *forma substantialis* (si veda Suarez, *Disp. meta-  
ph.*, disp. XV, sect. 1).

È un errore tanto grosso quanto comune, il pensar che  
siano i più frequenti, più generali e più semplici feno-

meni quelli, che noi meglio comprendiamo: mentre sono semplicemente quelli, a cui si sono meglio abituati il nostro sguardo e la nostra ignoranza. Che una pietra cada in terra, ci è tanto inesplicabile quanto il vedere muoversi un animale. Si è ritenuto, com'è detto più sopra, che partendo dalle più generali forze di natura (per esempio gravitazione, coesione, impenetrabilità) si potessero spiegare con esse le forze più rare ed operanti solo in circostanze combinate (per esempio qualità chimica, elettricità, magnetismo); poi finalmente con queste l'organismo e la vita degli animali, e perfino dell'uomo. Ci si accordò tacitamente nel proposito di partire da pure *qualitates occultae*, che si rinunziava a chiarire, avendo intenzione di costruirci sopra e non di scavarle da sotto. Impresa siffatta non può, come ho detto, riuscire. Ma, anche prescindendo da ciò, un simile edificio sarebbe sempre campato in aria. A che giovano spiegazioni, che da ultimo conducono ad un termine altrettanto sconosciuto quanto il primo problema? Si arriva forse, alla fine, a capir dell'intima essenza di quelle universali forze della natura più che non si capisse dell'intima essenza d'un animale? Non è l'una cosa inesplicata quanto l'altra? Imperscrutabile, perché senza ragione, perché è il contenuto, la sostanza del fenomeno, la quale non può mai esser ridotta alla forma di esso, al *come*, al principio di ragione. Ma noi, che qui abbiamo di mira non l'etiologia, bensì la filosofia, ossia non la relativa ma l'assoluta cognizione dell'essenza del mondo, battiamo la via opposta, e muoviamo da quel che conosciamo direttamen-

te, nel modo più pieno, e che ci è più familiare; moviamo da quel che ci sta più vicino, per comprendere ciò che ci è noto solo da lontano, unilateralmente e mediatamente: e dal fenomeno più vivace, più significativa, più chiaro vogliamo apprendere a capire il meno compiuto e più debole. Di tutte le cose – eccettuato il mio proprio corpo – è a me conosciuto un solo aspetto, quello della rappresentazione: la loro intima essenza mi rimane chiusa, ed è un profondo mistero, anche se io conosco tutte le cause, in seguito a cui si producono le loro modificazioni. Solo dal confronto con ciò che accade in me se, mentre un motivo mi scuote, compie il mio corpo un'azione – il che è l'intima essenza delle mie proprie modificazioni prodotte da fattori esterni – posso penetrare il modo con cui quei corpi inanimati si modificano sotto azione di cause, e comprendere così che cosa sia l'intima essenza loro; poiché il conoscer la causa, per cui quell'essenza si manifesta, mi dà semplicemente la regola del suo entrar nel tempo e nello spazio, ma non più. E questo confronto posso fare, perché il mio corpo è l'unico oggetto del quale io non un solo aspetto – quello della rappresentazione – conosca: bensì anche l'altro aspetto, che si chiama volontà. Invece adunque di credere, ch'io capirei la mia propria organizzazione, e quindi il mio conoscere e volere e muovermi in seguito a motivi, se io potessi tutto ridurre a movimento prodotto da cause quali elettricità, chimismo, meccanismo: io devo viceversa – in quanto cerco filosofia, e non etiologia – dai miei propri movimenti, effetto di motivi, imparare a ca-

pir dapprima, nella loro intima essenza, anche i più semplici e comuni movimenti del corpo inorganico, ch'io vedo provocati da cause; e le imperscrutabili forze, che in tutti i corpi della natura si manifestano, riconoscere identiche, nel modo, con ciò che in me è la volontà, e solo per grado diverse da questa. In altre parole: la quarta classe di rappresentazioni, stabilita nella memoria sul principio di ragione, deve fornirmi la chiave per la conoscenza della prima classe; e dalla legge di motivazione devo apprendere a capire la legge di causalità, nel suo intimo significato.

Dice Spinoza (*Epist.* 62) che la pietra lanciata nell'aria crederebbe, se avesse coscienza, di volare per sua propria volontà. Io aggiungo soltanto, che la pietra avrebbe ragione. Il lancio è per lei, quel che per me è il motivo; e ciò che nella pietra apparisce come coesione, peso, permanenza nello stato acquisito, è, nell'intima essenza, il medesimo, ch'io conosco in me come volontà, e che anch'essa come volontà conoscerebbe, se acquistasse conoscenza. Spinoza, in quel passo, aveva rivolta l'attenzione alla necessità, con cui la pietra vola; e cercò, con ragione, di ragguagliarla alla necessità dei singoli atti volontari d'una persona. Io ho di mira invece l'intima essenza, che è la sola a dar significato e valore ad ogni necessità reale (ossia effetto da causa) come suo presupposto; e chiamandosi nell'uomo carattere, nella pietra qualità, è nondimeno la stessa in entrambi. Là, dov'è immediatamente conosciuta, si chiama volontà; e

ha nella pietra il più debole, nell'uomo il più alto grado di visibilità, di obietività. Quest'essenza, identica nella nostra volontà e nell'attività di tutte le cose, già conobbe con giusto sentimento sant'Agostino, e non posso astenermi dal riportare qui la sua ingenua espressione del fatto: «Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut fiamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pendere, sicut animus amore fertur quocumque fertur» (*De civ. Dei*, xi, 28).

Merita ancora d'esser notato, che già Euler comprese dover l'essenza della gravitazione esser ricondotta ad una particolare «tendenza e brama» dei corpi – quindi volontà (nella 68<sup>a</sup> lettera alla Principessa). Questo lo allontana anzi dal concetto della gravitazione, quale è formulato da Neuton; ed egli è disposto a tentarne una modificazione secondo l'anterior teoria cartesiana: derivar cioè la gravitazione dall'urto di un etere sui corpi. Diventerebbe così «più razionale e più confacente a coloro

che amano principi chiari ed afferabili». L'attrazione egli vuol vederla bandita, come *qualitas occulta*, dalla fisica. Il che è appunto conforme alla morta concezione della natura che dominava ai tempi di Euler, come correlato dell'anima immateriale; ma è nondimeno degna di nota, sotto il rispetto della verità fondamentale da me stabilita. La vedeva balenar da lungi, questo fine cervello: ma tosto s'affrettò a volgersi da un'altra parte e, nel suo timore di veder minacciate tutte le capitali concezioni d'allora, cercò perfino salvezza in vecchie e già smesse assurdità.

## § 25.

Sappiamo che la pluralità in genere è necessariamente determinata da tempo e spazio, e può esser pensata solo in questi, che noi per tal rispetto chiamiamo *principium individuationis*. Ma tempo e spazio abbiamo conosciuti come forme del principio di ragione, nel qual principio si esprime tutta la nostra conoscenza *a priori*. E questa, come abbiamo più sopra spiegato, appunto in quanto tale, si riferisce solo alla conoscibilità delle cose, non alle cose stesse; ossia è solamente la nostra forma di conoscenza, non proprietà della cosa in sé. La cosa in sé, in quanto tale, è libera da ogni forma della conoscenza, anche da quella più generale dell'essere oggetto per il soggetto; ossia è qualcosa d'affatto diverso dalla rappresentazione. Ora, se la cosa in sé, com'io credo d'aver sufficientemente provato e reso chiaro, è la volontà;

questa, considerata in quanto tale e isolata dal suo fenomeno, sta dunque fuori del tempo e dello spazio, e non conosce quindi alcuna pluralità: essa è una. Non tuttavia, secondo ho già detto, com'è uno un individuo o un concetto: bensì come alcunché, a cui sia estranea la condizione della pluralità possibile, il *principium individuationis*. La pluralità delle cose nello spazio e nel tempo, che insieme formano la sua obietività, non tocca perciò la volontà; e questa rimane, senza riguardo a quelli, indivisibile. Né per avventura è una minor parte di lei nella pietra, una maggiore nell'uomo: imperocché il rapporto di parte e di tutto appartiene esclusivamente allo spazio, e non ha più senso quando si prescinda da codesta forma d'intuizione. Il più e il meno è cosa che tocca solo il fenomeno, ossia la visibilità, la obiettivazione. Quest'ultima è in più alto grado nella pianta che nella pietra, nell'animale che nella pianta: la volontà resa visibile, la sua obiettivazione, ha tante infinite gradazioni, quante ne passano tra il più incerto crepuscolo e la più sfolgorante luce solare, tra il più forte suono e l'eco più impercettibile. Torneremo a considerare in seguito questi gradi della visibilità, che appartengono all'obiettivazione della volontà, al riflesso della sua essenza. Ma meno ancora di quanto i gradi della sua obiettivazione tocchino direttamente la volontà, la tocca la pluralità dei fenomeni in tali diversi gradi, ossia la massa degli individui d'ogni forma, o delle singole manifestazioni d'ogni forza; poiché codesta pluralità è immediatamente sottoposta alla condizione del tempo e dello spazio, che riman-

gono fuori della volontà. La volontà si palesa tutta e con equal forza in una quercia, come in milioni di querce. Il lor numero, la loro moltiplicazione nello spazio e nel tempo, non ha significato alcuno rispetto a lei, ma solo rispetto alla pluralità degli individui conoscenti nello spazio e nel tempo, ed appunto perciò moltiplicati e dispersi, ma la cui pluralità alla sua volta riguarda solo il fenomeno della volontà, non la volontà medesima. Perciò si potrebbe anche affermare che se, *per impossibile*, un unico essere – fosse pure l'infimo – venisse del tutto annientato, sarebbe con lui annientato il mondo intero. Col sentimento di questa verità dice il grande mistico Angelus Silesius:

Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:  
Werd'ich zunicht; er muss von Noth den Geist aufgeben.<sup>39</sup>

Si è tentato in vari modi di rendere accessibile alla comprensione di ciascuno la smisurata grandezza dell'universo, e toltone motivo a considerazioni edificanti, come per avventura quella intorno alla relativa piccolezza della terra, ed anche dell'uomo; poi d'altra parte – in contrasto con la prima – quella intorno alla grandezza dello spirito in quest'uomo così piccolo, che può avvertire e comprendere, anzi misurare, l'immenso mondo. Benissimo! Per me intanto, nel misurar l'incommensurabilità del mondo, è questo il principale: che l'essenza in sé, della quale il mondo è fenomeno – sia poi essa quel

---

39 [Io so che senza di me Dio non può vivere un attimo: /se io sono annientato, egli deve per necessità perire.]



che le piace – non può di certo aver così spezzato e disperso il suo vero essere nello spazio infinito; questa infinita estensione appartiene unicamente al suo fenomeno, mentr'essa è presente in ciascun essere vivente, tutta intera e indivisa. Non si perde quindi nulla, quando ci si ferma ad un solo individuo; né la vera sapienza s'acquista col misurare a fondo lo sconfinato universo, o col trasvolare di persona – il che sarebbe ancor più atto al proposito – lo spazio infinito. Ma s'acquista bensì indagando bene addentro un qualsivoglia singolo, cercando di comprenderne appieno la vera e propria essenza.

Sarà perciò materia d'ampia trattazione nel libro seguente un argomento, che già dev'essersi qui affacciato con forza ad ogni scolaro di Platone: che cioè questi differenti gradi d'obiettivazione del volere – i quali, espressi in individui innumerevoli, stanno come gl'irraggiungibili modelli di questi, o come le forme eterne delle cose, senza rientrar nel tempo e nello spazio, che sono il *medium* degli individui: stanno fermi, a nessun mutamento soggetti, sempre esistenti, mai divenuti, mentre gl'individui nascono e periscono, sempre diventano e non mai sono – che, dicevo, questi gradi d'oggettivazione della volontà altro non siano, se non le idee di Platone. Vi accenno qui di sfuggita, per poter usare d'ora innanzi la parola idea in questo senso, la quale dunque, usata da me, è sempre da comprendere nel suo vero e originario significato, attribuitole da Platone, né va punto confusa con quegli astratti prodotti della ragione scolasticamente

dogmatizzante, riferendosi ai quali Kant abusò in modo sì inopportuno come inesatto d'una parola, che Platone aveva fatta propria ed usata ottimamente a proposito. Per idea intendo adunque ogni determinato ed immobile grado di obiettivazione della volontà, in quanto esso è cosa in sé, e sta quindi fuor della pluralità. Codesti gradi stanno ai singoli oggetti, come le loro forme eterne, o i loro modelli. La più breve e precisa espressione di quel celebre dogma platonico ci è data da Diogene Laerzio (in, 12): ὁ Πλάτων φησι, ἐν τῇ φύσει τὰς ἰδέας ἕσταναι, καθάπερ παραδειγματα τὰ δ' ἄλλα ταύταις εἰκέναι, τούτων ὁ μοιωμάτα καθέστωτα. (Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia.) Sull'abuso kantiano non mi diffondo: il necessario in proposito è detto nell'Appendice.

## § 26.

Come infimo grado dell'obiettivazione della volontà, si presentano le forze più generali della natura; le quali per una parte appariscono in ogni materia senza eccezione (come peso, impenetrabilità), e per l'altra si sono ripartite alla rinfusa in tutta la materia esistente, sì che alcune dominano su questa, altre su quella materia, la quale appunto da ciò viene ad essere specificata. Queste ultime sono, per esempio, solidità, fluidità, elasticità, elettricità, magnetismo, proprietà chimiche e qualità d'ogni sorta. In sé, esse sono fenomeni immediati della volontà, al-

trettanto quanto l'attività umana; e come tali non hanno fondamento di ragione, a modo del carattere dell'uomo; solo i loro singoli fenomeni sono sottomessi al principio di ragione, come le azioni umane. Non possono adunque mai avere il nome di effetto o di causa, ma sono invece le antecedenti e presupposte condizioni di tutte le cause e di tutti gli effetti, per mezzo dei quali si svolge e palesa la loro intima essenza. È dunque cosa stolta domandar la causa del peso, dell'elettricità: sono codeste forze originarie, le cui manifestazioni si producono bensì per causa ed effetto, in modo che ogni loro singolo fenomeno ha una causa, la quale a sua volta è un consimile fenomeno singolo, e fa sì che quella forza debba manifestarsi producendosi nel tempo e nello spazio; ma non è mai la forza stessa effetto d'una causa, né causa d'un effetto. Quindi è anche falso il dire: «il peso è causa della caduta della pietra»; causa è piuttosto la vicinanza della terra, che attira la pietra. La forza in sé sta completamente fuori della catena delle cause e degli effetti, la quale presuppone il tempo, avendo significato soltanto in ordine a questo: mentre quella sta anche fuori del tempo. La singola modificazione ha per causa, ogni volta, un'altra singola modificazione; ma non così la forza, che in lei si palesa. Poiché ciò, che appunto fornisce l'attività ad una causa – agisca pure questa innumerevoli volte – è una forza naturale, priva come tale del fondamento di ragione; ossia sta del tutto fuor della catena delle cause, e in genere fuor del dominio del principio di ragione. E viene conosciuta filosoficamente come im-

mediata obietività del volere, che è l'in-sé di tutta la natura. Nell'etiologia – nel caso presente, nella fisica – è indicata come forza primitiva, ossia *qualitas occulta*.

Nei gradi superiori dell'obietività della volontà, vediamo farsi efficacemente avanti l'individualità, in particolar modo nell'uomo, come gran distinzione di caratteri individuali, ossia compiuta personalità; espressa anche esteriormente da una fisionomia individuale nettamente segnata, la quale comprende l'intera conformazione del corpo. Un tal grado di personalità non hanno nemmeno alla lontana gli animali; soltanto gli animali superiori ne hanno una lieve impronta, sulla quale domina tuttavia ancora in tutto e per tutto il carattere della specie, sì che perciò appena si disegna la fisionomia individuale. Quanto più si discende, tanto più ogni traccia di carattere individuale si perde nel carattere generale della specie, la cui fisionomia finisce col regnare da sola. Si conosce il carattere psicologico della specie, e se ne deduce ciò che bisogna attendersi dall'individuo; mentre invece nella specie umana ogni individuo vuol essere studiato e scrutato per sé. E questo è difficilissimo, quando si voglia determinare in anticipazione con qualche sicurezza la condotta di un uomo; perché con la ragione è sotten-trata la possibilità della finzione. Verosimilmente con questa differenza della specie umana da tutte le altre ha rapporto il fatto, che i solchi e le circonvoluzioni del cervello, i quali negli uccelli mancano del tutto e nei roditori sono ancora molto deboli, negli animali superiori

sono dalle due parti molto più simmetrici e costanti che nell'uomo<sup>40</sup>. Inoltre è da considerar come un fenomeno di quello special carattere individuale, distinguente l'uomo da tutti gli animali, il fatto che presso gli animali l'istinto sessuale cerca di soddisfarsi senza una visibile scelta; mentre codesta scelta nell'uomo – e in modo istintivo, indipendente da ogni riflessione – è spinta tant'oltre, da salir fino alla possente passione. Così, mentre ciascun uomo va guardato come un fenomeno della volontà particolarmente determinato e caratterizzato, anzi in certo modo come un'idea a parte, negli animali questo carattere individuale manca del tutto, avendo la specie sola un significato caratteristico; e la sua traccia sempre più svanisce, man mano che gli animali si allontanano dall'uomo; le piante finalmente non hanno più alcuna particolarità individuale, se non quelle che si possono spiegare con i favorevoli o sfavorevoli influssi esterni del suolo e del clima, e con altre circostanze casuali. Così ogni individualità finisce con lo svanire del tutto nel regno inorganico della natura. Soltanto il cristallo è ancora in certo modo da considerarsi come individuo: esso è l'unità d'una tendenza verso determinate direzioni, irrigidita, che rende duratura l'orma di tale tendenza; esso è in pari tempo un aggregato risultante da una figura centrale, costituito a unità da un'idea, proprio come l'albero è un aggregato venuto dalla singola

---

40 WENZEL, *De structura cerebri hominis et brutorum*, 1812, cap. 3. CUVIER, *Leçons d'anatomie comp.*, leçon 9, artt. 4 e 5. VICQ D'AZYR, *Hist. de l'acad. d. sc. de Paris*, 1783, pp. 470 e 483.

germogliante radice, che si riproduce e si ripete in ogni nervatura di foglia, in ogni foglia, in ogni ramo: ed in certo qual modo ciascuna di queste parti appare come un vegetale a sé, il quale da parassita si nutre del vegetale grande: sì che l'albero, come il cristallo, è un aggregato sistematico di piccole piante – sebbene il tutto sia la compiuta presentazione di un'idea indivisibile, ossia d'un certo determinato grado d'obiettivazione della volontà. Ma gl'individui della stessa specie di cristalli non possono aver fra loro altra distinzione, che quella prodotta da accidentalità esteriori: si può perfino far cristallizzare ogni specie, a piacere, in cristalli grandi o piccoli. L'individuo come tale, ossia con le impronte d'un carattere individuale, non si trova assolutamente più nella natura inorganica. Tutti i fenomeni di questa sono manifestazioni di forze naturali generali, ossia di quei gradi d'obiettivazione della volontà, i quali non si obiettivano punto (come nella natura organica) nelle varie individualità, che esprimono parzialmente la totalità dell'idea; bensì si manifestano soltanto nella specie, e tutte intere in ogni singolo fenomeno, senz'alcuna deviazione. Poiché tempo, spazio, pluralità e determinazione causale non appartengono alla volontà, né all'idea (al grado d'obiettivazione della volontà), ma soltanto ai singoli fenomeni di questa, deve in tutti i milioni di fenomeni di una tra cotali forze naturali (per esempio del peso o dell'elettricità) prodursi questa esattamente nello stesso modo, e solo le circostanze esterne possono modificare il fenomeno. Tale unità della sua essenza, in tutte le sue

manifestazioni, tale incrollabile costanza della sua presenza, non appena, seguendo il filo conduttore della causalità, se ne trovino raccolte le condizioni, si chiama legge naturale. Conosciutane una sperimentalmente, si può con esattezza prevedere e calcolare la manifestazione della forza naturale, il cui carattere è in quella espresso e registrato. È appunto questa regolarità dei fenomeni nelle classi inferiori della obiettivazione della volontà, che dà loro un aspetto tanto diverso dalle manifestazioni della volontà medesima nei gradi più alti, ossia più distinti, della sua obiettivazione – negli animali, negli uomini e nella loro attività. Qui il maggiore o minor rilievo del carattere individuale, e l'impulso dei motivi (i quali, stando nella conoscenza, rimangono spesso celati allo spettatore), hanno fatto finora misconoscere del tutto l'identità dell'intima essenza nei due generi di fenomeni.

L'infallibilità delle leggi naturali ha – se si muove dalla conoscenza del singolo e non da quella dell'idea – alcunché di sorprendente, anzi, a volte, di quasi terrificante. C'è da stupire, che la natura non dimentichi neppure una volta le sue leggi: che, per esempio, se è conforme ad una legge naturale che nell'incontro di certe sostanze, in determinate condizioni, abbia luogo una combinazione chimica, uno sviluppo di gas, una combustione; ripetendosi le condizioni sia per nostra volontà, sia per caso (dove la regolarità è tanto più sorprendente quanto più inaspettata), oggi come mille anni fa si produca im-

mediatamente e senza indugio il fenomeno determinato. Questa meraviglia proviamo più vivacemente per certi rari fenomeni producentisi solo in circostanze molto complicate, ma preannunziatici per quando codeste circostanze si offrano; come, per esempio, se certi metalli si toccano a vece alterna tra loro e con un liquido acido, e foglioline d'argento poste fra le estremità di questa concatenazione devono improvvisamente consumarsi in verdi fiamme; o come il duro diamante, che sotto certe condizioni si trasforma in acido carbonico. È la magica onnipresenza delle forze naturali, che allora ci sorprende; e qui osserviamo quel che non ci colpisce più nei fenomeni quotidiani, ossia come la relazione tra causa ed effetto sia in verità misteriosa quanto quella, di cui si favoleggia, tra una formula magica e lo spirito che da lei evocato deve necessariamente comparire. Se invece siano penetrati addentro nel comprendere filosoficamente, che una forza naturale è un determinato grado nell'obiettivazione della volontà, cioè di quella che noi stessi riconosciamo come nostra più intima essenza; e che codesta volontà in sé, e distinta dal suo fenomeno e dalle forme di questo, sta fuori del tempo e dello spazio, sì che la pluralità, da tempo e spazio determinata, non a lei, né direttamente al grado della sua obiettivazione (ossia all'idea) compete, bensì soltanto ai suoi fenomeni; mentre la legge di causalità invece ha significato soltanto in relazione col tempo e con lo spazio, assegnando in questi il posto dovuto ai molteplici fenomeni delle diverse idee in cui la volontà si manifesta, e determinando



l'ordine in cui devono prodursi; – se a noi, io dico, si è così svelato l'intimo senso della grande teoria kantiana, che tempo, spazio e causalità non appartengano alle cose in sé, ma esclusivamente al fenomeno, e siano forme della nostra conoscenza, non qualità della cosa in sé: in tal caso ci renderemo conto, che quello stupirsi della regolarità e puntualità, con cui agisce una forza naturale, e della piena identità di tutti i suoi milioni di fenomeni, e del loro immancabile prodursi, è invero paragonabile allo stupore d'un bambino o d'un selvaggio, il quale, guardando per la prima volta un fiore attraverso un cristallo faccettato, si meraviglia della perfetta identità degli innumerevoli fiori che vede, e conti ad uno ad uno i petali d'ogni fiore.

Ogni general forza primitiva della natura è adunque nella sua intima essenza nient'altro che l'obiettivazione della volontà in un grado inferiore: cotal grado chiamiamo idea eterna, nel senso platonico. Invece la legge naturale è la relazione dell'idea con la forma del suo fenomeno. Codesta forma è tempo, spazio e causalità – i quali hanno fra loro necessario, indissolubile nesso e rapporto. Mediante tempo e spazio si moltiplica l'idea in fenomeni innumerevoli; e l'ordine, con cui questi rientrano in quelle forme della molteplicità, è rigidamente determinato dalla legge causale. Questa è come la norma del limite tra quelle manifestazioni d'idee diverse; in base alla quale sono ripartiti tra' fenomeni il tempo, lo spazio e la causalità. Tale norma si riferisce quindi necessariamente

all'identità di tutta una data materia, la quale è il sostrato comune di quei differenti fenomeni. Se questi non fossero tutti in rapporto ad una materia comune, nel cui possesso vanno distribuiti, non occorrerebbe più una tal legge per fissare i loro diritti: potrebbero tutti contemporaneamente, gli uni presso gli altri, riempire lo spazio infinito per un tempo infinito. Quindi solo per il fatto che tutti quei fenomeni delle eterne idee appartengono ad una stessa materia, doveva sorgere una regola del loro prodursi e del loro cessare; altrimenti nessuno farebbe posto all'altro. Pertanto la legge di causalità è collegata essenzialmente con quella della permanenza della sostanza: entrambe acquistano sol nel reciproco rapporto un significato; né diversamente si comportano rispetto ad esse tempo e spazio. Imperocché la pura possibilità di opposte determinazioni nella stessa materia è il tempo; la pura possibilità del permaner della stessa materia in tutte le opposte determinazioni è lo spazio. Perciò dichiarammo nel precedente libro esser la materia una combinazione di tempo e spazio; la qual combinazione si mostra come mutar d'accidenti nel permanere della sostanza, di cui è possibilità generale appunto la causalità, ossia il divenire. Pertanto dicemmo anche esser la materia in tutto e per tutto causalità. L'intelletto dichiarammo correlato soggettivo della causalità, e dicemmo esister la materia (quindi il mondo intero come rappresentazione) soltanto per l'intelletto, essendo questa la condizione, il suo sostegno, come suo necessario correlato. Tutto ciò non è che un rapido ricordo di quan-

to è esposto nel primo libro. Il por mente all'intimo accordo dei due libri è richiesto per la lor piena comprensione; imperocché, ciò che nel mondo reale è indissolubilmente congiunto, costituendone i due aspetti – volontà e rappresentazione – è in questi due libri con violenza separato, col fine di poter ciascuno aspetto più esattamente conoscere, quando sia isolato dall'altro.

Non sarebbe forse superfluo render più evidente con un esempio come la legge di causalità abbia significato solo in rapporto al tempo, allo spazio ed alla materia, che risulta dalla combinazione d'entrambi; questa essendo la legge che determina i confini, entro cui le manifestazioni delle forze naturali si dividono il possesso della materia; mentre le naturali forze originarie medesime, come immediate obiettivazioni della volontà, la quale in quanto cosa in sé non è sottomessa al principio di ragione, stanno fuor di quelle forme. Intanto solo in quelle forme ha valore e significato ogni spiegazione etiologica, ed appunto perciò l'etiologia non può mai condurre fino all'intima essenza della natura. Immaginemoci, a tal fine, una macchina costruita secondo le leggi della meccanica. Pesi di ferro danno principio al movimento; ruote di rame resistono con la loro rigidità, si urtano e sollevano l'una con l'altra e muovono le leve, in grazia della propria impenetrabilità, e così via. Peso, rigidità, impenetrabilità sono qui forze primitive non dimostrate: la meccanica dà soltanto il modo, con cui tali forze si manifestano, entrano in campo, dominano una data ma-

teria, un dato tempo e luogo. Intanto, per avventura può una forte calamita agire sul ferro dei pesi, vincere la gravità; allora il moto della macchina s'arresta, e la materia è d'un tratto il campo d'una nuova forza affatto diversa, il magnetismo: ma anche questa volta la spiegazione etiologica non sa dirci altro, se non le condizioni in cui quella si presenta. Oppure, i dischi di rame di quella macchina vengono poggiati su lamine di zinco, introducendovisi frammezzo un liquido acido: immediatamente la materia della macchina cade in potere di un'altra forza primitiva, del galvanismo, che la domina ora secondo le proprie leggi, ed in lei si palesa mediante i propri fenomeni, dei quali egualmente l'etiologia altro non può dire, se non le circostanze in cui si mostrano e le leggi che li governano. Lasciamo ora crescere la temperatura, e prodursi del puro ossigeno: tutta la macchina arde; ossia ancora una diversa forza naturale, il chimismo, ha in questo istante, in questo luogo, l'incontrastata padronanza di quella materia, e in lei si manifesta come idea, come un determinato grado nell'obiettivazione della volontà. Ora, l'ossido metallico in tal guisa formatosi, lo combino con un acido: un sale si forma, si dispone in cristalli; questi sono il fenomeno di un'altra idea, a sua volta affatto imperscrutabile, mentre il comparir della sua manifestazione dipendeva da quelle condizioni che l'etiologia sa indicare. I cristalli si disgregano, si mischiano con altre sostanze, una vegetazione vi spunta: una nuova manifestazione di volontà; – e così la stessa permanente materia si potrebbe seguire all'infinito, e ve-

dere come ora l'una, ora l'altra forza naturale acquisti un diritto su di lei e ineluttabilmente lo ghermisca, per entrare in campo e manifestare la propria essenza. La legge di causalità fa conoscere la determinazione di questo diritto, il punto del tempo e dello spazio in cui esso divien valido; ma la spiegazione fondata su di lei non va più oltre. La forza in se stessa è un fenomeno della volontà, e come tale non sottomessa al principio di ragione, ossia senza fondamento di ragione. Essa sta fuori di tutti i tempi, è onnipresente, e sembra attender costantemente il presentarsi delle circostanze, nelle quali può prodursi ed impadronirsi d'una data materia, respingendo la forza che fino a quel momento vi dominava. Il tempo tutto esiste solo per il suo fenomeno, ma non ha importanza per lei; le forze chimiche sonnecchiano per millenni in una materia, prima d'esser liberate dal contatto dei reagenti. Allora appaiono: ma il tempo esiste solo per questa manifestazione, non per le forze medesime. Per millenni sonnecchia il galvanismo nel rame e nello zinco, e questi giacciono quietamente accanto al ferro; il quale, non appena tutti e tre si toccano nelle condizioni volute, deve andare in fiamme. Perfino nel regno organico vediamo un seme disseccato conservare per tremila anni la forza addormentata, che, presentandosi finalmente le circostanze favorevoli, si sviluppa in pianta<sup>41</sup>.

---

41 Il 16 settembre 1840 nell'istituto letterario-scientifico della City di Londra il signor Pettigrew, tenendo una conferenza sopra le antichità egiziane, mostrò dei granelli di frumento trovati da sir G. Wilkinson in una tomba

Ora, se dopo codesta considerazione ci si è fatta chiara la differenza della forza naturale da tutti i suoi fenomeni; se abbiamo compreso, che quella forza è la volontà stessa in un dato grado della sua obiettivazione, ma che ai soli fenomeni, mediante tempo e spazio, appartiene la pluralità, e la legge di causalità non è altro che la determinazione dei singoli fenomeni in un punto del tempo e dello spazio: conosceremo allora anche la piena verità ed il senso profondo della dottrina di Malebranche intorno alle cause occasionali. Questa dottrina, com'egli la espone nelle *Recherches de la vérité*, particolarmente nel terzo capitolo della seconda parte del sesto libro e negli *éclaircissements* aggiunti al medesimo capitolo, vale la pena di confrontarla con la mia presente esposizione, notando il perfettissimo accordo delle due dottrine, malgrado tanta diversità nel procedimento del pen-

---

presso Tebe, nella quale dovevano aver passato trenta secoli. Egli ne aveva seminati dodici e ne aveva avuto una pianta, cresciuta all'altezza di cinque piedi, i cui semi erano allora del tutto maturi. Dal «Times» del 21 settembre 1840. Similmente il signor Haulton presentò nella Società medicobotanica di Londra, l'anno 1830, una radice bulbosa scoperta nella mano d'una mummia egiziana, a cui era stata forse data per qualche motivo religioso, ed antica di almeno 2000 anni. Egli l'aveva piantata in un vaso di fiori, dov'era tosto germogliata ed ora verdeggiava. Questa notizia del «Medical Journal» del 1830 è riportata nel «Journal of the Royal Institution of Great-Britain», ottobre 1830, p. 196. «Nel giardino del signor Grimstone, dell'Herbarium, in Highgate, a Londra, sta ora una pianta di piselli in pieno frutto, germogliata da un pisello, che il signor Pettigrew e gli impiegati del Museo Britannico hanno preso in un vaso trovato in un sarcofago egiziano, dove deve aver passato 2844 anni». Dal «Times» del 16 agosto 1844. Perfino i rospi trovati vivi nel calcare conducono all'ipotesi, che la stessa vita animale sia capace d'una tal sospensione secolare, se questa viene iniziata col letargo autunnale e mantenuta da speciali circostanze.

siero. Anzi, mi stupisce che Malebranche, tutto irretito nei dogmi positivi, che l'età sua irresistibilmente gli imponeva, abbia tuttavia saputo, malgrado quei vincoli, sotto un tal peso, coglier con tanta giustezza il vero ed accordarlo con quei dogmi – o almeno con la lettera di essi.

Gli è che il potere della verità è incredibilmente grande e d'indicibile tenacia. Ne troviamo le tracce frequenti in tutti, anche nei più bizzarri o addirittura più assurdi dogmi di età e paesi diversi: spesso, è vero, in singolare compagnia, in mescolanze stupefacenti – ma tuttavia riconoscibili. La verità rassomiglia a una pianta, che germogli sotto un mucchio di grosse pietre, e tuttavia s'inerpichi verso la luce, affannandosi, con mille rigiri e contorcimenti, deformata, impallidita – ma pur verso la luce.

Malebranche ha senza dubbio ragione: ogni causa naturale è solo causa occasionale, dà solo occasione, spinta, alla manifestazione di quell'una e indivisibile volontà, che è l'in sé di tutte le cose; e la cui graduale obiettivazione costituisce tutto questo mondo visibile. Il solo prodursi, farsi visibile in un dato luogo, in un dato tempo, è provocato dalla causa, e da questa per tal rispetto dipendente; ma non l'insieme del fenomeno, non la sua intima essenza. Questa è la volontà medesima, su cui non ha potere il principio di ragione, ed è quindi senza fondamento di ragione. Nessuna cosa al mondo ha un'assoluta e generica causa della sua esistenza: bensì

soltanto una causa per cui essa appare per l'appunto in un dato luogo e in un dato tempo. Che una pietra or mostri peso, ora solidità, ora elettricità, ora proprietà chimiche, dipende da cause, da influenze esterne, e con queste si spiega; ma quelle qualità medesime, ossia la sua essenza, che di tali qualità risulta, e si manifesta per conseguenza in tutti quei modi indicati: e il fatto d'esser la pietra quale è, anzi il fatto d'esistere in genere, non ha ragione alcuna, bensì è la manifestazione della incausata volontà. Ogni causa è quindi causa occasionale. Così abbiamo veduto stare le cose nella natura incosciente: ma non diversamente stanno anche là, dove non più cause e stimoli, ma motivi sono, che determinano il prodursi dei fenomeni: ossia nella condotta degli animali e degli uomini. Imperocché qui come colà è una medesima volontà, che si palesa, diversissima nei gradi della sua manifestazione, moltiplicata nei fenomeni di questa, e per rispetto a questa sottomessa al principio di ragione, ma in sé del tutto libera. I motivi non determinano il carattere dell'uomo, ma soltanto la manifestazione di codesto carattere, ossia gli atti; la configurazione esteriore del suo cammino vitale, non l'intimo significato e contenuto di esso: i quali provengono dal carattere, che è immediato fenomeno della volontà, ossia non fondato su ragione. Che un uomo sia cattivo, un altro buono, non dipende da motivi e da influenza esterna, né da dottrine e prediche; ed è in questo senso assolutamente inesplicabile. Ma se un cattivo mostra la sua cattiveria in meschine ingiustizie, in vili macchinazioni, in basse furfan-



terie, esercitate nella ristretta cerchia che lo circonda, o se da conquistatore opprime i popoli, e tutto un mondo precipita nella disperazione, e versa il sangue di milioni d'uomini: questa è la forma esteriore, con cui la volontà si manifesta, la sua parte non essenziale, dipendente dalle circostanze in cui il destino ha posto quell'uomo, dall'ambiente, dagl'influssi esteriori, dai motivi. Sempre inesplicabile rimarrà invece il fatto di obbedire a tali motivi: esso risulta dalla volontà, di cui quell'uomo è manifestazione. Di ciò si tratterà nel quarto libro. Il modo onde il carattere dispiega le sue qualità si può esattamente paragonare a quello, onde ogni corpo della natura incosciente mostra le proprie. Con tutte le sue insite qualità, l'acqua rimane acqua, sia che essendo lago tranquillo rifletta le proprie rive, sia che spumeggiando precipiti sulle rocce, o per forza d'artificio sprizzi con alto zampillo verso il cielo. Queste varie disposizioni dipendono dalle circostanze esterne, l'una le è naturale come l'altra; e l'acqua mostra o l'una o l'altra secondo le circostanze, egualmente disposta a tutto, ma in ogni caso fedele al proprio carattere e sempre questo solo carattere manifestando. Non altrimenti si manifesterà in qualsivoglia circostanza ciascun carattere umano: ma saranno diverse le sue manifestazioni, come diverse saranno le circostanze.

## § 27.

Se da tutte le precedenti considerazioni sopra le forze

della natura e le lor manifestazioni ci si è reso chiaro fin dove possa giungere la spiegazione fondata sulle cause, e dove bisogna che s'arresti, se non vuol precipitar nell'insensato sforzo di ridurre tutti i fenomeni alla loro semplice forma, sì che alla fine nulla rimanga se non la forma; potremo ora fissare in generale ciò che si può pretendere da ogni etiologia. L'etiologia deve per tutti i fenomeni della natura indagare le cause, ossia le circostanze in cui costantemente i fenomeni si producono: ma poi deve ricondurre i fenomeni, diversamente atteggiati da multiformi circostanze, a ciò che in ogni fenomeno agisce e dalla causa viene presupposto, alle elementari forze della natura; nettamente distinguendo, se una differenza del fenomeno proviene da una differenza della forza, o soltanto da una differenza delle circostanze in cui la forza si manifesta; e guardandosi bene sì dal creder fenomeno di forze diverse ciò, che è manifestazione di una forza unica in circostanze diverse, sì viceversa dal creder manifestazioni di un'unica forza ciò, che in origine appartiene a forze differenti. Ora, a questo occorre immediato giudizio; perciò così pochi uomini sono capaci di allargare le cognizioni nella fisica, mentre tutti sono capaci di allargare l'esperienza. Pigrizia ed ignoranza dispongono a richiamarsi troppo presto alle forze originarie: come si vede, in un'esagerazione che sembra ironia, nelle entità e quiddità degli scolastici. Niente è più lontano dal mio intendimento, che il favorire un ritorno di queste. Non è lecito riferirsi all'obiettivazione della volontà, invece di dare una spiegazione fi-

sica, più che non sia lecito riferirsi alla forza creatrice di Dio. Imperocché la fisica esige cause, e la volontà non è mai causa. Il suo rapporto col fenomeno non è mai conforme al principio di ragione. Ma ciò che è in sé volontà, per un altro verso esiste come rappresentazione, ossia è fenomeno: come tale segue le leggi, che costituiscono la forma del fenomeno: perciò deve ad esempio ogni movimento, sebbene sia ognora fenomeno di volontà, aver tuttavia una causa, in base alla quale esso è da spiegare in relazione ad un determinato tempo e luogo, ossia non in generale nella sua intima essenza, ma come fenomeno singolo. Questa causa è meccanica nella pietra, è un motivo nel movimento dell'uomo: ma mancare non può mai. Invece, l'universale, la comune essenza di tutti i fenomeni d'una data specie, ciò senza la cui premessa non avrebbe senso né significato alcuna spiegazione causale – questo è la general forza naturale, che nella fisica deve rimaner come *qualitas occulta*, appunto perché qui la spiegazione etiologica s'arresta e la metafisica incomincia. Ma la catena delle cause e degli effetti non viene mai spezzata da una forza primitiva, a cui ci si debba riferire, né risalire a questa come a suo primo anello; bensì tanto il più prossimo quanto il più lontano anello della catena già presuppone la forza originaria, senza la quale non potrebbe nulla spiegare. Una serie di cause ed effetti può esser la manifestazione delle forze più differenti, il cui successivo prodursi nella visibilità è guidato da quella serie, come ho sopra spiegato con l'esempio d'una macchina metallica; ma la varietà di

queste forze primitive, non deducibili l'una dall'altra, non interrompe in nessun modo l'unità di quella catena di cause e la connessione fra tutti i suoi anelli. L'etiologia della natura e la filosofia della natura non si pregiudicano vicendevolmente mai, ma procedono parallele, il medesimo oggetto guardando da differenti punti di vista. L'etiologia dà conto delle cause, che hanno prodotto necessariamente il singolo fenomeno da spiegarsi, e mostra a fondamento di ogni sua spiegazione le forze generali attive in tutte codeste cause ed effetti, determina tali cause con precisione, il loro numero, le lor differenze, e quindi tutti gli effetti, in cui ciascuna forza, secondo la diversità delle circostanze, si produce diversamente ma sempre in conformità del suo speciale carattere dispiegato secondo una regola infallibile, che si chiama legge naturale. Quando la fisica ha compiutamente sotto ogni rispetto esaurito questo compito, è giunta alla mèta: poiché nessuna forza nella natura organica rimane ignota e nessuna azione sussiste, che non sia dimostrata fenomeno d'una di quelle forze, sotto certe determinate condizioni. Per conseguenza una legge naturale non è se non la semplice regola, osservata nella natura, secondo cui questa si comporta ogni volta in determinate circostanze, tosto che si mostrino; quindi si può invero definire la legge naturale come un fatto formulato in forma generale, *un fait généralisé*, sì che una completa esposizione di tutte leggi naturali non sarebbe che un completo registro di fatti. L'esame di tutta la natura viene dunque compiuto mediante la morfologia, la quale enumera, paragona

ed ordina tutte le forme costanti della natura organica; sulla causa dell'apparirvi dei diversi esseri ha poco da dire, essendo questa per tutti la generazione (la cui teoria sta a sé) e in rari casi la *generatio aequivoca*. A quest'ultima, in senso stretto, appartiene anche la maniera, con cui si manifestano nel caso singolo tutti i gradi inferiori dell'obiettività della volontà, ossia i fenomeni fisici e chimici; e l'indicare le condizioni di codesto manifestarsi è appunto compito dell'etiologia. La filosofia invece considera dovunque – e quindi anche nella natura – soltanto l'universale: qui sono suo argomento le forze primitive stesse, ed in queste ella conosce i diversi gradi d'obiettivazione della volontà che è l'intima sostanza, l'in-sé del mondo; il quale mondo è dalla filosofia dichiarato – se prescinde dalla volontà – semplice rappresentazione del soggetto. Ora se l'etiologia, invece di aprire il cammino alla filosofia e fornire le prove applicate delle sue dottrine, tiene per propria mèta il negare tutte le forze primitive meno forse una sola, la più generale, per esempio l'impenetrabilità, immaginandosi di comprenderla a fondo ed a lei riconducendo con violenza tutte le altre; viene con ciò a sottrarre a se stessa la propria base, e può soltanto fornire errore in luogo di verità. Il contenuto della natura viene allora cacciato, per mettere al suo posto la forma; tutto viene attribuito alle circostanze agenti, nulla all'intima essenza delle cose. Se veramente si venisse a questo, il problema del mondo finirebbe con l'esser risolto, come ho detto, a modo d'un problema d'aritmetica. E tal via si percorre,

quando, come fu già osservato, ogni azione fisiologica dev'essere ricondotta a forma e combinazione, quindi per avventura ad elettricità; questa poi a chimismo, e questo ancora a meccanismismo. Tale fu l'errore per esempio di Cartesio e di tutti gli atomisti, che riducono il movimento dei corpi celesti all'urto di un fluido, e la qualità alla connessione ed alla forma degli atomi; ed in tal caso lavorano a spiegare tutte le manifestazioni della natura come semplici fenomeni di impenetrabilità e coesione. Per quanto ci si sia ricreduti di questo errore, fanno tuttavia lo stesso anche ai nostri giorni i fisiologi elettrici, chimici e meccanici, che ostinatamente vogliono spiegare tutte le funzioni dell'organismo con la «forma e combinazione» dei suoi elementi costitutivi. Che fine della spiegazione fisiologica sia il ridur la vita organica alle forze generali studiate dalla fisica, si trova ancor detto nell'*Archivio di fisiologia* del Meckel, 1820, vol. 5, p. 185. Anche Lamarck nella sua *Philosophie zoologique*, vol. 2, cap. 3 definisce la vita quale un semplice effetto del calore e dell'elettricità: «le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie» (p. 16). Calore ed elettricità sarebbero quindi propriamente la cosa in sé, e fenomeno di questa il mondo animale e vegetale. L'assurdità di quest'opinione salta crudamente fuori a p. 306 della stessa opera. È universalmente noto che ai nostri giorni tutte quelle concezioni così spesso balzate fuori, sono tornate in campo con nuova audacia. A guardar bene, hanno per supremo presupposto, che

l'organismo sia solamente un aggregato di fenomeni di forze fisiche, chimiche e meccaniche, le quali riunitesi per caso avrebbero prodotto l'organismo, come un giuoco di natura, senz'altro significato. L'organismo di un animale o dell'uomo non sarebbe quindi, filosoficamente considerato, rappresentazione di una idea a sé, ossia non sarebbe obietività immediata della volontà, in un dato grado superiore; bensì apparirebbero in esso unicamente quelle idee, che obiettivano la volontà nell'elettricità, nel chimismo, nel meccanismo. E l'organismo sarebbe quindi a caso accozzato dall'incontro di queste forze, come le figure d'uomini e d'animali formate dalle nuvole o dalle stalattiti, né più interessanti di queste. Vedremo subito fino a qual segno le spiegazioni fisiche e chimiche applicate all'organismo entro certi limiti possano esser lecite ed utili, man mano ch'io verrò esponendo, come la forza vitale si valga bensì e faccia uso delle forze della natura inorganica, ma non sia costituita da esse, più che il fabbro non sia costituito dall'incudine e dal martello. Perciò nemmeno la semplicissima vita vegetale può essere spiegata con quelle forze, come per esempio con la capillarità e l'endosmosi, e tanto meno la vita animale. La considerazione che segue ci apre la via a questa difficile trattazione.

È veramente – in virtù di quanto s'è detto – una aberrazione della scienza naturale, il voler ridurre i più alti gradi dell'obietività della volontà ai più bassi; poiché il misconoscere e negare forze naturali primitive e di per

sé esistenti è altrettanto errato, quanto l'ammetter senza fondamento forze speciali, quando si ha semplicemente una special manifestazione di forze già note. Kant dice adunque con ragione essere assurdo lo sperare in un Neuton del filo d'erba, ossia in colui, che saprà ridurre il filo d'erba a fenomeno di forze fisiche e chimiche, delle quali esso sarebbe una concreazione casuale, come un semplice giuoco di natura, in cui non apparisse alcuna idea speciale, ossia nessuna volontà si manifestasse immediatamente in grado elevato e particolare; ma soltanto come nei fenomeni della natura organica, e fissato per caso in quella forma. Gli scolastici, i quali non avrebbero in nessun modo concesso alcunché di simile, avrebbero detto con piena ragione, che questo sarebbe un negar del tutto la *forma substantialis*, e un abbassarla a *forma accidentalis*. Imperocché la *forma substantialis* d'Aristotele designa appunto ciò ch'io chiamo grado dell'obiettivazione della volontà in un oggetto. D'altra parte, non va dimenticato che in tutte le idee, ossia in tutte le sfere della natura inorganica ed in tutti gli aspetti dell'organica, è una volontà unica che si manifesta, ossia passa nella forma della rappresentazione, nell'obietività. La sua unità deve quindi darsi a conoscere anche a traverso un'intima parentela fra tutte le sue manifestazioni. Ora, questa parentela si palesa nei gradi più alti della sua obietività, dove tutta la manifestazione è più chiara, ossia nel regno vegetale ed animale, con analogia ovunque diffusa di tutte le forme, col tipo fondamentale, che si ritrova in tutti i fenomeni: questo è perciò diventato il



principio direttivo dell'eccellente sistema zoologico iniziato in questo secolo dai francesi, e vien dimostrato nel modo più perfetto nell'anatomia comparata, come *l'unite du pian, l'uniformité de l'élément anatomique*. L'andarne in cerca è stata anche la principale impresa o almeno il più lodevole sforzo dei filosofi naturali della scuola di Schelling, che hanno vari meriti in questo proposito, pur se in molti casi la loro caccia alle analogie nella natura degeneri in pura sottigliezza forzata. Con ragione hanno mostrata quella general parentela ed aria di famiglia anche nelle idee della natura inorganica, per esempio fra elettricità e magnetismo (la cui identità fu più tardi constatata), fra attrazione chimica e peso, e così via. In particolar modo hanno richiamata l'attenzione sul fatto che la polarità, ossia lo sdoppiarsi di una forza in due attività qualitativamente diverse, opposte, e tendenti a ricongiungersi (il che si rivela il più delle volte anche nello spazio mediante una scissione verso direzioni opposte) è tipo fondamentale di quasi tutti i fenomeni della natura, dal magnete e dal cristallo fino all'uomo. Questa conoscenza è dai più remoti tempi corrente in Cina, nella dottrina del contrasto del Yin e del Yang. Anzi, appunto perché tutte le cose del mondo sono obietività di un'unica identica volontà, identiche quindi nell'intima essenza, non solo deve trovarsi fra loro quell'innegabile analogia, e deve in ogni fenomeno meno perfetto apparir la traccia, l'accento, la preparazione del più prossimo fenomeno d'ordine superiore; ma ancora, poiché tutte quelle forme insomma non appartengono al mondo se non

come rappresentazioni, si può perfino ammettere, che già nelle più generali forme della rappresentazione, in questa vera e propria armatura di sostegno del mondo visibile, ossia nello spazio e nel tempo, sia da cercare e mostrare il tipo fondamentale, l'accento, la preparazione di tutto ciò che quelle forme riempie. Sembra che un oscuro presentimento di questa verità abbia dato origine alla Cabbala ed a tutta la filosofia matematica dei Pitagorici, nonché dei cinesi nel Y-king: ed anche nella ricordata scuola di Schelling troviamo, fra gli svariati sforzi per mettere in luce l'analogia di tutti i fenomeni della natura, anche qualche tentativo, sia pure infelice, di derivar leggi di natura dalle semplici leggi dello spazio e del tempo. Intanto non si può sapere fino a che punto un intelletto geniale potrà un giorno attuare queste tendenze.

Ora, sebbene non si debba mai perder di vista la differenza tra fenomeno e cosa in sé, né quindi possa mai l'identità della volontà obiettivata in tutte le idee esser volta falsamente a identità delle singole idee in cui si manifesta (perché ha gradi determinati della propria obiettività), sì che per esempio l'attrazione chimica o elettrica non possa esser ricondotta all'attrazione della gravità – quand'anche se ne riconosca l'intima analogia, e le prime possano quasi esser considerate come più alte potenze di quest'ultima – più di quanto l'intima analogia della struttura animale consenta di confondere e identificare le specie, considerando le più perfette come varietà

delle meno perfette; se dunque infine anche le funzioni fisiologiche non son mai da ricondurre a processi chimici o fisici, è lecito nondimeno, a giustificazione di codesto metodo entro dati limiti, ammettere con molta verisimiglianza quanto segue.

Se fra i fenomeni della volontà, nei gradi più bassi della sua obiettivazione, ossia nel regno inorganico, vengono a conflitto fra loro alcuni di quei fenomeni, volendo ciascuno impadronirsi d'una data materia secondo la legge di causalità, balza fuor d'una tal contesa la manifestazione di un'idea più elevata, la quale domina tutte le meno perfette idee precedenti; ma tuttavia si da lasciarne sussistere l'essenza in maniera subordinata, accogliendone in sé un riflesso analogo; il qual procedimento è comprensibile solo in ragione dell'identità della volontà manifestantesi in tutte le idee, e della tendenza, che ha la volontà, verso un'obiettivazione sempre più alta. Vediamo per esempio nell'indurirsi delle ossa un'innegabile analogia con la cristallizzazione, quale dominava fin dall'origine della calce – sebbene l'ossificazione non possa esser ricondotta alla cristallizzazione. Più debole appare l'analogia nel solidificarsi della carne. Così la miscela dei succhi nel corpo animale e la secrezione sono analoghi alla combinazione e separazione chimica; anzi le leggi di queste vigono ancora in quelle, sebbene subordinate, assai modificate, signoreggiate da un'idea più alta, per modo che semplici forze chimiche, fuori dell'organismo, non produrrebbero mai quei succhi; ma

*Encheiresin naturae* nennt es die Chemie,  
Spottet ihrer selbst und weiss nicht vie<sup>42</sup>.

L'idea od oggettivazione della volontà di grado superiore, balzata da questa vittoria su più idee di grado inferiore, acquista – appunto perché accoglie in sé da quelle idee vinte alcunché d'analogo elevato a più alta potenza – un carattere del tutto nuovo: la volontà si obiettiva in un nuovo modo più netto: sorge, dapprima per *generatio aequivoca*, poi per assimilazione a un dato germe, il succo organico, la pianta, l'animale, l'uomo. Adunque dalla contesa di fenomeni inferiori proviene il fenomeno più elevato, che tutti li divora, ma nondimeno attua in sé in grado più alto la tendenza di tutti. Domina quindi già qui la legge: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*.

Vorrei che mi fosse riuscito di vincer con la chiarezza dell'esposizione l'oscurità di questi pensieri, inerente all'argomento: ma vedo benissimo, che deve venirmi largamente in aiuto la meditazione personale del lettore, se non voglio rimanere incompreso o mal compreso. In conformità del punto di vista accennato, si potranno bensì mostrar nell'organismo le tracce di azioni chimiche e fisiche, ma non mai spiegare quello con queste; non essendo esso punto un fenomeno prodotto dall'azione combinata di tali forze, ossia venuto su per caso, ma un'idea più alta, la quale ha sottomesso a sé le idee infe-

---

42 [La chimica chiama ciò *encheiresin naturae*, / si fa beffe di se stessa e non lo sa.]

riori mediante una vittoriosa assimilazione. Poiché l'unica volontà, obiettivantesi in tutte le idee, nel mentre tende ad un'obiettivazione la più alta possibile, depone qui i gradi più bassi del proprio fenomeno, dopo un loro conflitto, per apparir di tanto più forte in un grado più elevato. Nessuna vittoria senza lotta: l'idea superiore, o superiore obiettivazione della volontà, pur, potendo venire soltanto dalla sconfitta delle inferiori, deve subir la resistenza di queste; le quali, sebbene ridotte a servitù, tendono ancora sempre a pervenire alla libera e compiuta manifestazione della loro essenza. Come la calamita, che ha sollevato un pezzo di ferro, sostiene una lotta continuata contro la gravità – la quale, essendo la più bassa obiettivazione della volontà, ha un diritto originario sulla materia di quel ferro –; ed in questa permanente battaglia la calamita si rafforza, quasi eccitata dalla resistenza ad uno sforzo maggiore: così ogni fenomeno di volontà – anche quello che si presenta nell'organismo umano – sostiene una diuturna lotta contro le molte forze fisiche e chimiche, le quali, essendo idee inferiori, hanno un precedente diritto su quella materia. Cade perciò il braccio, che per un po' s'è tenuto sollevato facendo violenza alla gravità; e quindi il piacevole senso di salute, esprimente la vittoria che l'idea dell'organismo conscio di sé riporta sulle leggi fisiche e chimiche, le quali in origine dominavano gli umori vitali, è così spesso interrotto, anzi a dir vero sempre accompagnato da un certo maggiore o minore malessere, che nasce dalla resistenza di quelle forze. Così anche la parte vegetativa

della nostra vita è legata perennemente ad una leggera sofferenza. Anche la digestione deprime tutte le funzioni animali, assorbendo tutta la forza vitale per domare con l'assimilazione le forze naturali chimiche. Da ciò proviene in genere il peso della vita fisica, la necessità del sonno e poi della morte, quando finalmente, col favore delle circostanze, quelle forze naturali soggiogate riprendono all'organismo, stanco per la stessa sua continuata vittoria, la materia già loro strappata, e pervengono alla libera esplicazione della loro essenza. Si può pertanto dire che ogni organismo rappresenti l'idea di cui è immagine, solo facendo la tara delle parti di sua forza, impiegate a vincere le idee inferiori che gli contendono la materia. Questo sembra esser balenato a Jacob Bohm, quand'egli dice essere in verità mezzo morti tutti i corpi degli uomini e degli animali, ed anche tutte le piante. Secondo che all'organismo riesca più o meno di vincer quelle forze naturali, esprimenti i gradi inferiori dell'obiettività della volontà, esso diventa espressione più o meno perfetta della propria idea, ossia sta più vicino o più lontano dall'ideale, che nella specie di codesto organismo rappresenta la bellezza.

Così vediamo dappertutto nella natura contesa, battaglia, e alternanze di vittorie; ed in ciò appunto conosceremo più chiaramente d'ora innanzi l'essenziale dissidio della volontà da se medesima. Ogni grado nell'obiettivazione della materia contende all'altro la materia, lo spazio, il tempo. Senza tregua deve la permanente materia

mutar di forma, mentre, seguendo il filo conduttore della causalità, fenomeni meccanici, fisici, chimici, organici, facendo avidamente ressa per venire alla luce, si strappano l'un l'altro la materia stessa – poiché ciascuno vuol rendere manifesta la propria idea. Nella natura intera si continua questa lotta; anzi, solo per essa la natura sussiste: *ει γαρ μη ην το νεικος εν τοις πραγμασιν, εν αν ην άπαντα, ως φησιν Εμπεδοκλης.* (nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles. Arist., *Metaph.*, B, 5): essendo appunto questa lotta la rivelazione del dissidio essenziale tra la volontà e se stessa. Questa lotta universale raggiunge la più chiara evidenza nel mondo animale, che ha per proprio nutrimento il mondo vegetale; ed in cui inoltre ogni animale diventa preda e nutrimento d'un altro; ossia deve cedere la materia, in cui si rappresentava la sua idea, per la rappresentazione d'una idea diversa, potendo ogni animale conservar la propria esistenza solo col sopprimerne costantemente un'altra. In tal modo la volontà di vivere divora perennemente se stessa, ed in diversi aspetti si nutre di sé, finché da ultimo la specie umana, avendo trionfato di tutte le altre, ritiene la natura creata per proprio uso. E nondimeno questa stessa specie umana, come vedremo nel quarto libro, rivela ancora con terribile evidenza in se medesima quella lotta, quel dissidio della volontà; e diventa *homo homini lupus*. Intanto riconosceremo la stessa lotta, la stessa violenza egualmente nei gradi inferiori dell'obietività della volontà. Molti insetti (particolarmente gl'icneumonidi) depongo-

no le loro uova sulla pelle o addirittura nel corpo delle larve d'altri insetti, la cui lenta distruzione è il primo compito del vermiciattolo uscito dall'uovo. Il giovine polipo tentacolato, che si sviluppa come un ramo dal vecchio e poi se ne separa, contende già con esso, quando ancora vi aderisce, l'offerta di preda, sì che l'uno deve strapparla di bocca all'altro (Trembley, *Polypod.*, II, p. 110 e III, p. 165). Ma il più singolare esempio del genere ci è dato dalla formica (*bulldog ant*) in Australia: quando la si taglia, comincia una lotta fra la parte del corpo e quella della coda; quella ghermisce questa col morso, questa si difende validamente col pungere quella. La battaglia dura di solito una mezz'ora, finché le due parti muoiono, o vengono trascinate via da altre formiche. Il fatto si ripete ogni volta. (Da una lettera di Howitt, nel «W. Journal», riportata nel «Messenger» di Galignani del 17 novembre 1855). Sulle rive del Missouri si vede talvolta una poderosa quercia avvolta, legata e stretta nel tronco e nei rami da una gigantesca vite selvatica, sì che deve inaridirsi come soffocata. Lo stesso si osserva perfino negli'infimi gradi, per esempio dove per assimilazione organica acqua e carbone si trasformano in succo vegetale, oppure vegetali e pane si trasformano in sangue, e così dovunque si abbia una secrezione animale con limitazione delle forze fisiche ad un subordinato modo d'attività. Similmente anche nella natura inorganica, là dove per esempio i cristalli nel formarsi s'incontrano, s'incrociano e si ostacolano a vicenda, sì che non possono pervenire alla pura loro forma (quasi



tutte le druse sono immagine d'una tal battaglia della volontà in quel grado sì basso della sua oggettivazione); oppure quando una calamita impone al ferro la sua forza magnetica per rappresentare anche là la propria idea; o quando il galvanismo fa violenza alle affinità elettive, le più salde combinazioni dissolve, e le leggi chimiche annulla, sì che l'acido d'un sale, disgregatosi al polo negativo, deve passare al positivo senza combinarsi con gli alcali che attraversa per via, né poter fare arrossire il girasole con cui s'incontra. Ciò appare in grande nel rapporto tra corpo celeste centrale e pianeta: questo, sebbene in aperta dipendenza, resiste pur sempre, come le forze chimiche nell'organismo: dal che proviene la permanente tensione tra forza centripeta e forza centrifuga, la quale tiene in moto l'universo, ed è già di per se stessa un'espressione di quell'universal battaglia essenziale al fenomeno della volontà, della quale discorrevamo. Invero, poiché ciascun corpo dev'essere considerato come fenomeno d'una volontà, e volontà si presenta necessariamente come lotta, non può essere il riposo lo stato originario d'ogni corpo celeste conglobato in una sfera; bensì il movimento, la spinta a proceder oltre nello spazio infinito, senza posa e senza mèta. Né a ciò si oppone la legge d'inerzia o quella di causalità. Infatti, poiché secondo quella la materia come tale è indifferente rispetto al riposo ed al moto, può il moto come il riposo essere il suo stato originario; quindi, se la troviamo in moto, non ci è lecito presupporre un anteriore stato di riposo, né viceversa, se la troviamo in riposo, presupporre un mo-

vimento anteriore a quel riposo, e chieder perché quello sia cessato. Non bisogna perciò cercare nessun primo impulso alla forza centrifuga: questa è nei pianeti – secondo l'ipotesi di Kant e di Laplace – residuo dell'ordinaria rotazione del corpo centrale, da cui si sono quelli distaccati nel suo concentrarsi. Ma il corpo celeste centrale è mobile per essenza: esso ruota pur sempre ed insieme trasvola nello spazio infinito, o meglio gira intorno ad un altro maggior corpo centrale a noi invisibile. Questa concezione s'accorda pienamente con la congettura che gli astronomi fanno d'un sole centrale, come anche con l'avvertito spostarsi di tutto il nostro sistema solare, e forse dell'intero gruppo stellare cui il nostro sole appartiene; dal che si può da ultimo dedurre un generale spostamento di tutte le stelle fisse, insieme col sole centrale. Tale spostamento perde, a dir vero, ogni significato nello spazio infinito (perché nello spazio assoluto non si distingue moto da riposo); e così appunto diventa – com'era già direttamente per il suo agitarsi e correre senza mèta – l'espressione di quel nulla, di quella mancanza d'un fine ultimo, che noi dovremo riconoscere alla volontà, in tutte le sue manifestazioni, nel concludere quest'opera. Dovevano quindi essere appunto spazio infinito e tempo infinito le più generali ed essenziali forme del complessivo manifestarsi della volontà, come quelle che ne esprimono l'essenza intera. La lotta, da noi presa a considerare, di tutti i fenomeni fra loro, si può riconoscer perfino nella semplice materia in quanto tale, nei limiti in cui la sua essenza fu giustamente formulata

da Kant come forza di repulsione e di attrazione; sì che anch'essa ha esistenza soltanto in una lotta di forze contrastanti. Se facciamo astrazione da ogni varietà chimica della materia, o risaliamo tanto lungi la catena delle cause e degli effetti da non trovar più alcuna differenza chimica, ci rimane la pura materia, il mondo conglobato in una sfera; la cui vita, ossia obiettivazione della volontà, è costituita da quella battaglia tra forza d'attrazione e di repulsione: la prima come gravità, da tutte le parti spingendo verso il centro, l'altra resistendo alla prima come impenetrabilità, sia mediante solidità sia mediante elasticità. Codesto perenne premere e resistere può esser considerato come l'obietività della volontà nel suo infimo grado, e pur già esprimere il carattere di questa.

Così vediamo dunque qui, nell'infimo grado, la volontà presentarsi come un cieco impulso, un'oscura, sorda agitazione, lungi da ogni immediata percettibilità. È il più semplice e più debole modo della sua obiettivazione. Ed ancor come cieco impulso ed inconscia aspirazione appare in tutta la natura inorganica, in tutte le forze elementari, che fisica e chimica s'occupano a conoscere, fissandone le regole, e ciascuna delle quali si presenta in milioni di fenomeni affatto simili e regolari, che non rivelano alcuna traccia di carattere individuale, ma sono semplicemente moltiplicati per mezzo del tempo e dello spazio, ossia del *principium individuationis*, come un'immagine viene moltiplicata dalle faccette d'un cristallo.

Sempre più chiaramente obiettivandosi di grado in grado, la volontà agisce tuttavia ancor del tutto incosciente, come oscura forza impulsiva, nel regno vegetale, dove non più vere e proprie cause, ma stimoli sono il legame dei suoi fenomeni, e così anche, finalmente, nella parte vegetativa del fenomeno animale, nella produzione e nello sviluppo d'ogni animale e nella conservazione della sua interna economia, dove il fenomeno di esso viene necessariamente determinato da semplici eccitazioni. I gradi di mano in mano più alti dell'obiettività della volontà conducono da ultimo al punto, in cui l'individuo che rappresenta l'idea non può più ricevere in seguito a semplici movimenti provocati da stimoli il nutrimento che deve assimilarsi: perché lo stimolo bisogna attenderlo, mentre qui il nutrimento è determinato in modo speciale, e nella varietà sempre crescente dei fenomeni si è fatta così grande la ressa e la confusione, che quelli s'intralciano a vicenda; ed il caso, da cui deve attendersi il proprio nutrimento l'individuo mosso da semplici stimoli, sarebbe troppo sfavorevole. Il nutrimento deve quindi esser cercato, scelto, a partire dall'istante in cui l'animale s'è disciolto dall'uovo o dal corpo materno, in cui vegetava inconsciamente. Perciò diventa qui necessario il movimento regolato da motivi, e per esso la conoscenza; la quale adunque interviene come un aiuto – μηχανή – fattosi necessario a questo grado di obiettivazione della volontà, per la conservazione dell'individuo e la propagazione della specie. Ella entra in iscena, rappresentata dal cervello o da un grosso ganglio, appunto

come ogni altra aspirazione o determinazione dell'obiettivantesi volontà è rappresentata da un'organo; ossia si offre alla rappresentazione come un organo<sup>43</sup>. Ma con questo aiuto, con questa (μηχανή), ecco balzar fuori, d'un tratto, il mondo come rappresentazione, con tutte le sue forme, oggetto e soggetto, tempo, spazio, pluralità e causalità. Il mondo mostra ora il Suo secondo aspetto. Era finora semplice volontà: adesso è, insieme, rappresentazione, oggetto del soggetto conoscente. La volontà, che finora seguiva il suo impulso nelle tenebre, sicuramente ed infallibilmente, ha in questo grado acceso a se stessa una fiaccola, come un mezzo resosi necessario per impedire lo svantaggio, che sarebbe venuto crescendo dalla rezza e dalla complicata natura dei suoi fenomeni, e soprattutto dei più perfetti. La sicurezza e regolarità fino allora infallibile, con cui la volontà operava nella natura inorganica e puramente vegetativa, derivava dal suo operar nella propria essenza primitiva, come cieco impulso, volontà; senz'aiuto, ma anche senza l'intralcio di un altro mondo del tutto diverso, del mondo come rappresentazione; il quale è bensì soltanto l'immagine dell'essenza di quella, ma pur tuttavia è di ben altra natura, e viene ora a introdursi nella connessione dei suoi fenomeni. Cessa ora perciò la sua infallibile sicurezza. Gli animali sono già esposti all'illusione, all'errore. Ed

---

43 Si veda il cap. 22 del secondo volume [pp. 280-301 del tomo I dell'ed. cit.], come anche nel mio scritto *Sulla volontà nella natura*, le pp. 54 sgg. e 70-79 della prima edizione, o le pp. 46 sgg. e 63-72 della seconda edizione.

essi frattanto non hanno se non rappresentazioni intuitive: nessun concetto, nessuna riflessione. Sono legati al presente, non possono tener conto del futuro. Sembra che questa conoscenza irrazionale non sia stata in tutti i casi sufficiente al proprio scopo, ed abbia talvolta provato quasi il bisogno di un soccorso. Imperocché ci si offre il notevolissimo fatto, che la cieca attività della volontà e l'attività illuminata della conoscenza, in due classi di fenomeni, invadono l'una il dominio dell'altra. Da un lato troviamo nell'attività degli animali, guidata dalla conoscenza intuitiva e dai suoi motivi, un'attività compientesi senza di quella, e cioè compiuta con necessità della ciecamente operante volontà: la troviamo in quegli istinti meccanici che, pur non essendo guidati da alcun motivo né da conoscenza, hanno l'apparenza di compier le loro operazioni in virtù di motivi astratti, razionali. Il caso opposto è quando, viceversa, il lume della conoscenza penetra nell'officina della ciecamente operante volontà ed illumina le funzioni vegetative dell'organismo umano: nella chiaroveggenza magnetica. Finalmente, là dove la volontà è giunta al sommo grado della sua obiettivazione, non basta più agli animali la conoscenza razionale, cui offrono i sensi i loro dati, generando semplici rappresentazioni vincolate al presente: l'essere complicato, multilaterale, plasmabile, pieno di bisogni ed esposto ad innumerevoli danni, doveva, per poter resistere, essere illuminato da una doppia conoscenza, e quasi una potenza più elevata della conoscenza intuitiva doveva aggiungersi a quest'ultima, come un suo riverbe-

ramento: dico la ragione, come patrimonio di concetti astratti. Con la ragione incomincia la riflessione, che abbraccia il futuro ed il passato; ed in seguito vengono la meditazione, la preoccupazione, la capacità d'una condotta premeditata, indipendente dal presente; e infine una coscienza in tutto chiara delle proprie decisioni volontarie, in quanto tali. Ora, se già con la semplice conoscenza intuitiva s'era avuta la possibilità dell'illusione e dell'errore – dal che era distrutta l'anteriore infallibilità nell'inconsapevole agire della volontà; sì che istinto ed abito meccanico, quali manifestazioni incoscienti della volontà in mezzo alle manifestazioni guidate dalla conoscenza, dovettero alla volontà stessa venire in aiuto – con l'apparire della ragione va quasi del tutto perduta quella sicurezza e infallibilità con cui la volontà veniva a manifestarsi (la quale sicurezza all'estremo opposto, nella natura inorganica, apparisce addirittura come regola assoluta). L'istinto si ritrae completamente; la riflessione, che ora deve sostituire tutto il resto, genera (com'è spiegato nel primo libro) esitazione ed incertezza; diventa possibile l'errore, il quale in molti casi impedisce l'adeguata obiettivazione della volontà in atti. Perché, sebbene la volontà abbia già preso nel carattere la sua determinata ed immutabile direzione, in rispondenza con la quale il volere medesimo opera infallibilmente dietro la spinta dei motivi, può tuttavia l'errore falsarne le manifestazioni, allorché motivi illusori somiglianti ai

reali s'introducono e prendono il luogo di questi<sup>44</sup>: così, per esempio, quando la superstizione insinua motivi immaginari, dai quali l'uomo è spinto a tenere una condotta proprio opposta a quella che altrimenti la sua volontà seguirebbe in quelle circostanze. Agamennone uccide sua figlia; un avaro largisce elemosine, per puro egoismo, nella speranza di un centuplicato compenso futuro, e così via.

Adunque la conoscenza in genere, sia razionale o sia puramente intuitiva, nasce originariamente dalla volontà, appartiene all'essenza dei più alti gradi della sua obiettivazione, come una semplice (μηχανή), un mezzo per la conservazione dell'individuo e della specie, a modo d'ogni altro organo del corpo. In origine destinata quindi al servizio della volontà, pel raggiungimento dei suoi fini, rimane a questa pressoché costantemente schiava: così in tutti gli animali ed in quasi tutti gli uomini. Vedremo tuttavia nel terzo libro, come in alcuni uomini la conoscenza si sottragga a questa servitù, ne spezzi il giogo, e, libera da tutti i fini della volontà, stia a sé come un semplice, chiaro specchio del mondo. Così nasce l'arte. E vedremo finalmente nel quarto libro, come per mezzo di questa maniera di conoscenza, quand'ella agisce di riflesso sulla volontà, possa aversi la soppressione della volontà stessa; ossia la rassegnazione, che è lo scopo supremo, o anzi la più intima essenza d'ogni

---

44 Dicevano quindi benissimo gli scolastici: «Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum». Vedi Suarez, *Disp. metaph.*, disp. XXIII, sect. 7 et 8.



virtù e santità, ed è la redenzione del mondo.

## § 28.

Abbiamo considerato la grande molteplicità e varietà dei fenomeni, nei quali viene ad obiettivarsi la volontà; anzi, abbiamo veduta l'irreconciliabile lotta senza fine che fra loro si combatte. Ma la volontà stessa, come cosa in sé – secondo appare da tutta la nostra esposizione – non è punto compresa in quella molteplicità ed in quella varietà. La diversità delle idee (platoniche), ossia i gradi dell'oggettivazione, la folla degli individui, in cui ciascuno di questi si presenta, la battaglia delle forme per la materia: tutto ciò non riguarda la volontà, ma solo il modo della sua obiettivazione; e solo mediante questa ultima ha con la volontà una relazione mediata, in grazia della quale diventa espressione della sua essenza per la rappresentazione. Come una lanterna magica fa apparire molte e diverse immagini, ma una sola è la fiamma, che quelle immagini rende visibili, così in tutti i molteplici fenomeni, che o l'uno accanto all'altro riempiono il mondo, o l'un dopo l'altro s'incalzano in forma d'avvenimenti, è nondimeno la volontà unica, che si disvela; il tutto non è se non visibilità e oggettività di lei, ed ella immota rimane in ogni mutamento, ella sola è la cosa in sé: mentre ogni oggetto è apparizione, o fenomeno, per parlare nel linguaggio di Kant. Per quanto la volontà, come idea (platonica), abbia la sua più chiara e perfetta obiettivazione nell'uomo, non potrebbe tuttavia questa

da sola esprimere l'essenza di esso. L'idea dell'uomo doveva, per apparir nel significato che le si conviene, non presentarsi sola ed isolata, bensì essere accompagnata da tutta la scala discendente dei gradi, attraverso le forme animali ed il regno vegetale, fino al regno inorganico. In tutti questi gradi si ha la compiuta obiettivazione della volontà: essi vengono presupposti dall'idea dell'uomo, come i fiori dell'albero presuppongono foglie, rami, tronco e radici. Essi formano una piramide, della quale è vertice l'uomo. Se si amano i paragoni, si può anche dire: la loro manifestazione accompagna quella dell'uomo con la stessa necessità, con cui la piena luce è accompagnata da tutte le gradazioni della penombra, attraverso le quali va a perdersi nell'oscurità. O anche si possono definire l'eco dell'uomo, e dire: animali e piante sono la quinta e terza minore dell'uomo, il regno inorganico è l'ottava inferiore. Ma l'intera verità di quest'ultimo paragone ci sarà evidente sol quando nel libro seguente cercheremo di approfondire l'alta significazione della musica. Vedremo come la melodia, procedente ben connessa di alti, agili toni, sia in un certo senso da considerare quale un'immagine della vita e dell'agitazione umana, che procede col nesso della riflessione; mentre invece il grave e lento basso, dal quale si ha l'armonia necessaria alla compiutezza della musica, dà immagine della rimanente natura animale o inconsapevole. Ma di ciò a suo tempo, quando non avrà più un aspetto così paradossale. Quella interna necessità della serie dei fenomeni, inseparabile dall'adeguata

obietività della volontà, la troviamo anche espressa nell'insieme dei fenomeni stessi, mediante una necessità esterna: in virtù della quale l'uomo per la propria conservazione ha bisogno degli animali, questi di grado in grado l'uno dell'altro, e finalmente delle piante; che, alla lor volta, hanno bisogno del suolo, dell'acqua, degli elementi chimici e delle loro combinazioni, del pianeta, del sole, della rotazione e della rivoluzione intorno a quello, dell'inclinazione dell'eclittica e così via. In fondo, questo stato di cose proviene dal fatto che la volontà deve divorare se stessa, perché nulla esiste fuori di lei, ed ella è una volontà affamata. Di qui la caccia, l'ansia e la sofferenza.

Come il conoscer che la volontà è una, in quanto cosa in sé, nell'infinita varietà e molteplicità dei fenomeni, può da solo dirci il vero *perché* di quella stupefacente, innegabile analogia di tutte le produzioni della natura, di quell'aria di famiglia, che ci ricorda le variazioni d'uno stesso tema non formulato: così in certo modo mediante la chiara e profonda conoscenza di quell'armonia, di quell'intimo nesso, che lega tutte le parti del mondo, di quella necessaria loro gradazione, che or ora abbiamo esaminata, ci si rivelerà in modo sincero e sufficiente l'intima essenza dell'innegabile finalità di tutti i prodotti organici della natura; la quale finalità noi addirittura presupponiamo *a priori* nell'esame e nel giudizio di quei prodotti.

Codesta finalità è duplice. Da un lato è interna, ossia è

una così ordinata armonia di tutte le parti d'un singolo organismo, che la conservazione di questo e della sua specie ne deriva, presentandosi quindi come scopo di quell'armonia medesima. Dall'altro lato è esterna: ossia è una relazione della natura inorganica con l'organica in genere, o anche di singole parti della natura organica fra loro; relazione che rende possibile la conservazione di tutta quanta la natura organica, o anche di singole specie animali, e quindi appare al nostro giudizio come un mezzo per la conservazione stessa.

La finalità interna si connette col nostro ragionamento nel modo che segue. Se, conformemente a quanto abbiamo detto finora, tutti i differenti aspetti della natura e tutta la pluralità degli individui non appartengono alla volontà, ma alla sua obietività ed alle forme di questa, ne segue necessariamente, che la volontà è indivisibile, e tutta intera presente in ogni fenomeno; sebbene siano molto diversi i gradi della sua obiettivazione, ossia le idee (platoniche). Per maggior chiarezza, possiamo considerare queste diverse idee come singoli, ed in sé semplici atti di volontà, nei quali più o meno si manifesta l'essenza della volontà medesima: ma gli individui sono alla lor volta manifestazioni delle idee, cioè di quegli atti, nel tempo, nello spazio e nella pluralità. Ora un tale atto (o idea) nei gradi inferiori dell'obietività conserva la sua unità, anche diventando fenomeno; mentre nei gradi superiori per manifestarsi ha bisogno di tutta una serie di stati e di sviluppi nel tempo, i quali soltanto se presi

nel loro insieme compiono l'espressione della sua essenza. Così, per esempio, l'idea che si palesa in qualsivoglia forza generale di natura ha sempre una sola e semplice manifestazione, sebbene questa si presenti variamente a seconda delle relazioni esteriori: altrimenti non si potrebbe dimostrar la sua identità, ciò che appunto si fa rimuovendo la varietà prodotta unicamente dalle relazioni esterne. Così il cristallo ha una sola manifestazione vitale: il cristallizzarsi; e questo ha poi nella forma irrigidita, nel cadavere di quella vita momentanea, la sua compiuta ed esauriente espressione. Ma già la pianta esprime l'idea, di cui è fenomeno, non più in un sol tratto e mediante una manifestazione semplice, bensì in una successione di sviluppi dei propri organi, nel tempo. L'animale non soltanto sviluppa nello stesso modo, in una successione di forme spesso differenti (metamorfosi), il suo organismo; bensì questa forma medesima, sebbene già sia obbietività della volontà in un dato grado, non basta tuttavia alla compiuta manifestazione della sua idea. L'idea viene invece integrata mediante le azioni dell'animale, nelle quali viene ad esprimersi il suo carattere empirico, che è il medesimo in tutta la specie, e compie la manifestazione dell'idea; nel qual compimento questa presuppone un determinato organismo, come condizione fondamentale. Presso l'uomo, il carattere empirico ha già in ogni individuo una speciale natura (anzi, come vedremo nel quarto libro, questo arriva fino a sostituir del tutto il carattere della specie, sopprimendo spontaneamente la volontà intera). Ciò che dal suo ne-

cessario sviluppo nel tempo e dal conseguente frangersi in singole azioni vien conosciuto come carattere empirico, è – fatta astrazione da questa forma temporale del fenomeno – il carattere intelligibile (secondo l'espressione di Kant, il quale nel dimostrare questo divario e nell'espone il rapporto tra libertà e necessità, ossia propriamente tra la volontà come cosa in sé e il suo fenomeno nel tempo, da a conoscere in modo particolarmente felice il proprio merito immortale)<sup>45</sup>. Il carattere intelligibile coincide quindi con l'idea, o più precisamente con l'originario atto di volontà, che in lei si manifesta: sotto questo rispetto, adunque, non solo il carattere empirico dell'uomo, ma anche quello d'ogni specie animale, anzi d'ogni specie vegetale e perfino d'ogni forza originaria della natura inorganica, è da considerarsi come fenomeno d'un carattere intelligibile, ossia d'un atto di volontà indivisibile, che sta fuori del tempo. Vorrei qui di sfuggita richiamar l'attenzione sull'ingenuità, con cui ciascuna pianta esprime e rivela intero tutto il proprio carattere mediante la semplice forma, e tutto il proprio essere e volere fa manifesto; la qual cosa rende tanto interessanti le fisionomie delle piante. L'animale invece, per esser conosciuto nella sua idea, ha già bisogno d'essere osservato in tutte le sue azioni, e l'uomo, infine, va studiato bene addentro e sperimentato: imperocché la

---

45 Si veda la *Critica della ragion pura. Soluzione delle idee cosmologiche intorno alla totalità della derivazione degli avvenimenti universali*, pp. 560-86 della quinta e pp. 532 sg. della prima edizione; e la *Critica della ragion pratica*, quarta edizione, pp. 169-79. Edizione Rosenkranz, p. 224 sgg. Cfr. la mia memoria sul principio di ragione, § 43.

ragione lo fa in alto grado capace di fingere. L'animale è tanto più ingenuo dell'uomo, quanto la pianta è più ingenua dell'animale. Nell'animale vediamo la volontà di vivere come se fosse più nuda che nell'uomo, dov'è rivestita di tanta conoscenza, e per di più avvolta nella capacità della finzione; sì che la sua vera essenza non si palesa se non per caso e frammentariamente. Affatto nuda, ma anche più debole si mostra la volontà di vivere nella pianta, come semplice, cieca tendenza ad esistere, senza scopo e senza mèta. Infatti la pianta disvela tutta la sua essenza al primo sguardo e con perfetta innocenza; né si perita di estendere al proprio vertice gli organi della generazione, che in tutti gli altri animali si trovano invece nel luogo più nascosto. Questa innocenza della pianta è fondata sulla sua incoscienza: non nel volere, bensì nel volere cosciente risiede la colpa. Ogni pianta ci narra, a tutta prima, della propria patria, del clima di questa, della natura del suolo da cui è uscita. Perciò anche l'inesperto conosce facilmente se una pianta esotica appartenga alla zona tropicale, o temperata, e se ella cresca nell'acqua, nella palude, sui monti, o nella landa. Inoltre, ogni pianta esprime ancora la volontà speciale della sua specie, e dice qualcosa, che non si può esprimere in nessuna altra lingua. Ma passiamo ora ad applicar ciò che s'è detto alla considerazione ideologica degli organismi, in quanto questa tocca la loro finalità interiore. Se nella natura inorganica l'idea – la quale va considerata ovunque come un unico atto di volontà – si manifesta anche in un'unica e sempre eguale espressione, e si può quindi

dire, che in ciò il carattere empirico partecipa direttamente dell'unità del carattere intelligibile, e quasi coincide con esso, sì che non può qui mostrarsi alcuna finalità interna; se invece tutti gli organismi estrinsecano la loro idea mediante una successione di sviluppi, condizionata da una molteplicità di parti differenti l'una accanto all'altra, ossia la somma delle manifestazioni del loro carattere empirico non è espressione del carattere intelligibile se non nel complesso: questo necessario giustapporsi delle parti o succedersi dello sviluppo non sopprime punto l'unità dell'idea manifestantesi, dell'esprimentesi atto di volontà. Piuttosto, codesta unità trova ora la sua espressione nella necessaria relazione e concatenazione di quelle parti e di quegli sviluppi fra loro, secondo la legge di causalità. Essendo l'unica e indivisibile volontà, ed appunto perciò sempre concorde con se stessa, quella che si manifesta in tutta quanta l'idea come in un atto, deve il suo fenomeno, pure dividendosi in una varietà di parti e di stati, continuar tuttavia a mostrare la propria unità in una costante armonia di quelle parti e di quegli stati: e ciò accade mediante una necessaria relazione e dipendenza rispettiva, sì che anche nel fenomeno viene ricostituita l'unità dell'idea. Per conseguenza, noi conosciamo le diverse parti e funzioni dell'organismo, reciprocamente, come mezzo e scopo le une delle altre, e l'organismo stesso come il supremo scopo di tutte. Quindi tanto il suddividersi della idea – in sé semplice – nella pluralità delle parti e degli stati dell'organismo, da un lato, quanto dall'altro la rico-



stituzione della sua unità mediante il necessario collegamento di quelle parti e funzioni, che per esso divengono causa ed effetto, ossia mezzo e scopo reciprocamente; sono caratteristici ed essenziali non della volontà pura, della cosa in sé, ma solamente del suo manifestarsi nello spazio, nel tempo e nella causalità (tutte varietà del principio di ragione, della forma del fenomeno). Appartengono al mondo come rappresentazione, non al mondo come volontà; si riferiscono alla maniera, con cui la volontà diventa oggetto, ossia rappresentazione, in un dato grado della sua obietività. Chi ha colto il senso di questa esposizione forse alquanto difficile, potrà ora comprendere esattamente la dottrina kantiana, la quale tende a mostrar che tanto la finalità del mondo organico quanto la finalità del mondo inorganico è introdotta nella natura dal nostro intelletto; motivo per cui si riferiscono entrambe al solo fenomeno, e non alla cosa in sé. Lo stupore, di cui s'è detto più sopra, di fronte all'infalibile costanza della regolarità della natura inorganica, è sostanzialmente identico a quello che si prova davanti alla finalità della natura organica: perché in ambo i casi quel che ci sorprende è il veder l'originaria unità dell'idea, la quale, diventando fenomeno, ha preso la forma della pluralità e della diversità<sup>46</sup>.

Per ciò che riguarda poi la seconda specie di finalità, secondo la partizione fatta più sopra, – ossia la finalità,

---

46 Si confronti *Sulla volontà nella natura*, in fine della rubrica *Anatomia comparata*.

estriore, la quale si mostra non già nell'intera economia degli organismi, bensì nell'appoggio e nell'aiuto, che questi ricevono dal di fuori, tanto dalla natura inorganica, quanto gli uni dagli altri – anch'essa viene genericamente spiegata dall'esposizione fatta or ora; essendo il mondo intero, con tutti i suoi fenomeni, obietività della volontà una ed indivisibile – l'idea – la quale sta a tutte le altre idee come l'armonia sta alle singole voci, sì che quella unità della volontà deve anche mostrarsi nell'accordo di tutti i suoi fenomeni. Ma possiamo elevar questa cognizione a molto maggior chiarezza, se ci facciamo a guardare un po' più da vicino i fenomeni di quella finalità esterna e di quell'armonia delle diverse parti della natura: il quale esame rifletterà contemporaneamente nuova luce su ciò che precede. Vi perverremo nel miglior modo con l'esaminare l'analogia seguente.

Il carattere d'ogni singolo uomo può, in quanto è affatto individuale e non tutto compreso nel carattere della specie, esser considerato come un'idea particolare, corrispondente ad uno speciale atto d'obiettivazione della volontà. Questo atto medesimo sarebbe quindi il suo carattere intelligibile; e il suo carattere empirico sarebbe la manifestazione di quello. Il carattere empirico è in tutto e per tutto determinato dall'intelligibile, il quale è volontà priva del fondamento di ragione, ossia come cosa in sé non è sottomesso al principio di ragione (forma del fenomeno). Il carattere empirico deve render nel corso d'una vita l'immagine del carattere intelligibile, e non

può riuscir diverso da come richiede l'essenza di quest'ultimo. Ma questa determinazione si estende solo all'essenziale, non a ciò che non è essenziale, nel corso della vita così determinata. Non essenziale è la determinazione precisa degli eventi e delle azioni, che sono il campo in cui si esplica il carattere empirico. Eventi ed azioni sono determinati da circostanze esteriori, che producono i motivi su cui reagisce il carattere, conformemente alla propria natura; e potendo essere diversissimi, si dirigerà sotto la loro influenza l'esterno atteggiamento del carattere empirico nel suo fenomeno, ossia il determinato atteggiamento effettivo o storico del corso vitale. Questo potrà riuscir molto diverso, sebbene rimanga identico il nucleo essenziale, il contenuto di tal fenomeno: così, per esempio, non è essenziale il giuocare a noci od a soldi; ma essenziale bensì il barare al giuoco, o l'agire onesto; l'essenziale viene determinato dal carattere intelligibile, l'inessenziale dall'influenza esterna. Come il medesimo tema si può presentare in cento variazioni, così il medesimo carattere in cento diversissime vie di vita. Ma, per quanto svariata possa essere l'influenza esterna, il carattere empirico manifestantesi nel corso della vita, comunque riesca, deve pur tuttavia obbiettivare esattamente il carattere intelligibile, adattando la sua obbiettivazione alle circostanze reali che gli si offrono. Dobbiamo ammettere alcunché di analogo a quell'influsso di circostanze esterne sulla vita, pur determinata essenzialmente dal carattere, se vogliamo pensare al modo, con cui la volontà, nell'atto originario della

sua obiettivazione, determina le diverse idee nelle quali si obiettiva; ossia le diverse forme d'esseri naturali d'ogni specie, fra cui ripartisce la sua obiettivazione, e che devono quindi aver necessariamente una reciproca relazione nel fenomeno. Dobbiamo ammettere, che fra tutti quei fenomeni dell'unica volontà abbia luogo un generale e reciproco adattarsi e accomodarsi – escludendo tuttavia, come presto vedremo più chiaramente, ogni determinazione di tempo; perché l'idea sta fuori del tempo. Ogni fenomeno ha dovuto perciò adattarsi alle circostanze in cui s'era trovato, e queste adattarsi a quello, sebbene molto più recente nel tempo; e dappertutto noi vediamo cotal *consensus naturae*. Quindi è ogni pianta adatta al suo terreno ed al suo cielo, ogni animale al suo elemento ed alla preda che deve nutrirlo, oltre ad essere in certo modo protetto contro i suoi naturali persecutori; adatto è l'occhio alla luce ed alla sua frangibilità, il polmone ed il sangue all'aria, la vescica natatoria all'acqua, l'occhio della foca al mutar dell'ambiente, le cellule acquifere nello stomaco del cammello all'aridità dei deserti africani, la vela del nautilo al vento che deve spinger la sua barchetta – e così giù giù fino alle più particolari e sorprendenti finalità esteriori<sup>47</sup>. In tutto ciò bisogna astrarre da ogni relazione temporale, perché questa può riferirsi soltanto al fenomeno dell'idea, e non all'idea medesima. Conseguentemente, quel modo di spiegazione può anche valere in senso inverso, facendoci ammet-

---

47 Si veda *Sulla volontà nella natura*, rubrica *Anatomia comparata*.

tere, che se ogni specie si conformò alle circostanze, queste circostanze presentatesi in precedenza ebbero altrettanto riguardo agli esseri che dovevano venire più tardi. Imperocché è pur sempre la volontà una ed identica, che si obiettiva nel mondo intero: ella non conosce tempo, poiché questa forma del principio di ragione non a lei appartiene né alle idee, sua obietività originaria: bensì solamente al modo, con cui le idee vengono conosciute dagli effimeri individui, ossia al fenomeno delle idee. Quindi nel nostro presente esame del modo, con cui si ripartisce fra le idee l'obiettivazione della volontà, è affatto priva di significato la successione del tempo. Quelle idee, le cui manifestazioni – conformemente alla legge di causalità cui sono, in quanto fenomeni, sottomesse – entrarono dapprima nella successione del tempo, non hanno alcun diritto di precedenza sulle altre, il cui fenomeno v'entrò più tardi; anzi queste ultime sono appunto le più perfette obiettivazioni della volontà, e le prime vi si dovettero adattare, così come le ultime alle prime. Quindi il corso dei pianeti, la inclinazione dell'eclittica, la rotazione della terra, la separazione della terraferma e del mare, l'atmosfera, la luce, il calore e tutti i consimili fenomeni, i quali nella natura sono ciò che il basso fondamentale è nell'armonia, si adattarono presaghi alle future specie d'esseri viventi, ch'essi erano destinati a sostenere e conservare. Similmente si adattò il terreno alla nutrizione delle piante, queste alla nutrizione degli animali, questi ancora alla nutrizione d'altri animali, così come pur questi a quelli. Tutte le parti del-

la natura si fanno incontro, perché una è la volontà che in tutte si manifesta; ma la successione temporale è del tutto estranea alle idee, che della volontà sono l'originaria ed esclusivamente adeguata obietività (il libro seguente chiarisce quest'espressione). Ancora adesso, quando le specie non hanno più che da conservarsi, e non da iniziarsi, vediamo qua e là estendersi al futuro, quasi astraendo dalla successione temporale, una cotal provvidenza di natura, un adattarsi di ciò che esiste a ciò che verrà. Così costruisce l'uccello il nido per i piccoli, che non conosce ancora; alza il castoreo una casa, della quale gli è ignoto il perché; la formica, la marmotta, l'ape raccolgono provviste per lo sconosciuto inverno; il ragno, il formicaleone rizzano, quasi con meditata astuzia, trappole per una preda futura, che non sanno; gli insetti depongono le loro uova là, dove la futura larva troverà futuro alimento. Quando, alla stagione della fioritura, il fiore femminile della *Valisneria* distende le curve spire del suo stelo, dalle quali era stata fino allora trattenuta in fondo all'acqua, e sale in tal modo alla superficie; allora il fiore maschile, cresciuto in fondo all'acqua sopra un breve stelo, si strappa da questo per venir così, col sacrificio della propria vita, a galla, dove nuotando intorno va in cerca del fiore femminile. E questo, fecondato, si ritrae di nuovo, contraendo le sue spire, nel fondo, dove il frutto si matura<sup>48</sup>. Anche qui devo ricordare un'altra volta la larva del cervo volante maschio, la qua-

---

48 Chatin, *Sur la Valisneria spiralis*, nei «Comptes rendus de l'Acad. d. Sc.», n. 13, 1855.

le scava rodendo, per la sua metamorfosi, un buco nel legno, due volte più grosso del buco scavato dalla femmina, perché v'abbiano spazio le sue future corna. In generale, adunque, l'istinto degli animali ci dà il migliore avviamento a capir tutta la teleologia della natura. Imperocché come l'istinto è un agire simile a quello provocato da un concetto di finalità, pur non avendone alcuno, così ogni cosa formata dalla natura rassomiglia a quelle guidate da un concetto di finalità, anche quando ne è priva. Nell'esteriore come nell'interior teleologia della natura ciò che noi dobbiamo pensare come mezzo e come scopo è sempre unicamente la manifestazione – venuta a scindersi per la nostra maniera di conoscenza nel tempo e nello spazio – dell'unità dell'unica volontà, per questo rispetto concorde con se stessa.

Frattanto il reciproco adattarsi e accomodarsi dei fenomeni, derivato da questa unità, non può cancellare l'intimo dissidio sopra esposto, rivelantesi nell'universale lotta della natura, ed alla volontà inerente. Quell'armonia perviene solamente a render possibile l'esistenza del mondo e degli esseri viventi, che senza di lei sarebbero da tempo periti. Quindi ella si estende solo all'esistenza della specie ed alle generali condizioni di vita, ma non agli individui. Quindi, se in grazia di quell'armonia ed adattamento le specie nel mondo organico e le generali forze di natura nel mondo inorganico sussistono le une presso le altre, sorreggendosi anzi a vicenda, l'intimo dissidio della volontà obiettivato in tutte quelle idee si

rivela invece nell'incessante guerra sterminatrice degli individui appartenenti alle varie specie, e nel perenne lottare delle forze naturali fra loro, com'è sopra esposto. Campo ed oggetto di questa guerra è la materia, che gli avversari cercano di strapparsi a vicenda; o anche il tempo e lo spazio, la cui combinazione sotto la forma della causalità costituisce propriamente la materia, com'è spiegato nel primo libro<sup>49</sup>.

## § 29.

Chiudo qui la seconda parte della mia trattazione, con la speranza che – per quanto è possibile nel comunicar per la prima volta un pensiero nuovissimo, al quale non riesce quindi di liberarsi del tutto dalla personalità che l'ha prodotto – mi sia riuscito di mostrar con chiara certezza come questo mondo, nel quale viviamo ed esistiamo, sia nella sua intera essenza in tutto e per tutto volontà, e contemporaneamente in tutto e per tutto rappresentazione; inoltre, come questa rappresentazione, in quanto tale, presupponga una forma – ossia oggetto e soggetto – e sia quindi relativa. E se ci domandiamo che cosa rimanga, sopprimendo questa forma e tutte le altre a lei subordinate, espresse dal principio di ragione, quest'avanzo, come alquanto *toto genere* diverso dalla rappresentazione, non può essere altro che la volontà, che è perciò la vera cosa in sé. Ognuno sente di essere

---

49 Si vedano i capp. 26 e 27 del secondo volume [pp. 339-60 del tomo I dell'ed. cit.].



codesta volontà, così come sente d'altra parte di essere soggetto conoscente, di cui è rappresentazione il mondo intero; il quale esiste solo in rapporto alla sua coscienza, che n'è il necessario sostegno. Ognuno è adunque, per questo duplice rispetto, tutto quanto il mondo: è il microcosmo; ed i due aspetti del modo trova interi, compiuti in se stesso. E ciò ch'egli conosce in tal modo come sua propria essenza, costituisce pur l'essenza del mondo intero, del macrocosmo: anche questo è, come lui, in tutto e per tutto volontà, in tutto e per tutto rappresentazione; e niente di più. Così vediamo qui coincidere la filosofia di Talete, che considerava il macrocosmo, e quella di Socrate, che considerava il microcosmo, poiché unico si rivela l'oggetto d'entrambe. Ma tutta la cognizione rivelata nei due primi libri guadagnerà in compiutezza ed evidenza nei due libri che seguiranno; nei quali, spero, talune quistioni, sollevate fin qui nettamente od oscuramente, troveranno piena risposta.

Frattanto, una di codeste quistioni va discussa a parte, potendo esser posta solo in quanto non s'è ancor penetrato del tutto il senso della trattazione fatta finora, e appunto perciò potendo servire a chiarirla. Essa è la seguente. Ogni volontà è volontà di qualche cosa, ha un oggetto, una mèta del suo volere: che cosa vuol dunque alla fin fine quella volontà, che noi abbiamo rappresentata come essenza in sé del mondo? Questa domanda si fonda, come tante altre, sulla confusione della cosa in sé col fenomeno. Al fenomeno, non alla cosa in sé si esten-

de il principio di ragione; una forma del quale è anche la legge di motivazione. Si può dare una ragione dei fenomeni in quanto tali, dei singoli oggetti, ma non mai della volontà medesima, né dell'idea, in cui questa adeguatamente si obiettiva: Nello stesso modo, d'ogni singolo movimento, o in genere d'ogni modificazione nella natura si deve cercar la causa, ossia uno stato, che l'abbia necessariamente prodotta: ma non mai della forza naturale, che si manifesta in quel fenomeno, come in altri innumerevoli fenomeni eguali. Ed è una vera dissennatezza, proveniente da mancanza di riflessione, il voler conoscere una causa della gravità, della elettricità e così via. Per avventura, sol quando si fosse dimostrato che gravità, elettricità non sono vere e proprie forze naturali originarie, bensì soltanto aspetti fenomenici di una forza di natura più generale e già nota, allora si potrebbe voler conoscere la causa, per cui codesta forza producesse qui il fenomeno della gravità e dell'elettricità. Tutto ciò è ampiamente spiegato più sopra. Nello stesso modo, ogni singolo atto di volontà di un individuo cosciente (il quale è anch'esso semplice fenomeno della cosa in sé) ha necessariamente un motivo, senza il quale quell'atto non si sarebbe mai prodotto: ma come la causa materiale contiene soltanto la determinazione per cui in un dato tempo, in un dato luogo, in una data materia deve prodursi una manifestazione di questa o quella forza naturale, così anche il motivo determina soltanto l'atto di volontà di un individuo cosciente in un dato tempo, in un dato luogo, in date circostanze, come fatto singolo; né

mai determina genericamente che quell'essere voglia, e che voglia in tal modo. Codesta è invece manifestazione del suo carattere intelligibile, il quale come la volontà stessa – la cosa in sé – è senza fondamento di ragione, stando appunto fuor del dominio del principio di ragione. Quindi ciascun uomo ha sempre finalità e motivi, in base ai quali dirige la propria condotta, e sa ognora render conto delle proprie azioni: ma, se gli si domandasse perché egli in genere voglia, o perché in genere egli abbia volontà di esistere, non avrebbe da dar risposta alcuna; piuttosto la domanda gli parrebbe stolta. Ed in ciò appunto verrebbe ad esprimersi la coscienza dell'essere egli medesimo niente altro se non volontà; volontà, che si comprende da se stessa, e soltanto nei suoi singoli atti, nei singoli momenti abbisogna di una più precisa determinazione.

Infatti la mancanza d'ogni finalità e d'ogni confine s'appartiene all'essenza della volontà in sé, che è una tendenza infinita. Questo punto fu già toccato più sopra, quando s'accennò alla forza centrifuga: e nel modo più semplice si rivela nell'infimo grado dell'obietività della volontà, ossia nella gravità; il cui perenne tendere, malgrado la palese impossibilità di una mèta ultima, è evidente. Foss'anche, per sua volontà, tutta la materia esistente riunita in un'unica massa compatta, la gravità seguirebbe tuttavia nel suo interno a lottare pur sempre, tendendo verso il centro, contro l'impenetrabilità, palesantesi sia come rigidità, sia come elasticità. Questa ten-

denza della materia può essere quindi appena frenata, ma non mai appagata. E lo stesso accade ad ogni tendenza di tutti i fenomeni della volontà. Ogni mèta raggiunta è alla sua volta principio di un nuovo percorso, e così all'infinito. La pianta solleva la propria manifestazione dal germe, attraverso tronco e foglie, fino al fiore ed al frutto, che alla sua volta non è che il principio di un nuovo germe, di un nuovo individuo, il quale un'altra volta segue l'antico cammino, e così per un tempo infinito. Non diversa è la vita dell'animale: suo vertice è la generazione, e dopo averlo raggiunto, la vita del primo individuo decade presto o tardi, mentre un nuovo individuo garantisce alla natura la conservazione della specie, e ripete lo stesso fenomeno. Anzi, qual semplice fenomeno di codesta perenne aspirazione e mutazione è pur da considerare il continuo rinnovarsi della materia in ciascun individuo, che i fisiologi hanno ora cessato di tener per necessaria compensazione della materia consumata nel movimento; imperocché il possibile logorio della macchina non può esser punto equivalente al continuo afflusso proveniente dalla nutrizione: eterno divenire, infinito fluire appartengono al manifestarsi dell'essenza della volontà. Lo stesso si può anche vedere, finalmente, nelle aspirazioni e voglie umane, che sempre c'illudono mostrandoci il lor compimento come supremo fine del volere; ma, non appena raggiunte, non sembrano più le stesse, e quindi tosto dimenticate, invecchiate, vengono sempre – anche se non vogliamo subito convenirne – messe da parte come miraggi d'ilegua-

ti. Felici ancora, se qualche cosa rimane al nostro desiderio ed alla nostra aspirazione, per alimentare il giuoco del perenne passaggio dal desiderio all'appagamento, e da questo ad un novello desiderio – passaggio, che si chiama felicità quand'è rapido, dolore quand'è lento –; invece di cadere in quella paralisi, che si rivela come orribile, stagnante noia, confusa aspirazione senza oggetto preciso, mortale languore. Da tutto ciò appare che la volontà, illuminata dalla conoscenza, sempre sa ciò che vuole in un dato momento, in un dato luogo; ma non sa ciò che vuole in genere. Ogni singolo atto ha un fine: la volontà nel suo insieme non ne ha alcuno. Appunto come ogni singolo fenomeno della natura viene determinato, nel suo prodursi in un dato luogo, in un dato tempo, da una causa sufficiente; mentre la forza, che in esso si manifesta genericamente, non ha una causa, poiché codesta causa è un grado nella manifestazione della cosa in sé, della volontà senza fondamento di ragione. L'unica conoscenza di sé, che abbia la volontà in genere, è la rappresentazione nel suo complesso, la totalità del mondo intuitivo. Questo mondo è la sua obietività, la sua rivelazione, il suo specchio. Che cosa significhi il mondo in questa sua qualità, sarà oggetto della nostra seguente considerazione<sup>50</sup>.

---

50 Cfr. il cap. 28 del secondo volume [pp. 361-71 del tomo I dell'ed. cit.].

Arthur Schopenhauer

# Il mondo come volontà e rappresentazione

# **Tomo secondo**

**LIBRO TERZO**  
**IL MONDO COME RAPPRESENTAZIONE**



## **SECONDA CONSIDERAZIONE**

*La rappresentazione, indipendente dal principio di ragione: l'idea platonica: l'oggetto dell'arte.*

Τί τὸ ὄν μὲν αἰεὶ, γένεσιν δὲ  
οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον  
μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ  
οὐδέποτε ὄν;

ΠΛΑΤΩΝ

## § 30.

Dopo aver nel primo libro considerato il mondo come pura rappresentazione, come oggetto per un soggetto, nel secondo libro l'abbiamo guardato dall'altra sua faccia, trovando che questa è volontà, e risultò che il mondo, oltre all'esser rappresentazione, non è altro che volontà. In virtù di tale conoscenza, il mondo come rappresentazione l'abbiam definito, sia nel complesso che nelle sue parti, oggettività della volontà: ciò che viene quindi a significare la volontà fatta oggetto, ossia rappresentazione. Ricordiamoci inoltre che codesta oggettivazione della volontà aveva molti gradi, ma determinati: attraverso i quali, con chiarezza e compiutezza di grado in grado più alta, veniva l'essenza della volontà ad entrar nella rappresentazione, ossia a presentarsi come oggetto. In codesti gradi abbiamo già nel secondo libro riconosciuto le idee di Platone, in quanto essi gradi sono appunto le specie determinate, o le originarie, immutabili forme e proprietà di tutti i corpi naturali, sia inorganici che organici; come anche sono le forze universali manifestantisi secondo leggi di natura. Tali idee in complesso si presentano adunque in individui e fenomeni singoli innumerevoli, stando di fronte ad essi come modelli di fronte alle copie. La molteplicità di codesti individui può esser rappresentata solo mediante tempo e spazio; il loro nascere e perire solo mediante causalità: nelle quali forme tutte noi non vediamo se non differenti modi del

principio di ragione, che è il principio ultimo di ogni cosa finita, di ogni individuazione, nonché la general forma della rappresentazione, com'essa penetra nella conoscenza dell'individuo in quanto individuo. L'idea invece non rientra in quel principio: non le tocca quindi né molteplicità né mutamento. Mentre gl'individui, nei quali ella si presenta, sono innumerevoli, e nascono e muoiono senza posa, ella resta immutata, sempre una ed identica, né il principio di ragione ha valore per lei. Ma poi che questo è la forma, a cui va sottomessa tutta la conoscenza del soggetto, in quanto esso conosce come individuo, vengono anche le idee a trovarsi affatto fuori della sfera di conoscenza dell'individuo in quanto individuo. Se quindi si vuol che le idee diventino oggetto della conoscenza, questo può accadere solo col sopprimere l'individualità nel soggetto conoscente. Più precisi ed ampi chiarimenti di ciò saranno materia della trattazione che segue.

### § 31.

Ma, prima di tutto, ancora una considerazione essenziale. Spero mi sia riuscito nel libro precedente di generare la persuasione che la cosa in sé della filosofia kantiana – la quale vi si presenta come una dottrina di gran peso, ma oscura e paradossale, sì che, soprattutto per il modo con cui Kant l'introduce, ossia mediante la deduzione dal causato alla causa, apparve come una pietra d'inciampo, anzi come il lato debole della sua filosofia –

non è altro che la volontà, quando a tal riconoscimento si pervenga per la via affatto diversa da noi seguita; volontà, nella sfera di questo concetto allargata e precisata al modo suesposto. Spero inoltre che, in virtù di quanto ho detto, non si troverà ostacolo a riconoscere nei determinati gradi dell'oggettivazione di quella volontà, costituente l'in-sé del mondo, ciò che Platone chiamava le idee eterne, ossia le forme immutabili (εἶδη), le quali, riconosciute come il primo ma anche come il più oscuro e paradossale dogma della sua dottrina, sono state per una serie di secoli oggetto di meditazione, di contesa, di beffa e di venerazione da parte di tanti cervelli così vanamente intonati.

Se adunque per noi la volontà è la cosa in sé, e l'idea è invece la diretta oggettività di quella volontà in un grado determinato, veniamo a trovare che la cosa in sé di Kant e l'idea di Platone, la quale per lui è l'unico οὐτως οὐ – questi due grandi oscuri paradossi dei due maggiori filosofi dell'Occidente –, pur non essendo del tutto identici, sono nondimeno strettamente affini, e distinti per una sola determinazione. I due grandi paradossi sono addirittura – appunto pel fatto di suonar in modo tanto diverso, malgrado la loro intima concordanza e parentela, a causa della straordinaria differenza tra le individualità dei loro autori – il miglior commento reciproco l'uno dell'altro, rassomigliando a due strade affatto diverse, che pur conducono ad una mèta. Questo si può chiarire con poco. Kant dice, nella sostanza, quanto segue: «Tempo, spazio e causalità non sono determinazioni

della cosa in sé; bensì appartengono solamente al suo fenomeno, non altro essendo se non forme della nostra conoscenza. Ma poiché ogni pluralità ed ogni principio e fine è possibile sol mediante tempo, spazio e causalità, ne deriva che anche pluralità, principio e fine si riferiscono esclusivamente al fenomeno, e non mai alla cosa in sé. Ed essendo la nostra conoscenza sotto condizione di quelle forme, ne viene che l'esperienza tutta intera è semplice conoscimento del fenomeno, e non della cosa in sé: quindi non possono le sue leggi aver valore per la cosa in sé. Ciò s'estende perfino al nostro proprio io, che noi conosciamo soltanto come fenomeno, e non quale può essere in se stesso». Questo è, sotto l'importante rispetto qui preso a esaminare, il significato e il contenuto della dottrina kantiana. Platone invece dice: «Le cose di questo mondo, che i nostri sensi percepiscono, non hanno nessuna vera consistenza: esse divengono sempre, ma non sono mai: hanno un'esistenza appena relativa, esistono soltanto nel loro reciproco rapporto e per il loro reciproco rapporto: tutto il loro essere può così chiamarsi con equal ragione un non-essere. Non sono quindi neppure oggetto di una vera e propria conoscenza (επιστημη); potendosi aver conoscenza solo di ciò che esiste in sé e per sé; e sempre nello stesso modo: mentre esse non sono se non l'oggetto di un'opinione provocata per mezzo di sensazione (δοξα μετ' αισθησεως αλογου). Fin quando restiamo vincolati alla loro percezione, rassomigliando a uomini i quali stiano in una oscura caverna, così strettamente legati da non poter nemmeno vol-

gere il capo; i quali null'altro vedano, alla luce di un fuoco acceso dietro di loro, se non le ombre, riflesse sulla parete di contro, di oggetti reali fatti passare tra loro medesimi ed il fuoco; ed anche di se stesso o dei compagni ciascuno veda soltanto l'ombra su quella parete. Tutta la loro sapienza starebbe nel predire l'ordine di successione, appreso per esperienza, di quelle ombre. Ciò che invece può esser chiamato un vero essere ( $\text{o}\nu\tau\omega\varsigma\ \text{o}\nu$ ), perché sempre è ma non mai comincia né finisce, sono le cause reali di quelle ombre: sono le eterne idee, le forme prime di tutte le cose. Quelle non hanno pluralità: perché ciascuna è, per essenza, unica; essendo ella il prototipo, del quale sono riproduzioni oppure ombre tutte le omonime, singole, periture cose. Né tocca loro un principio o una fine; poi che esse veramente sono, e non cominciano e non finiscono come i loro evanescenti riflessi. (In entrambe queste determinazioni negative è di necessità sottintesa la premessa, che tempo spazio e causalità non abbiano per le idee significato né valore, e che le idee non stiano entro cotali forme). Delle idee soltanto si ha quindi vera e propria conoscenza, potendo di questa essere oggetto solo ciò che perennemente e sotto ogni aspetto (quindi in sé) è; non ciò che ora è, ora non è, secondo il punto da cui lo si considera». Questa è la dottrina di Platone. Risulta evidente, e non richiede ulteriore spiegazione, che l'intimo senso delle due dottrine è identico; che l'una e l'altra tiene il mondo visibile per un'apparenza, la quale è in sé nulla, ed acquista significato e realtà riflessa solo da ciò che in

lei si esprime (per Kant la cosa in sé, per Platone l'idea). Ed a questa unica verace essenza sono affatto estranee, secondo entrambe le dottrine, tutte le forme dei fenomeni, anche le più universali e sostanziali. Per negare co-deste forme, Kant le ha direttamente assunte in espressioni astratte: e, senz'altro, tempo spazio e causalità ha riconosciuto non appartenenti alla cosa in sé, quali semplici forme dei fenomeni: Platone invece non è pervenuto fino all'ultima espressione, e le sue idee ha solo in modo indiretto mostrate prive di quelle forme, negando loro ciò che unicamente per mezzo delle forme stesse diventa possibile, ossia pluralità dell'identico, nascita e morte. Ma per abbondare voglio ancora rendere evidente con un esempio quella singolare e importante concordanza. Stia davanti a noi un animale, in piena attività di vita. Platone dirà: «Questo animale non ha alcuna esistenza effettiva, bensì solo apparente: un perpetuo divenire, una esistenza relativa, la quale può esser chiamata tanto un non-essere, quanto un essere. Effettiva esistenza ha soltanto l'idea, che in quell'animale si riproduce, ossia l'animale in se stesso (αυτο το θηριον), il quale da nulla dipendente esiste solo in sé e per sé (θαθ' έαυτο, αι ώς αυτως), non è nato, non morirà, sempre ad un modo sarà (αι ον, και μηδεποτε ουγε απολλυμενον). Fin quando adunque riconosciamo in questo animale la sua idea, è affatto indifferente e senza importanza, se noi abbiamo davanti questo animale d'adesso o un suo progenitore vissuto or sono mille anni; e così se esso sia qui o in una terra lontana; e se si mostri in questa o

quella maniera, posizione o azione; e se infine sia esso o qualunque altro individuo della sua specie: tutto ciò non ha peso, e riguarda il solo fenomeno, mentre l'idea dell'animale unicamente ha effettiva esistenza ed è oggetto di verace conoscimento». Così Platone. Kant dirà su per giù: «Questo animale è un fenomeno nel tempo, nello spazio e nella causalità, che sono tutte condizioni *a priori* dell'esperienza possibile giacenti nella nostra facoltà conoscitiva, non già determinazioni della cosa in sé. Perciò quest'animale, sì come noi lo vediamo in un tempo determinato, in un dato luogo, quale individuo formatosi nella connessione dell'esperienza, ossia nella catena di causa ed effetto, e necessariamente perituro, non è punto cosa in sé, ma soltanto un fenomeno che non vige se non in modo relativo alla nostra conoscenza. Per conoscer ciò che l'animale può essere in se medesimo, e quindi indipendentemente da tutte le determinazioni riferentisi al tempo, allo spazio e alla causalità, si richiederebbe un modo di conoscenza diverso da quell'unico a noi reso possibile dai sensi e dall'intelletto».

Per avvicinare ancor più la formula kantiana alla platonica, si potrebbe anche dire: tempo, spazio e causalità sono quella disposizione del nostro intelletto, in grazia della quale l'unico essere di ogni specie che effettivamente esiste ci si presenta come una pluralità di individui della specie medesima, sempre da capo nascenti e morienti, in successione infinita. La percezione delle cose per mezzo e in conformità della suddetta disposi-



zione è l'immanente; mentre quella, che si rende consapevole del come sta veramente la cosa, è la trascendentale. Questa la si riceve *in abstracto* mediante la critica della ragion pura: ma in via d'eccezione può anche stabilirsi intuitivamente. Quest'ultima affermazione è una mia aggiunta, che per l'appunto mi occupo di spiegare nel presente terzo libro.

Se si fosse mai davvero intesa e afferrata la dottrina di Kant, e, da Kant in qua, capito Platone; se si avesse con fedeltà e serietà meditato l'intimo senso e contenuto delle dottrine di questi due grandi maestri, invece di far sproloqui coi termini tecnici dell'uno e parodiare lo stile dell'altro, non si sarebbe potuto mancar di scoprire da gran tempo quanto concordino i due grandi sapienti, e come il significato puro, l'indirizzo ultimo delle due dottrine sia proprio il medesimo. E così non pure non si sarebbe ostinatamente confrontato Platone con Leibniz, col quale il suo genio non s'accorda in nessun modo, e tanto meno con un noto signore ancor vivente<sup>51</sup>, quasi per dileggiare i Mani del grande pensatore antico; ma sotto ogni rispetto saremmo assai più progrediti di quanto siamo, o piuttosto non saremmo così ignominiosamente retrocessi, come è accaduto in questi ultimi quarant'anni; non ci si sarebbe lasciati tirar pel naso oggi da un ciarlatano, domani da un altro, né questo secolo XIX, annunziantesi così significante, avremmo inaugurato in Germania con filosofiche farse recitate sulla tomba di

---

51 F. H. Jacobi.

Kant (come talora gli antichi ai funerali dei loro), fra il giusto dileggio d'altre nazioni – perché ai gravi e perfino rigidi tedeschi scherzi siffatti si convengono meno che a ogni altro. Ma così ristretto è il vero e proprio pubblico degno dei filosofi genuini, che perfino i discepoli atti a comprenderli sono loro parcamente condotti dai secoli.

Εισι δη varθηκοφοροι μεν πολλοι, Βακχοι δε γε παυροι. (Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci). Ἡ ατιμια φιλοσοφια δια ταυτα προσπεπτωκεν, οτι ον κατ' αξιαν αυτης απτονται' ου γαρ νοθους, εδει απτεσθαι, αλλα γνησιους. (Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsa attingunt: neque enim a spuriiis, sed a legitimis erat attractanda). Plat.

Si andò dietro alle parole, alle parole: «rappresentazioni *a priori*, indipendentemente dall'esperienza consuete forme dell'intuire e del pensare, concetti primi del puro intelletto», etc. – e ci si chiese poi se le idee di Platone, le quali anche vogliono essere concetti originarii e per di più ricordi di un'intuizione delle cose davvero reali, anteriore alla vita, non forse coincidessero con le forme kantiane dell'intuire e del pensare, le quali stanno *a priori* nella nostra coscienza. Queste due affatto eterogenee dottrine – la dottrina kantiana delle forme, che limitano al fenomeno la conoscenza individuale, e la dottrina platonica delle idee, la cui conoscenza per l'appunto nega espressamente quelle forme – queste dottrine sotto un tal rispetto diametralmente opposte si confrontarono attentamente, perché esse nelle loro espres-

sioni un poco vengono a rassomigliarsi. E si tenne consiglio, e ci si accapigliò sulla loro coincidenza, e si trovò alla fine, che non erano la stessa cosa; e si concluse, che la teoria platonica delle idee e la critica kantiana della ragione non avessero nessun punto di contatto<sup>52</sup>. Ma basti di ciò.

## § 32.

Per le considerazioni fatte finora, malgrado tutto l'intimo accordo fra Kant e Platone, e l'identità della mèta che ad essi traluceva, o della concezione del mondo la quale li mosse e guidò al filosofare, non sono tuttavia identiche per noi l'idea e la cosa in sé; piuttosto è per noi l'idea solo immediata e quindi adeguata oggettività della cosa in sé, la quale ultima è tuttavia la volontà; la volontà, in quanto non è ancora oggettivata, non ancora è divenuta rappresentazione. Imperocché la cosa in sé deve, appunto secondo Kant, esser sciolta da tutte le forme inerenti al conoscere in quanto tale: ed è soltanto (come sarà mostrato nell'appendice) un errore di Kant il non aver noverato tra codeste forme, primo di tutte, l'essere-oggetto-per-un-soggetto, essendo proprio questa la prima e più universal forma d'ogni fenomeno, ossia rappresentazione. Alla sua cosa in sé avrebbe egli dunque dovuto espressamente toglier la qualità d'essere oggetto; ciò che l'avrebbe salvato da quella grande, subito scoperta inconseguenza. L'idea platonica invece è per

---

52 Si veda p. es. *Immanuel Kant, ein Denkmal* von Fr. Bouterweck, p. 49; e la *Geschichte der Philosophie* di Buhle, vol. 6, pp. 802-815 e 823.

necessità oggetto, un che di conosciuto, una rappresentazione: e appunto perciò, ma anche solo perciò, distinto dalla cosa in sé. Ella ha semplicemente deposto le subordinate forme del fenomeno, le quali tutte noi comprendiamo sotto il principio di ragione, o meglio non ancora è in quelle penetrata; ma la prima e più universal forma ha ella mantenuto, ossia quella di rappresentazione, d'essere oggetto per un soggetto. Sono le forme a questa subordinate, che moltiplicano le idee in singoli ed effimeri individui, de' quali il numero è affatto indifferente rispetto all'idea. Il principio di ragione è adunque ancora la forma in cui s'adagia l'idea, entrando nella conoscenza del soggetto in quanto individuo. Il singolo oggetto manifestantesi in conformità del principio di ragione è quindi soltanto una mediata oggettivazione della cosa in sé (che è la volontà), tra la qual cosa in sé ed esso oggetto sta ancora l'idea come unica immediata oggettività della volontà, non avendo ella preso alcun'altra forma propria del conoscere in quanto tale, se non quella generica della rappresentazione, ossia dell'essere oggetto per un soggetto. Quindi ella sola è anche l'adeguata oggettività della volontà o cosa in sé, anzi è proprio la cosa in sé, ma soltanto in forma di rappresentazione: e qui sta la base della grande concordanza tra Platone e Kant – per quanto, a tutto rigore, la cosa di cui parlano non sia la medesima. I singoli oggetti invece non son punto oggettività adeguata della volontà; bensì questa vi è già intorbidata da quelle forme di cui è espressione comune il principio di ragione, e che sono condizione del-

la conoscenza nel modo in cui questa è possibile all'individuo come tale. Noi invero, se è lecito trarre deduzione da una possibile premessa, non conosceremmo più né singoli oggetti, né casi, né mutamenti, né pluralità; ma solamente idee, solamente i gradi nella scala dell'oggettivazione di quell'una volontà della verace cosa in sé coglieremmo in pura, non disturbata conoscenza, e sarebbe quindi il nostro mondo un *Nunc stans*; se come soggetti del conoscere non fossimo in pari tempo individui, ossia se la nostra intuizione non avesse per intermediario un corpo, dalle cui affezioni ella muove, ed il quale è anch'esso soltanto volontà concreta, oggettività della volontà, ossia oggetto tra oggetti; e come tale, può entrare nella coscienza conoscente solo nelle forme del principio di ragione, sì che già presuppone e quindi introduce il tempo con tutte le altre forme che quel principio esprime. Il tempo è semplicemente l'immagine divisa e spezzettata, che un essere individuo ha delle idee, le quali stanno fuori del tempo, e sono quindi eterne: perciò dice Platone essere il tempo una mossa immagine dell'eternità: αἰῶνος εἰκὼν κινητὴ ὁ χρόνος<sup>53</sup>

### § 33.

Poiché noi adunque come individui non abbiamo conoscenza se non sottomessa al principio di ragione, e questa forma esclude la conoscenza delle idee, certo è

---

53 Si veda il cap. 29 del secondo volume [pp. 375-8 del tomo II dell'edizione nella «Biblioteca Universale Laterza», 2 tomi, Roma Bari 1986].

che quando sia a noi possibile sollevarci dalla conoscenza delle singole cose a quella delle idee, ciò può aversi solo accadendo nel soggetto una mutazione corrispondente ed analoga a quel gran cambiamento nel modo d'essere dell'oggetto; per la quale il soggetto, in quanto conosce un'idea, non è più individuo.

Ci sovviene dal precedente libro, che il conoscere in genere appartiene esso medesimo alla oggettivazione della volontà nel suo grado più alto; e la sensibilità, i nervi, il cervello non sono appunto, come altre parti dell'essere organico, se non espressione della volontà in questo grado della sua oggettività. Quindi la rappresentazione sorta per loro mezzo è anch'essa parimenti destinata al servizio di quella, come un mezzo (*μηχανη*) pel conseguimento dei suoi fini fattisi complicati (*πολυτελεστερα*), per la conservazione di un essere avente molteplici bisogni. In origine adunque e per natura è la conoscenza in tutto al servizio della volontà; e come l'oggetto immediato, che diviene suo punto di partenza mediante l'applicazione della legge di causalità, non è se non volontà oggettivata, così rimane anche ogni conoscenza informata al principio di ragione in un più stretto o più largo rapporto con la volontà. Imperocché l'individuo trova che il suo corpo è un oggetto fra oggetti, coi quali tutti il corpo stesso ha svariate relazioni e riferimenti, secondo il principio di ragione; sì che la considerazione di quegli oggetti riconduce pur sempre, in via diretta o indiretta, al proprio corpo, ossia alla propria volontà. Essendo il principio di ragione quello che

pone gli oggetti in codesto rapporto con il corpo e quindi con la volontà, deve la conoscenza che alla volontà è serva essere perciò rivolta unicamente a conoscer degli oggetti appunto i rapporti stabiliti secondo il principio di ragione, ossia a tener dietro alle loro svariate relazioni nello spazio, nel tempo e nella causalità. Poiché solo in virtù di queste è l'oggetto interessante per l'individuo, ossia ha un rapporto con la volontà. Per conseguenza non altro conosce veramente degli oggetti la conoscenza che sta al servizio della volontà, se non le relazioni loro; e gli oggetti solo in tanto conosce, in quanto essi esistono in un tempo, in un luogo, in date circostanze, in virtù di date cause, con dati effetti – esistono, in una parola, come singoli oggetti. E se fossero tolte via tutte codeste relazioni, svanirebbero insieme per la conoscenza anche gli oggetti, appunto perché questa non conosceva in quelli null'altro. Neppure dobbiamo dissimularci, che quanto considerano le scienze negli oggetti non è sostanzialmente altro se non quel che sopra è detto: cioè le loro relazioni, i rapporti del tempo, dello spazio, le cause dei mutamenti naturali, il confronto delle forme, i motivi dei fatti – ossia semplici relazioni. Ciò che le scienze distingue dalla comune conoscenza è soltanto la lor forma, il carattere sistematico, l'alleviamento del conoscere raggiunto col ridurre ogni caso singolo all'universale, mediante la subordinazione dei concetti, e ottenendo così la piena compiutezza. Ogni relazione ha pur essa un'esistenza solamente relativa: per esempio ogni essere nel tempo è anche un non-essere, perché il tempo

per l'appunto non è se non ciò, per cui mezzo possono a un medesimo oggetto toccare determinazioni opposte. Quindi ogni fenomeno nel tempo è e non è: poiché ciò che separa il suo principio dalla sua fine non è se non tempo, ossia alcunché di evanescente, inconsistente e relativo, chiamato in questo caso durata. Eppure il tempo è la più general forma di tutti gli oggetti della conoscenza posta al servizio della volontà, ed il prototipo delle rimanenti forme di quella.

Ora, di regola al servizio della volontà rimane la conoscenza sottomessa ognora, come già per tal servizio ebbe principio; anzi è dalla volontà germinata, come la testa si svolge dal tronco. Presso gli animali codesta sommissione della conoscenza alla volontà non può mai venir meno. Negli uomini può mancare solo in via d'eccezione, come tosto vedremo. Tale differenza tra uomo e bruto viene manifestata esteriormente con la differenza della relazione che in loro passa tra il capo ed il tronco. Negli animali inferiori sono capo e tronco ancora del tutto confusi; in ognuno è il capo rivolto a terra, dove stanno gli oggetti della sua volontà: ed ancor negli animali superiori sono capo e tronco assai più riuniti che nell'uomo, il cui capo appare libero al sommo del tronco, solo da esso portato, non ad esso servendo. Questo umano privilegio presenta nel massimo grado l'Apollo del Belvedere: il lungiattornomirante capo del Dio delle Muse poggia così libero sulle spalle, da apparire in tutto disciolto dal corpo, non più soggetto alle cure corporali.



## § 34.

Il passaggio dalla volgar conoscenza di singoli oggetti alla conoscenza dell'idea – possibile, come ho detto, ma da considerarsi soltanto quale eccezione – avviene d'un subito, pel fatto che la conoscenza si scioglie dal servizio della volontà, e appunto perciò il soggetto cessa di essere semplicemente individuale, diventando soggetto puro della conoscenza, privo di volontà. E questo non tiene più dietro alle relazioni, secondo il principio di ragione, bensì posa in ferma contemplazione dell'oggetto offertogli, e in questa s'immerge.

Ciò richiede di necessità, per esser chiaro, un'ampia spiegazione. A quanto essa avrà di singolare non si badi per ora, finché codesta apparente stranezza non venga a dissiparsi da sé, quando sia stato afferrato nel suo complesso il pensiero che quest'opera vuole comunicare.

Se, sollevati dalla potenza dello spirito, abbandoniamo la maniera usuale di considerar le cose e cessiamo di ricercare secondo gli aspetti del principio di ragione le reciproche relazioni loro, di cui è ultimo termine sempre la relazione con la nostra volontà; se quindi non più si considera il dove, il quando, la causa e la finalità delle cose, ma unicamente ciò che elle sono; se non lasciamo che il pensare astratto, i concetti della ragione s'impadroniscano della coscienza, bensì viceversa tutta la forza dello spirito nostro diamo all'intuizione, in questa ci sprofondiamo, e la coscienza intera lasciamo riempire dalla tranquilla contemplazione dell'oggetto naturale che

ci sta innanzi, sia esso un paesaggio, un albero, una roccia, un edificio o quel che si voglia; allor che – secondo un'espressiva locuzione tedesca – ci si perde appieno in quell'oggetto, ossia si dimentica il proprio individuo, la propria volontà, e si rimane nient'altro che soggetto puro, chiaro specchio dell'oggetto, come se l'oggetto solo esistesse, senza che alcuno fosse là a percepirlo, né più è possibile separare colui che intuisce dall'intuizione stessa, poiché sono diventati tutt'uno, essendo l'intera coscienza riempita e presa da una sola immagine d'intuizione; se adunque in siffatto modo l'oggetto s'è disciolto da ogni relazione con altri oggetti fuor di se stesso, e il soggetto s'è disciolto da ogni relazione con la volontà – allora quel che viene così conosciuto non è più la singola cosa come tale, ma è l'idea, l'eterna forma, la diretta oggettività della volontà in quel grado. E perciò appunto non è più individuo quegli che è assorto in tale intuizione, imperocché proprio l'individualità vi s'è perduta. Egli è invece puro soggetto della conoscenza, fuori della volontà, del dolore, del tempo. Quest'affermazione, ora così ostica (della quale io molto bene so, che conferma il detto di Thomas Paine, *du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas*), apparirà nel seguito di mano in mano più chiara e meno stupefacente. Era la stessa verità che balenava a Spinoza quando scrisse: *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit* (*Eth.*, V, prop. 31, schol.)<sup>54</sup> In siffatta contemplazione accade

---

54 Per chiarimento della maniera di conoscenza qui esposta, raccomando anche di leggere quanto egli dice nella stessa opera, I. II, prop. 40, schol. 2, e

insieme d'un tratto, che il singolo oggetto diventi idea della propria specie; e l'individuo intuente si faccia puro soggetto del conoscere. L'individuo come tale conosce solo oggetti singoli; il puro soggetto del conoscere, solo idee. Imperocché l'individuo è il soggetto del conoscere nella sua relazione con un determinato, singolo fenomeno della volontà, ed in servizio di esso. Codesto singolo fenomeno della volontà è, in quanto tale, sottomesso al principio di ragione in tutte le sue forme; ogni conoscenza riferentevsi segue perciò anch'essa il principio di ragione, e ai fini della volontà nessuna conoscenza vale se non questa, che per oggetto ha sempre e solamente relazioni. L'individuo conoscente, come tale, e la singola cosa da lui conosciuta sono sempre in qualche luogo, in un dato tempo; sono anelli nella catena delle cause e degli effetti. Il puro soggetto della conoscenza ed il suo correlato – l'idea – sono usciti fuori da tutte quelle forme del principio di ragione: il tempo, il luogo, l'individuo che conosce e l'individuo che viene conosciuto non hanno per essi alcun significato. Non appena un individuo conoscente si eleva nel modo indicato a puro soggetto del conoscere, ed appunto con ciò l'oggetto conosciuto innalza ad idea, si presenta integro e puro il mondo come rappresentazione, e accade la compiuta oggettivazione della volontà, perché soltanto l'idea è sua adeguata oggettività. Questa chiude oggetto e soggetto parimenti in sé, essendo entrambi la sua unica forma: ma

---

così I. v, da prop. 25 a 38, sulla *cognitio tertii generis, sive intuitiva*. E soprattutto prop. 29, schol.; prop. 36, schol. e prop. 38 demonstr. et schol.

in lei oggetto e soggetto mantengono appieno l'equilibrio: e come l'oggetto anche qui non altro è se non la rappresentazione del soggetto, così anche il soggetto – perdendosi tutto nell'oggetto intuito – è diventato quest'oggetto medesimo, in quanto l'intera coscienza non è che la più limpida immagine di esso. Questa coscienza appunto – in quanto tutte le idee, ossia i gradi dell'oggettività della volontà, vengono per suo mezzo percorse ordinatamente col pensiero – costituisce l'intero mondo quale rappresentazione. Le singole cose d'ogni tempo e luogo non sono altro che le idee moltiplicate dal principio di ragione (forma della conoscenza degli individui in quanto tali) e perciò turbate nella lor pura oggettività. Come nel mentre appare l'idea non sono più in lei distinguibili soggetto ed oggetto, perché sol quando l'uno e l'altro reciprocamente si compiono e si penetrano appieno balza fuori l'idea, l'adeguata oggettività della volontà, il vero mondo quale rappresentazione; così sono anche in tale atto indistinguibili, come cose in sé, l'individuo conoscente ed il conosciuto. Perciocché se facciamo astrazione da quel vero e proprio mondo quale rappresentazione nulla rimane, se non il mondo come volontà. La volontà è l'in-sé dell'idea, la quale oggettiva quella compiutamente; la volontà è anche l'in-sé del singolo oggetto e dell'individuo che lo conosce: i quali oggettivano quella incompiutamente. In quanto volontà, fuor della rappresentazione e di tutte le sue forme, essa è una e identica nell'oggetto contemplato e nell'individuo, che innalzandosi a codesta contemplazione diventa

conscio di sé come puro soggetto; oggetto e individuo non sono perciò distinti in sé, poi che in sé essi sono la volontà, che quivi conosce se stessa. E pluralità e varietà consistono soltanto nel modo, in cui ella acquista tale conoscenza, ossia soltanto nel fenomeno, in grazia della sua forma, che è il principio di ragione. Come senza l'oggetto, senza la rappresentazione io non sono soggetto conoscente, bensì volontà cieca, così senza di me quale soggetto del conoscere non può la cosa conosciuta essere oggetto, bensì è pura volontà, impulso cieco. Questa volontà è in sé, ossia fuor della rappresentazione, una e identica con la mia; solo nel mondo quale rappresentazione, la cui forma è sempre almeno di soggetto e oggetto, veniamo a scinderci in conosciuto e conoscente individuo. Non appena il conoscere – il mondo quale rappresentazione – è tolto via, non rimane altro se non pura volontà, cieco impulso. Il suo farsi oggettività, il divenir rappresentazione, stabilisce d'un tratto sia soggetto che oggetto. L'essere invece codesta oggettività pura, compiuta, adeguata oggettività della volontà, pone l'oggetto come idea, libero dalle forme del principio di ragione, e il soggetto come puro soggetto della conoscenza, sciolto dall'individualità e dal servizio della volontà.

Ora chi al modo sopra detto si è tanto addentro sprofondato e smarrito nella contemplazione della natura, da non esistere più se non come puro soggetto conoscente, viene con ciò senz'altro a sentire che, in quanto tale, egli è la condizione, egli è che contiene il mondo e ogni esi-

stenza oggettiva; poi che questa non si presenta più d'ora innanzi se non come dipendente dall'esistenza sua. Egli trae adunque dentro a sé la natura, sì da sentirla solo come un accidente dell'esser suo. In questo senso dice Byron:

Are not the mountains, waves and skies, a part  
Of me and of my soul, as I of them?<sup>55</sup>

Ma come potrebbe, chi sente così, se stesso credere del tutto mortale, in contrasto con l'immortale natura? Piuttosto lo afferrerà la coscienza di ciò che l'*Upanishad* del *Veda* esprime; «Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est» (*Oupnek'hat*, I, 122)<sup>56</sup>.

### § 35.

Per conseguire una più profonda penetrazione nell'essenza del mondo, è assolutamente necessario apprendere a distinguere la volontà quale cosa in sé dalla sua adeguata oggettività; e inoltre i diversi gradi, in cui questa più limpidamente e compiutamente appare – ossia le idee stesse – dal semplice fenomeno delle idee nelle forme del principio di ragione, del circoscritto modo di conoscenza degli individui. Allora si converrà con Platone, dove egli alle idee sole attribuisce un vero e proprio essere, riconoscendo invece agli oggetti nel

---

55 Non sono i monti, le acque e il cielo una parte  
Di me e dell'anima mia, come io di loro?

56 Si veda il cap. 30 del secondo volume [pp. 379-88 del tomo II dell'ed. cit.

tempo e nello spazio, a quel che per l'individuo è il mondo reale, una mera esistenza apparente, a mo' di sogno. Allora si comprenderà come l'unica e identica idea si manifesti in così numerosi fenomeni, ed ai conoscenti individui la sua essenza palesi solo in modo frammentario, un aspetto dopo l'altro. Anche si distinguerà allora l'idea in sé dal modo, onde il suo fenomeno si offre all'osservazione dell'individuo: quella riconoscendo essenziale, e questo invece non essenziale. Ma vediamo ciò in esempi, prima minimi e poi massimi. – Quando le nubi trasvolano, le figure ch'esse formano non sono a loro essenziali, sono anzi a loro indifferenti: ma che le nubi, essendo elastico vapore, vengano dall'impeto del vento compresse, cacciate, dilatate, lacerate, questo è natura loro, è l'essenza delle forze, che in loro si oggettivano, è l'idea; mentre i lor mutevoli aspetti esistono soltanto per l'individuale osservatore. – Al rivo, che sui sassi precipita sono i gorgi, le onde, i disegni di spuma, ch'esso fa vedere, sono indifferenti ed inessenziali: ma che il rivo obbedisca alla gravità, e si comporti come liquido non elastico, mobilissimo, privo di forma, trasparente, questa è la sua essenza, questa è – se conosciuta intuitivamente – l'idea; mentre solo per noi, finché noi conosciamo in quanto individui, esistono quelle forme. Il ghiaccio sui vetri delle finestre si cristallizza secondo le leggi della cristallizzazione, le quali rivelano l'essenza della forza naturale quivi manifestantesi, rappresentano l'idea; ma gli alberi e i fiori, che quel ghiaccio raffigura, sono inessenziali ed esistono solo per noi. Ciò che nelle

nubi, nel rivo e nel cristallo apparisce, è il più debole riflesso di quella volontà, che più compiuta nella pianta, più ancora nell'animale, compiutissima apparisce nell'uomo. Ma soltanto l'essenziale in tutti quei gradi della sua oggettivazione costituisce l'idea; viceversa lo spiegamento di questa, in quanto ella viene disgregata in fenomeni svariati e multilaterali nelle forme del principio di ragione, non è all'idea stessa essenziale, ma sta soltanto nel modo di conoscenza dell'individuo, e ha unicamente per esso la realtà. Lo stesso vale, necessariamente, anche per lo spiegarsi di quell'idea, che è la più compiuta oggettività della volontà: quindi la storia del genere umano, la folla degli eventi, il mutar dei tempi, i molteplici aspetti della vita umana in paesi e secoli diversi, tutto questo non è se non la forma casuale presa dal fenomeno dell'idea, e non appartiene a questa, nella quale soltanto è l'adeguata oggettività della volontà, bensì al fenomeno che cade nella conoscenza dell'individuo, ed è all'idea tanto estraneo, inessenziale e indifferente quanto sono alle nubi le figure, ch'esse rappresentano, al rivo la forma dei suoi gorghi e delle sue spume, e al ghiaccio i suoi alberi e i suoi fiori.

Per chi ha ben compreso questo, e la volontà sa distinguere dall'idea, e questa dal suo fenomeno, gli eventi del mondo hanno significato non già in sé e per sé, ma solo in quanto essi sono i segni dell'alfabeto, mediante i quali si può leggere l'idea dell'uomo. Quegli non crederà col volgo, che il tempo generi alcunché di veramente



nuovo e significante; che per esso o in esso qualcosa di effettivamente reale pervenga ad esistere; o che il tempo medesimo abbia, come un tutto, principio e fine, norma e sviluppo, e per avventura tenda, quasi ad estremo termine, al massimo perfezionamento (come il volgo pensa) del genere ultimo venuto e vivente trent'anni. Perciò tanto sarà lontano dall'istituire con Omero tutto un Olimpo pieno di Dèi a guida di quegli eventi temporali, quanto dal tener con Ossian le forme delle nubi per esseri individuali; poiché, come s'è detto, l'una e l'altra cosa ha l'identica significazione, in rapporto all'idea che vi si manifesta. Negli svariati aspetti della vita umana e nella perenne vicenda degli eventi, egli terrà come immutabile ed essenziale soltanto l'idea; nella quale la volontà di vivere trova la sua più compiuta oggettività, e tutti i suoi vari aspetti mostra nelle qualità, nelle passioni, negli errori e nei meriti dell'uman genere – egoismo, odio, amore, paura, audacia, leggerezza, ottusità, astuzia, spirito, genio, etc. – che concorrendo ad incorporarsi in forme (individui) svariaticissime, perennemente fanno agire la grande e la piccola storia del mondo. E in ciò è per sé indifferente se codesta storia sia messa in moto da un nonnulla o da corone. Quegli troverà infine, che accade nel mondo come nei drammi di Gozzi, nei quali agiscono sempre gli stessi personaggi, con la stessa intenzione e lo stesso destino: sono bensì diversi in ogni dramma i motivi e gli avvenimenti, ma degli avvenimenti è uno lo spirito. I personaggi d'un dramma nulla sanno di quanto è accaduto in un altro, nel quale tuttavia

agivano anch'essi: quindi, malgrado tutte le esperienze dei drammi precedenti, Pantalone non diviene più destro e più generoso, Tartaglia più onesto, Brighella più audace e Colombina più costumata.

Posto che fosse a noi concesso gettare un limpido sguardo sul regno della possibilità e su tutte le concatenazioni di cause e di effetti, balzerebbe fuori lo spirito della terra e ci mostrerebbe in un quadro i più eminenti individui, luci del mondo, eroi, che il caso ha distrutto prima che venisse il tempo della loro azione – poi i grandi eventi, che avrebbero mutato la storia del mondo e generato periodi di altissima e illuminata cultura, se non li avesse soffocati nel nascere il più cieco accidente, il caso più insignificante; e infine le magnifiche forze di grandi individui, che avrebbero potuto fecondare tutta un'era del mondo, ma che sviati da errore o da passione, o costretti da necessità, quelle forze sterilmente dissiparono in oggetti indegni e infruttiferi, o addirittura sprecarono come in un giuoco. Se tutto questo vedessimo, avremmo da rabbrivire e da gemere pei tesori perduti d'interesse epoche del mondo. Ma lo spirito della terra sorriderrebbe, dicendo: «La fonte, dalla quale gl'individui e le loro forze rampollano, è inesauribile e infinita come il tempo e lo spazio: imperocché quelli sono, sì come queste forme d'ogni fenomeno, null'altro se non fenomeni, visibilità della volontà. Quella infinita sorgente non può essere esausta da una misura finita: quindi ad ogni evento oppure opera soffocati in germe, rimane aperta sempre, per riprodursi, una giammai diminuita infinità. In

questo mondo del fenomeno è tanto poco possibile una vera perdita, come un vero guadagno. La volontà sola è: ella, la cosa in sé, ella, la sorgente di tutti quei fenomeni. La sua autocoscienza, e l'affermazione o negazione, che ne procede, è l'unico evento in sé»<sup>57</sup>

### § 36.

Al filo degli eventi tien dietro la storia: ella è prammatica, in quanto deduce quelli secondo la legge di motivazione, la qual legge determina la manifestantesi volontà, dove questa è illuminata dalla conoscenza. Nei gradi inferiori della sua oggettività, dove ancora agisce senza conoscenza, è la scienza naturale, che studia come etiologia le leggi delle variazioni dei suoi fenomeni, e quanto è in essi permanente studia come morfologia; la quale allevia il suo compito quasi infinito con l'aiuto dei concetti, raccogliendo il generale per ricavarne il particolare. Infine le semplici forme, nelle quali – per la conoscenza del soggetto in quanto individuo – appariscono le idee scisse nella pluralità, ossia tempo e spazio, sono studiate dalla matematica. Tutte queste, che hanno il nome comune di scienze, seguono il principio di ragione nei suoi vari atteggiamenti, e la materia loro è sempre il fenomeno, le sue leggi, i suoi nessi, e i rapporti che ne derivano. Ma qual maniera di conoscenza studia ciò che stando fuori e indipendente da ogni relazione è in verità la sola cosa essenziale del mondo, la vera so-

---

<sup>57</sup> Quest'ultimo periodo non può esser compreso senza la conoscenza del libro seguente.

stanza dei suoi fenomeni, a nessun mutamento soggetta e quindi in ogni tempo con pari verità conosciuta – in una parola, le idee, che sono l'immediata e adeguata oggettività della cosa in sé, della volontà? È l'arte, l'opera del genio. Ella riproduce le eterne idee afferrate mediante pura contemplazione, l'essenziale e il permanente in tutti i fenomeni del mondo; ed a seconda della materia in cui riproduce, è arte plastica, poesia o musica. Sua unica origine è la conoscenza delle idee; suo unico fine la comunicazione di questa conoscenza. Mentre la scienza, tenendo dietro all'incessante e instabile flusso di cause ed effetti quadruplicemente atteggiati, ad ogni mèta raggiunta viene di nuovo sospinta sempre più lontano e non mai può trovare un termine vero, né un pieno appagamento, più di quanto si possa raggiungere correndo il punto in cui le nubi toccano l'orizzonte; l'arte all'opposto è sempre alla sua mèta. Imperocché ella strappa l'oggetto della sua contemplazione fuori dal corrente flusso del mondo e lo tiene isolato davanti a sé: e quest'oggetto singolo, ch'era in quel flusso una infinitamente minima parte, diviene per lei un rappresentante del tutto, un equivalente del molteplice infinito nello spazio e nel tempo: a questo singolo ella s'arresta: ella ferma la ruota del tempo: svaniscono per lei le relazioni: soltanto l'essenziale, l'idea, è suo oggetto. Noi possiamo adunque senz'altro indicarla come il modo di considerar le cose indipendentemente dal principio di ragione all'opposto della considerazione che appunto di tal principio tien conto, la quale è la via dell'esperienza e della

scienza. Quest'ultima maniera di considerazione va paragonata ad una linea orizzontale corrente all'infinito; la prima, invece, alla verticale che la taglia in qualsivoglia punto. Quella che tien dietro al principio di ragione è la maniera razionale, che nella vita pratica, come nella scienza, sola vale e soccorre; quella che prescinde dal contenuto del principio stesso è la maniera geniale, che sola vale e soccorre nell'arte. La prima è la maniera di Aristotele; la seconda, in complesso, quella di Platone. La prima somiglia al violento uragano, che senza principio e fine trascorre, e tutto piega, scuote, trascina con sé: la seconda al placido raggio di sole, che traversa la via di quell'uragano senza esserne scosso. La prima somiglia alle innumerabili, impetuosamente agitate gocce della cascata, che sempre mutando non posano un attimo: la seconda al placido arcobaleno, che poggia su questo tumulto furioso. Solo mediante la pura contemplazione sopra descritta, assorbentesi intera nell'oggetto, vengono colte le idee, e l'essenza del genio sta appunto nella preponderante attitudine a tale contemplazione: e poi che questa richiede un pieno oblio della propria persona e dei suoi rapporti, ne viene che genialità non è altro se non la più completa obietività, ossia direzione obiettiva dello spirito, contrapposta alla direzione subiettiva, che tende alla propria persona, ossia alla volontà. Quindi genialità è l'attitudine a contenersi nella pura intuizione, a perdersi nell'intuizione, e la conoscenza, che in origine esiste soltanto in servizio della volontà, sottrarre a codesto servizio; ossia il proprio interesse, il

proprio volere, i propri fini perdere affatto di vista, e così spogliarsi appieno per un certo tempo della propria personalità per rimanere alcun tempo qual puro soggetto cosciente, chiaro occhio del mondo. E ciò non per pochi istanti; ma così durevolmente e con tanta coscienza, quanto è necessario per riprodurre con meditata arte il conosciuto, e «ciò che fluttua in ondeggiante apparizione fissare in durevoli pensieri». Gli è come se – perché il genio si riveli in un individuo – dovesse a questo esser toccata in sorte una tal misura di forza conoscitiva, da superar di molto quella che occorre al servizio d'una volontà individuale; e questo più di conoscenza, divenuto libero, diventa allora un soggetto sciolto da volontà, un lucido specchio dell'essenza del mondo. Così si spiega la vivacità spinta all'irrequietezza in individui geniali, di rado potendo loro bastare il presente, perché non riempie la loro coscienza; questo da loro quella tensione senza posa, quell'incessante ricerca di oggetti nuovi e degni di considerazione, quindi anche quell'ansia quasi mai appagata di trovare esseri a loro somiglianti, fatti per loro, coi quali possano comunicare; mentre l'ordinario figlio della terra, tutto riempito ed appagato dall'ordinario presente, in esso si assorbe, e trovando inoltre dappertutto pari suoi, possiede quello speciale benessere nella vita quotidiana, che al genio è negato. S'è riconosciuto come parte essenziale della genialità la fantasia, anzi talora la si è tenuta identica a quella: nel primo caso con ragione, a torto nel secondo. Imperocché oggetti del genio in quanto tale sono le eterne idee, le

permanenti essenziali forme del mondo e di tutti i suoi fenomeni; ma la conoscenza dell'idea è, per necessità, intuitiva, non astratta: in tal modo sarebbe la conoscenza del genio limitata alle idee degli oggetti effettivamente presenti alla sua persona, e dipendenti dalla catena delle circostanze che a lui li condussero, se la fantasia non allargasse il suo orizzonte molto di là dalla realtà della sua personale esperienza e non lo ponesse in grado di ricostruire, dal poco che è venuto nella sua effettiva appercezione, tutto il rimanente; e così far passare davanti a sé quasi tutte le possibili immagini della vita. Inoltre, gli oggetti reali quasi sempre non sono che manchevoli esemplari dell'idea in loro manifestantesi: quindi il genio ha bisogno della fantasia, per veder nelle cose non ciò che la natura ha in effetti formato, bensì ciò ch'ella si sforzava di formare, ma che a causa della lotta – nel precedente libro ricordata – delle sue forme tra loro, non è riuscita a compiere. Torneremo su questo proposito in seguito, trattando della scultura. La fantasia allarga dunque la cerchia visuale del genio oltre gli oggetti offrentisi in realtà alla sua persona; e l'allarga sia per la qualità che per la quantità. Quindi una non comune forza della fantasia è compagna, anzi condizione della genialità. Invece, quella non è prova di questa; anzi, possono anche uomini tutt'altro che geniali aver molta fantasia. Imperocché come si può considerare un oggetto reale in due modi opposti – o in modo puramente obiettivo, geniale, cogliendo l'idea di esso, o in modo comune, sol nelle sue relazioni con altri oggetti e con la

propria volontà, conformi al principio di ragione – così anche un fantasma si può considerare nell'un modo e nell'altro: nel primo, esso è un mezzo per la conoscenza dell'idea, della quale è comunicazione l'opera d'arte; nel secondo, il fantasma è impiegato a costruir castelli in aria, che piacciono al nostro egoismo e al nostro capriccio, e momentaneamente ingannano e rallegrano. E così, facendo dei fantasmi in tal guisa intrecciati, vengono invero conosciute sempre le sole relazioni. Chi pratica questo giuoco è un cervello fantastico: facilmente confonderà le immagini, della sua fantasia, come fanno i romanzi ordinari d'ogni specie, che sollazzano i pari suoi ed il gran pubblico, per ciò che i lettori sognano di trovarsi al posto dell'eroe e trovano quindi il racconto molto piacevole.

L'uomo comune, questa mercé all'ingrosso della natura, che ne produce migliaia al giorno, è, come abbiamo detto, capace solo fugacemente di guardare le cose in maniera affatto disinteressata in ogni senso – ciò che costituisce la vera contemplazione. Può alle cose volgere la sua attenzione solo in quanto esse abbiano una qualsiasi relazione, anche se molto indiretta, con la sua volontà. Poi che sotto questo riguardo, il quale sempre richiede solamente la conoscenza delle relazioni, è bastevole ed anzi è spesso più valido il concetto astratto della cosa, non s'indugia a lungo l'uomo comune nell'intuizione pura, e quindi non poggia a lungo lo sguardo sopra un oggetto; bensì egli cerca solleccito in tutto ciò, che gli si offre, soltanto il concetto, al quale la cosa va ricon-



dotta, come l'accidioso cerca la sedia – e non se ne interessa più oltre. Perciò si sbriga di tutto così alla svelta: di opere d'arte, di belli oggetti naturali, e dell'ognora significativo spettacolo della vita in tutte le sue scene. Egli non s'indugia: cerca soltanto la sua strada nella vita, o anche, per ogni caso, tutto ciò che potrebbe essere un giorno la sua strada, ossia cerca notizie topografiche nel senso più ampio della parola: con l'osservazione della vita stessa come tale non sta a perder tempo. L'uomo geniale invece, la cui forza conoscitiva si sottrae, per la propria prevalenza, al servizio della sua volontà, si trattiene a considerar la vita per se stessa, si sforza di raggiungere l'idea d'ogni cosa, e non già le relazioni di ciascuna con le altre: perciò trascura sovente la considerazione del suo proprio cammino nella vita, e lo percorre quindi il più delle volte in modo abbastanza maldestro. Mentre per l'uomo comune il proprio patrimonio conoscitivo è la lanterna, che illumina la strada, esso è per l'uomo geniale il sole, che disvela il mondo. Questa sì dissimile maniera di guardar dentro alla vita, si fa presto visibile perfino dall'apparenza esterna dei due. Lo sguardo dell'uomo, in cui il genio vive e opera, fa distinguere costui facilmente, perché, vivace e fermo insieme, ha il carattere della contemplazione; quale possiamo vedere nelle immagini delle poche teste geniali, che la natura ha di quanto in quanto prodotto fra gli innumeri milioni. Invece nell'occhio dell'altro – quando non sia, come è il più spesso, opaco o insignificante – si osserva facilmente il vero contrapposto della contemplazione: il cercare.

Per conseguenza l'«espressione geniale di una testa consiste nel palesarvisi un risoluto prevaler del conoscere sul volere, e quindi anche nell'esprimersivi un conoscere senz'alcuna relazione con un volere, ossia un puro conoscere». Viceversa, in teste quali sono di regola, predomina l'espressione del volere, e si vede che il conoscere entra sempre in azione solo in seguito a spinta del volere, e perciò è sempre indirizzato secondo motivi.

Poi che la conoscenza geniale, ossia conoscenza dell'idea, è quella che non segue il principio di ragione, l'altra invece che lo segue dà nella vita saggezza e raziocinio, e produce le scienze; perciò individui geniali avranno quelle manchevolezze che trae con sé la trascuranza dell'altro modo di conoscere. Tuttavia va qui notata la restrizione, che ciò ch'io verrò dicendo sotto tale riguardo, li tocca solo in quanto e mentre essi sono veramente in atto di aver la conoscenza geniale, e questo non è punto il caso in ogni momento di lor vita; imperocché la grande – sebbene spontanea – tensione, che si richiede per vedere le idee fuori della volontà, necessariamente si rilascia ed ha grandi pause; in cui gli uomini geniali vengono, sia riguardo ai pregi che ai difetti, su per giù a somigliare agli uomini comuni. Perciò s'è dai tempi più remoti indicata l'attività del genio come un'ispirazione; anzi, secondo esprime la parola stessa, come l'attività di un essere sovrumano distinto dall'individuo medesimo, che sol periodicamente s'impadronisce di questo. La ripugnanza degli individui geniali a diriger l'attenzione sul contenuto di principio di ragione, si rive-

lerà dapprima rispetto al principio d'esistenza, come ripugnanza per la matematica, la cui cognizione va alle forme più universali del fenomeno, tempo e spazio, che per l'appunto non sono se non forme del principio di ragione; ed è quindi proprio l'opposto di quella cognizione, che cerca viceversa il contenuto del fenomeno, l'idea esprimentevisi dentro, prescindendo da ogni relazione. Inoltre anche la trattazione logica della matematica ripugnerà al genio, perché questa, sbarrando la via alla vera e propria penetrazione, non appaga; bensì, presentando semplicemente una catena di sillogismi, secondo il principio della ragione di conoscenza, tra tutte le forze dello spirito occupa prevalentemente la memoria, per tenere ognora presenti le proposizioni anteriori, a cui ci si riferisce. Anche l'esperienza ha confermato, che grandi genii dell'arte non hanno alcuna attitudine per la matematica: mai è esistito un uomo eccellente in pari tempo nell'una e nell'altra. Alfieri narra di non aver mai potuto capire neppur il quarto teorema di Euclide. A Goethe la mancanza di cognizioni matematiche fu a sazietà rimproverata dagli stolti avversari della sua teoria dei colori: e invero quivi, dove non si trattava di calcolare e misurare su dati ipotetici, bensì d'immediata conoscenza intuitiva della causa e dell'effetto, era quel rimprovero così storto e fuori posto, che coloro hanno appunto tanto con esso mostrato alla luce del giorno la lor completa assenza di ragione, quanto con le altre lor sentenze degne del re Mida. Che oggi ancora, quasi un mezzo secolo dopo l'apparir della teoria goethiana dei colori, possa-

no perfino in Germania rimanere indisturbate in possesso delle cattedre le fandonie newtoniane, e che si continui in tutta serietà a discorrere delle sette luci omogenee e della lor varia rifrangibilità, conterà un giorno tra le maggiori caratteristiche intellettuali dell'umanità in genere e del germanesimo in ispecie. Con lo stesso motivo sopra indicato si spiega il fatto notissimo, che viceversa eccellenti matematici hanno poca comprensione per le opere delle arti belle; secondo è espresso in modo particolarmente ingenuo dal noto aneddoto di quel matematico francese, che dopo aver letta l'*Ifigenia* di Racine domandò alzando le spalle: *Qu'est-ce-que cela prouve?* Poi che inoltre un'acuta comprensione dei rapporti secondo la legge di causalità e motivazione costituisce l'intelligenza, mentre la conoscenza geniale non è rivolta alle relazioni, ne viene che un uomo intelligente, in quanto e nel mentre è tale, non ha genio; e l'uomo di genio, in quanto e nel mentre è tale, non è intelligente. Infine la conoscenza intuitiva in genere, nel cui dominio esclusivo è l'idea, sta proprio di fronte alla conoscenza razionale o astratta, guidata dal principio di ragione del conoscere. È anche raro, com'è noto, trovar grande genialità unita a predominante ragionevolezza, che anzi al contrario individui geniali sono spesso in preda ad effetti violenti e irragionevoli passioni. E di ciò non è punto causa debolezza di ragione, bensì, in parte, eccezionale energia di tutto il fenomeno della volontà, che forma l'uomo di genio, e che si manifesta con la vivacità di tutti gli atti volitivi; e in parte predominio della conoscenza in-

tuitiva, mediante sensi e intelletto, sull'astratta; quindi tendenza risoluta al campo intuitivo; – l'espressione del quale, energica in sommo grado, di tanto supera negli uomini geniali gl'incolori concetti, che non più questi, bensì quella dirige l'azione divenuta appunto perciò irrazionale: e per conseguenza l'impressione del presente è su di loro potentissima, li trascina all'atto inconsapevole, all'affetto, alla passione. Anche perciò, e soprattutto perché la lor conoscenza s'è in parte sottratta al servizio della volontà, nella conversazione baderanno non tanto alla persona, con la quale parlano, quanto alla cosa di cui parlano, che vivacemente aleggia loro dinnanzi: quindi giudicheranno in un modo troppo obiettivo, senza riguardo al proprio interesse, o racconteranno, invece di tacere, cose che prudenza vorrebbe taciute, e così via. Quindi, finalmente, sono inclinati a monologare, e possono in genere lasciar scorgere in sé tante debolezze, da avvicinarsi davvero alla follia. Che genialità e pazzia abbiano un lato in cui confinano, anzi si confondono, fu osservato sovente; e perfino l'estro poetico fu detto una specie di pazzia: *amabili insania* lo chiama Orazio (*Od.* III, 4), e «graziosa follia» Wieland nell'introduzione dell'*Oberon*. Lo stesso Aristotele, secondo riferisce Seneca (*de tranq. animi*, 15, 16) avrebbe detto: «Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit». Il medesimo esprime Platone, nel sopracitato mito della caverna oscura (*de Rep.* 7), col dire: Coloro, che fuor della caverna hanno contemplata la vera luce solare e le cose davvero esistenti (le idee), non possono rientrando nella

caverna più nulla vedere, perché i loro occhi hanno perduto l'abitudine dell'oscurità, né più sanno distinguere lì sotto le ombre; ed essi vengono perciò nei loro errori derisi dagli altri, che non sono mai usciti da questa caverna e da queste ombre. Egli dice anche espressamente nel *Fedro* (p. 317) che senza qualche follia non può darsi poeta vero; anzi (p. 327) che ciascuno, il quale nelle effimere cose conosca le eterne idee, apparisce qual folle. Pur Cicerone riferisce: «Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poëtam magnum esse posse, quod idem dicit Plato» (*de divin.* I, 37). E finalmente dice Pope:

Great wits to madness sure are near allied,  
And thin partitions do their bounds divide<sup>58</sup>.

Particolarmente istruttivo a questo proposito è il *Torquato Tasso* di Goethe; dove questi ci pone innanzi agli occhi non solo il dolore, il martirio proprio del genio in quanto tale, ma anche il suo perenne inclinar verso la follia. Infine l'immediato contatto tra genialità e pazzia è confermato dalle biografie di uomini genialissimi – per esempio Rousseau, Byron, Alfieri –, e da aneddoti delle altrui vite; per converso devo ricordare d'aver trovato, visitando frequentemente i manicomi, taluni soggetti dotati di capacità innegabilmente grandi, la cui genialità traluceva palese attraverso la follia; la quale nondimeno aveva qui preso del tutto il sopravvento. Ora, questo fatto non può essere attribuito al caso, perché da un lato il

---

58 Alla pazzia è affine il grande genio; solo una sottile parete li divide.

numero dei pazzi è relativamente assai piccolo, mentre dall'altro un individuo geniale è un fenomeno raro oltre ogni comune misura, e sol come straordinaria eccezione comparisce nella natura: basti a persuadercene il contare i genii davvero grandi che tutta intera l'Europa ha prodotto nell'era antica e nella moderna – ma comprendendovi soltanto gli autori di opere che in ogni tempo hanno conservato un durevole valore per l'umanità – e il numero di questi singoli paragonar coi 250 milioni d'uomini che, rinnovandosi di trenta in trent'anni, costantemente vivono in Europa. Ancora, non voglio tacere che varie persone ho conosciuto, dotate d'una superiorità intellettuale sicura, se pur non considerevole, che in pari tempo dimostravano una leggera aria di follia. Da questo può apparire che ogni elevazione dell'intelletto sopra il livello comune, essendo un carattere anormale, già disponga alla follia. Nondimeno voglio nel modo più breve possibile esporre la mia opinione sul motivo puramente intellettuale di quella parentela tra genialità e follia, poiché codesto esame contribuirà senza dubbio a chiarire la vera essenza della genialità, ossia di quella proprietà dello spirito che sola può produrre vere opere d'arte. Ma questo rende necessario anche un breve esame della follia<sup>59</sup>.

Un chiaro, compiuto riconoscimento dell'essenza della follia; un esatto e limpido concetto di ciò che propriamente distingue il folle dal savio, non s'è ancora, per

---

59 Si veda il cap. 31 del secondo volume [pp. 389-411 del tomo II dell'ed. cit.

quanto io sappia, trovato. Né ragione, né intelletto si possono negare ai folli; imperocché questi discorrono e intendono, anzi spesso ragionano molto bene; di regola intuiscono con giustezza ciò ch'è loro presente, e scorgono il rapporto tra causa ed effetto. Visioni, simili a fantasmagorie febbrili, non sono punto un ordinario sintomo di follia: il delirio altera la percezione, la follia altera i pensieri. Il più delle volte invero non errano i folli nella cognizione dell'immediato presente, bensì il lor farneticare si riferisce ognora all'assente e passato, e solo per tal via al rapporto di quello col presente. Perciò adunque sembra a me che il loro male tocchi particolarmente la memoria; non già nel senso che questa manchi ad essi del tutto (che molti sanno a memoria molto, e riconoscono talora persone da tempo non vedute), ma che il filo della memoria sia rotto, smarrita la concatenazione costante di quella, e reso impossibile un regolare coordinato risovvenirsi di ciò che fu. Singole scene del passato si presentano con giustezza, come l'isolato presente: ma nel risalire indietro s'incontrano lacune, che i folli riempiono con fantasie, le quali o essendo sempre le medesime diventano idee fisse (e allora si ha monomania, malinconia) o cambiano ogni volta, in forma d'immaginazioni momentanee (chiamandosi in questo caso stravaganza, *fatuitas*). Perciò è tanto difficile ricavar da un folle, nel suo entrare in manicomio, informazioni sulla sua vita passata. Sempre più viene a confondersi nella sua memoria il vero col falso. Per quanto sia conosciuto rattamente l'immediato presente, lo si altera



mediante la fittizia connessione con un immaginario passato: i folli ritengono quindi se stessi, o altri, identici a persone che esistono soltanto nel loro chimerico passato, non riconoscono invece talune persone note, ed hanno così, pur rappresentandosi con esattezza il singolo presente, ognora false relazioni di questo con l'assente. Quando la follia raggiunge un alto grado, viene una completa assenza di memoria, per cui il folle diventa affatto incapace di riferirsi ad alcunché di assente o di passato, ma è determinato esclusivamente dalla fantasia momentanea, in rapporto con le chimere che nel suo capo riempiono il passato. Allora non si è mai sicuri un istante, vicino a lui, dalla violenza o assassinio, quando non gli si tenga ognora davanti agli occhi la forza dominante. Il modo di conoscere del folle ha di comune con l'animale, l'essere entrambi limitati al presente; ma questo li distingue: che l'animale non ha propriamente alcuna rappresentazione del passato come passato, per quanto esso agisca sull'animale stesso per il mezzo dell'abitudine, sì che a mo' d'esempio il cane riconosce anche dopo anni il suo antico padrone, ossia riceve l'usata impressione dal suo sguardo, pur non avendo nessun ricordo del tempo da allora trascorso: mentre il folle invece reca pur sempre nella sua ragione un passato *in abstracto*, ma però falso, che per lui solo esiste; e questo, o rimane costante, o varia a momenti. Ora, l'influsso di questo falso passato impedisce anche quell'uso del presente, conosciuto con giustezza, che l'animale tuttavia può fare. Che intensa vita intellettuale, inattesi orribili eventi

producono spesso follia, io mi spiego nel modo seguente. Ciascuna di quelle sofferenze è sempre, in quanto evento reale, limitata al presente; quindi passeggera e perciò non mai oltremisura grave; smisuratamente grande si fa solo col diventar dolore fisso. Ma come tale, esso non è più che un pensiero, e sta quindi nella memoria. Ora, se un tale affanno, una tal dolorosa consapevolezza o memoria è di tanto tormento da riuscire affatto intollerabile, tanto che l'individuo finirebbe col soggiacervi, – allora la natura in sì estremo grado angosciata ricorre alla follia, come all'estrema ancora di salvamento della vita: lo spirito, cotanto travagliato, fa come se strappasse il filo della propria memoria, riempie le lacune con chimere, e da un dolore intellettuale, che soverchia le sue forze, si rifugia nella follia – come si amputa un membro preso dalla cancrena e lo si sostituisce con altro di legno. Per esempio si consideri Aiace furioso, il re Lear e Ofelia: imperocché le creature del genio vero, che sole si possono qui allegare, essendo a tutti note, sono per la lor verità da tenersi come persone reali; e d'altronde in ciò dimostra esattamente lo stesso anche la frequente esperienza effettiva. Una lontana somiglianza con quella maniera di passaggio dal dolore alla follia si scorge nel cercare che tutti spesso facciamo, di allontanare quasi meccanicamente un penoso ricordo, il quale improvviso ci sopravvenga, con una qualsiasi esclamazione o con un movimento, distogliendo noi stessi di là, distraendocene con violenza.

Se vediamo adunque il folle ben conoscere, nel modo

indicato, il singolo presente, e anche qualche singolo passato, ma misconoscerne le relazioni e quindi errare e farneticare, proprio in ciò è il suo punto di contatto con l'individuo geniale. Imperocché anche il geniale, tralasciando la conoscenza delle relazioni conforme al principio di ragione, per vedere e cercar nelle cose soltanto l'idea loro, afferrare la lor vera essenza come intuitivamente gli si rivela (per la quale essenza un oggetto rappresenta tutta intera la sua specie, sì che, dice Goethe, un caso vale per mille), – anche il geniale perde con ciò di vista la conoscenza del nesso che lega le cose: il singolo oggetto della sua contemplazione, oppure il presente, da lui con eccessiva vivezza percepito, gli appariscono in così chiara luce, che i rimanenti anelli della catena a cui quelli appartengono vengono di conseguenza a trovarsi nell'ombra; la qual cosa produce fenomeni, che hanno con quelli della follia una somiglianza da tempo riconosciuta. Quel che in una singola cosa non esiste se non incompiutamente e indebolito da modificazioni, il modo di vedere del genio lo innalza fino all'idea, al compiuto: da per tutto quindi il genio vede estremi, e appunto perciò la sua azione va sempre all'estremo: non sa cogliere la giusta misura, gli manca la temperanza, e il risultato è quel che s'è detto. Conosce le idee appieno, ma non gl'individui. Perciò un poeta, come fu osservato, può conoscere intimamente e a fondo l'uomo, molto male invece gli uomini: egli è facile a essere ingannato,

ed è un trastullo in mano degli astuti<sup>60</sup>.

### § 37.

Sebbene adunque, come risulta dalla nostra esposizione, il genio consista nella capacità di conoscere, indipendentemente dal principio di ragione, le idee delle cose invece che i singoli oggetti, i quali soltanto nelle relazioni hanno la loro esistenza; e di essere, di fronte alle idee, il correlato stesso dell'idea, ossia non più un individuo, bensì puro soggetto del conoscere; – deve tuttavia questa capacità trovarsi in minore e diverso grado presso gli uomini tutti: poiché altrimenti sarebber questi altrettanto incapaci di goder le opere dell'arte, quanto di produrle, e in genere non possederebbero per il bello e l'elevato sensibilità alcuna; anzi queste parole non avrebbero per loro alcun senso. Dobbiamo dunque ammetter come esistente in tutti gli uomini – se per avventura non ve n'ha affatto incapaci d'ogni godimento estetico – quel potere di conoscer nelle cose le idee rispettive, e spogliarsi così per un istante della loro personalità. Il genio ha di fronte ad essi il solo vantaggio di possedere in maggior grado e più durevolmente quel modo di conoscere; vantaggio che gli permette di mantenere in questa conoscenza la riflessione necessaria per riprodurre a volontà, in un'opera, ciò che ha conosciuto in tal modo; e codesta riproduzione è l'opera d'arte. Con l'opera d'arte il genio comunica agli altri l'idea percepita.

---

60 Si veda il cap. 32 del secondo volume [pp. 412-6 del tomo II dell'ed. cit.

L'idea rimane dunque immutata e identica: uno e identico è anche il piacere estetico relativo, sia esso prodotto da un'opera dell'arte o direttamente dall'intuizione della natura e della vita. L'opera d'arte è semplicemente un mezzo per rendere più facile quella conoscenza in cui consiste il piacere estetico. Lo svelarsi a noi dell'idea meglio nell'opera d'arte, che non direttamente dalla natura e dalla realtà, dipende dal fatto che l'artista, il quale l'idea sola e non la realtà conobbe, nell'opera sua appunto l'idea pura ha riprodotto, l'ha isolata dalla realtà, tralasciando ogni causalità perturbatrice. L'artista ci fa attraverso i suoi occhi guardare dentro al mondo. L'aver questi occhi, il conoscer nelle cose l'essenziale, che sta fuor d'ogni relazione, è proprio il dono del genio, la qualità innata; ma l'essere in grado di comunicare anche a noi questo dono, dare a noi i suoi occhi, è la qualità acquisita, la tecnica dell'arte. Perciò dopo aver nelle pagine precedenti esposta l'intima natura della conoscenza estetica nelle sue linee più generiche, il più minuto esame filosofico del bello e del sublime, che ora segue, mostrerà entrambi nella natura e nell'arte insieme, senza continuare a distinguere. Vedremo dapprima quel che accade nell'uomo, quando il bello lo tocca, e quando il sublime: se poi questa commozione egli l'attinga direttamente dalla natura, dalla vita, oppure ne sia partecipe solo per mezzo dell'arte, non costituisce un'essenziale bensì appena un'esteriore differenza.

## § 38.

Abbiamo trovato nella contemplazione estetica due inseparabili elementi: la conoscenza dell'oggetto, non come cosa singola, ma come idea platonica, ossia come permanente forma di tutta questa specie d'oggetti; quindi la coscienza del conoscente, non come individuo, ma come puro, libero dalla volontà soggetto della conoscenza. La condizione per cui entrambi gli elementi si mostrano sempre uniti vedemmo essere il tralasciare la conoscenza legata al principio di ragione, la quale è invece la sola che possa servire alla volontà, com'anche alla scienza. Anche il piacere suscitato dalla contemplazione del bello vedremo nascere da quei due elementi; or più dall'uno, or più dall'altro, secondo l'oggetto della contemplazione estetica.

Ogni volere scaturisce da bisogno, ossia da mancanza, ossia da sofferenza. A questa dà fine l'appagamento; tuttavia per un desiderio, che venga appagato, ne rimangono almeno dieci insoddisfatti; inoltre, la brama dura a lungo, le esigenze vanno all'infinito; l'appagamento è breve e misurato con mano avara. Anzi, la stessa soddisfazione finale è solo apparente: il desiderio appagato dà tosto luogo a un desiderio nuovo: quello è un errore riconosciuto, questo un errore non conosciuto ancora. Nessun oggetto del volere, una volta conseguito, può dare appagamento durevole, che più non muti: bensì rassomiglia soltanto all'elemosina, la quale gettata al mendico prolunga oggi la sua vita per continuare doma-

ni il suo tormento. Quindi finché la nostra coscienza è riempita dalla nostra volontà; finché siamo abbandonati alla spinta dei desiderii, col suo perenne sperare e temere; finché siamo soggetti del volere, non ci è concessa durevole felicità né riposo. Che noi andiamo in caccia o in fuga; che temiamo sventura o ci affatichiamo per la gioia, è in sostanza tutt'uno; la preoccupazione della volontà ognora esigente, sotto qualsivoglia aspetto, empie e agita perennemente la coscienza; e senza pace nessun benessere è mai possibile. Così posa il soggetto del volere senza tregua sulla volgente ruota d'Issione, attinge ognora col vaglio delle Danaidi, è l'eternamente struggentesi Tantalò.

Ma quando una causa esteriore, o un'interna disposizione ci trae all'improvviso fuori dall'infinita corrente del volere, e la conoscenza sottrae alla schiavitù della volontà, e quando l'attenzione non è più rivolta ai motivi del volere, bensì percepisce le cose sciolte dal loro rapporto col volere, ossia le considera senza interesse, senza soggettività, in modo puramente obiettivo, dandosi tutta ad esse, in quanto esse sono pure rappresentazioni e non motivi: allora sopravviene d'un tratto, spontaneamente, la pace ognora cercata sulla prima via, la via del volere, e ognora sfuggente; e noi ci sentiamo benissimo. È lo stato senza dolore, che Epicuro lodò come il massimo bene, e come condizione degli Dei: poiché noi siamo, per quell'istante, liberati dalla bassa ansia della volontà, celebriamo il sabba dei lavori forzati; e la ruota d'Issione si ferma.

Ed è questo appunto lo stato, ch'io ho descritto più sopra come necessario per la conoscenza dell'idea quale pura contemplazione, assorbimento nell'intuizione, smarrimento di sé nell'oggetto, oblio d'ogni individualità, abolizione della conoscenza che segue il principio di ragione e soltanto le relazioni afferra; è lo stato, in cui d'un subito e indissociabilmente s'innalza il singolo oggetto intuito all'idea della sua specie, e l'individuo conoscente a puro soggetto del conoscere fuori della volontà; sì che entrambi, in quanto tali, non stanno più nella corrente del tempo e di tutte le altre relazioni. È tutt'uno, allora, se il sole che sorge si vegga da un carcere o da un palazzo.

Interna disposizione, prevalenza del conoscere sul volere possono in qualsivoglia condizione produrre questo stato. Ce lo dimostrano quegli eccellenti olandesi, che codesta intuizione puramente obiettiva rivolsero ai più insignificanti oggetti, e un durevole monumento della loro obiettività e pacatezza di spirito lasciarono nelle nature morte, che il contemplatore estetico guarda non senza commozione, presentandogli alla mente il peccato, tranquillo, di volontà scevro stato d'animo dell'artista, ch'era necessario per guardare in modo tanto obiettivo sì insignificanti oggetti, con tanta attenzione considerarli, e questa contemplazione riprodurre con tanta cura: e mentre il quadro invita anche lui a farsi partecipe di cotale stato, la sua commozione è spesso ancora accresciuta dal contrasto della disposizione d'animo agitata, conturbata da impetuoso volere, in cui egli stesso si trova. Col



medesimo spirito anche pittori paesisti, sopra tutti Ruisdael, hanno spesso dipinto insignificantissimi oggetti campestri, producendo con ciò, ancora più piacevolmente, la stessa impressione.

A ciò perviene sola l'intima forza di un animo d'artista: ma facilitata e dal di fuori favorita è quella disposizione d'animo, puramente obiettiva, da oggetti che le si offrano, dalla pienezza della bella natura che invita, anzi costringe alla contemplazione. Quasi sempre a lei riesce, ogni volta che si riveli d'un tratto al nostro occhio, sia pure per qualche istante, di strapparci alla soggettività, alla schiavitù del volere, e trasportarci nello stato del puro conoscere. Perciò anche chi sia tormentato da passioni o bisogno o affanno, è da un solo libero sguardo, ch'egli getti sulla natura, così improvvisamente confortato, rallegrato e sollevato: la tempesta delle passioni, l'ansia del desiderio e del timore, ed ogni tormento del volere sono allora d'un tratto placati istantaneamente in maniera meravigliosa. Imperocché nell'istante in cui noi, liberati dal volere, ci siamo abbandonati al puro conoscere senza più volontà, siamo come trasportati in un altro mondo, dove tutto ciò che commuove la nostra volontà e quindi sì forte ci scuote, più non esiste. Quella liberazione della conoscenza ci trae fuori da tutto, tanto e sì appieno, quanto il sonno e il sogno: felicità e infelicità sono svanite: non siamo più l'individuo, che è obliato, non siamo più che puro soggetto della conoscenza: non esistiamo più se non come l'unico occhio del mondo, il quale da tutti gli esseri conoscenti guarda, ma nell'uomo

soltanto può diventare del tutto libero dal servizio della volontà: e allora ogni distinzione da individuo a individuo svanisce a tal punto, da essere affatto indifferente se il contemplante occhio appartenga a un re possente o a un tormentato mendico. Imperocché né felicità né pena vengono portati con noi al di là da quei confini. Sì presso sta a noi perennemente un dominio, nel quale siamo del tutto strappati al nostro dolore; ma chi ha la forza di trattenervisi a lungo? Non appena una qualsiasi relazione tra quegli oggetti oggettivamente intuiti e la nostra volontà, la nostra persona, si riaffaccia alla coscienza, ha fine l'incantesimo: noi ricadiamo indietro nella conoscenza che il principio di ragione governa; conosciamo non più l'idea, ma la cosa singola, l'anello d'una catena, alla quale noi stessi apparteniamo; e siamo restituiti a tutto il nostro affanno. I più degli uomini, mancando loro affatto l'oggettività, ossia la genialità, stanno quasi sempre in questa condizione. Perciò non si trovano volentieri soli con la natura; abbisognano di compagnia, almeno quella d'un libro. Imperocché il lor conoscere rimane soggetto al volere: negli oggetti essi cercano quindi solamente un possibile rapporto con la propria volontà; e davanti a tutto ciò che tal rapporto non abbia, risuona nel loro intimo un perenne, sconsolato *Non mi serve a nulla*: dal che anche il più bello spettacolo di natura viene a prendere per essi nella solitudine una triste, sinistra, ostile apparenza.

Finalmente è ancora quel senso beato dell'intuizione libera da volontà, che diffonde un sì mirabile incanto sul

passato come sulla distanza, e ce li mostra in una luce che tanto li abbellisce, per effetto d'una nostra illusione. Quando ci rappresentiamo giorni da lungo tempo trascorsi, vissuti in un paese lontano, sono gli oggetti soltanto, che la fantasia nostra richiama, e non il soggetto della volontà, il quale trascinava con sé i suoi mali insanabili, allora come oggi; ma questi sono dimenticati, perché già sovente da quei giorni hanno fatto luogo ad altri mali. Così l'intuizione oggettiva agisce nel ricordo come agirebbe nel presente, qualora avessimo su di noi stessi la forza di abbandonarci a lei, liberi da volontà. Da ciò deriva, che specialmente quando una pena qualsiasi ci angoscia più del consueto, l'improvvisa memoria di scene passate e lontane ci balena come un paradiso perduto. L'oggettivo soltanto, non l'individuale-soggettivo è rievocato dalla fantasia, e noi c'immaginiamo che quella visione oggettiva stesse allora davanti a noi così pura, così incontaminata dalla volontà, come ora ci sta la sua immagine nella fantasia: mentre invece la relazione degli oggetti col nostro volere ci creava tormento allora come adesso. Noi possiamo per mezzo degli oggetti presenti sottrarci a tutti i dolori come per mezzo dei lontani, sol che ci eleviamo alla pura considerazione oggettiva di quelli, e perveniamo così a produrre l'illusione che essi soli, e non già noi stessi, siano presenti: allora, disciolti dal prepotente Io, come puri soggetti del conoscere saremo tutt'uno con quegli oggetti. E nel modo ond'è loro indifferente il nostro affanno, così è questo, in tali istanti, indifferente a noi medesimi. Sopravvive allo-

ra unicamente il mondo quale rappresentazione, e il mondo quale volontà è svanito. Con tutte queste considerazioni vorrei aver chiarito di qual genere e quanto grande sia la parte che nel piacere estetico ha la condizione soggettiva di esso, cioè la liberazione del conoscere dal servizio della volontà, l'oblio di se stesso in quanto individuo, e l'elevazione della coscienza a puro, libero da volontà, fuori del tempo, da ogni relazione indipendente soggetto del conoscere. Con questo aspetto soggettivo della contemplazione estetica si presenta ognora congiunto, qual necessario correlato, l'aspetto oggettivo di quella: la percezione intuitiva dell'idea platonica. Ma, prima di volgerci a un più attento esame di quest'ultima, occorre indugiare ancora alquanto sull'aspetto soggettivo del piacere estetico, per compierne lo studio spiegando l'impressione del sublime, che da esso unicamente dipende, e da una modificazione di esso deriva. In seguito la nostra investigazione del piacere estetico raggiungerà, con l'esame del suo aspetto oggettivo, intera compiutezza.

A quanto abbiamo detto vanno aggiunte dapprima le osservazioni che seguono. La luce è la più rallegrante delle cose: è divenuta il simbolo di tutto ciò ch'è buono e salutare. In tutte le religioni indica la eterna salvezza, mentre l'oscurità indica dannazione. Ormuzd risiede in purissima luce, Ahriman in eterna notte. Il paradiso di Dante fa all'inarca l'effetto del Wauxhall di Londra, tutti gli spiriti beati apparendovi come punti luminosi, che si raccolgono in regolari figure. L'assenza della luce ci fa

immediatamente tristi; il suo ritorno rallegra: i colori suscitano di per sé un vivo senso di piacere, che, quando sono trasparenti, raggiunge il massimo grado. Tutto ciò proviene esclusivamente dall'esser la luce il correlato e la condizione del più compiuto modo di conoscenza intuitiva, del solo, che direttamente non tocchi in nulla la volontà. Imperocché la vista non è punto, come l'affezione degli altri sensi, in sé immediatamente e per la propria azione sensitiva capace di sentire nell'organo un'impressione piacevole o spiacevole, ossia non ha alcun legame immediato con la volontà: ma solo può averlo l'intuizione che nell'intelletto ne deriva; e quel legame sta nel rapporto dell'oggetto con la volontà. Già nell'udito le cose vanno altrimenti: certi suoni possono direttamente produrre dolore, e anche direttamente, pel puro senso, non già rispetto all'armonia o alla melodia, essere piacevoli. Il tatto essendo tutt'uno col sentimento del corpo intero, è ancor più vincolato a questo diretto influsso sulla volontà: tuttavia può aversi una sensazione tattile che non dia dolore o piacere. Ma gli odori sono sempre piacevoli o spiacevoli; i gusti ancor più. Questi due ultimi sensi adunque sono i più inquinati dalla volontà: sono perciò sempre i meno nobili, e Kant li chiamò sensi soggettivi. La gioia che dà la luce è quindi in realtà nient'altro che la gioia per l'oggettiva possibilità della più pura e più compiuta conoscenza intuitiva; e come tale va derivata dal fatto che il puro conoscere, libero e disciolto da ogni volere, è in sommo grado rallegrante, e già di per sé ha una gran parte nel godimento

estetico. Da questo aspetto della luce proviene alla sua volta la bellezza incredibilmente grande che noi troviamo nel riflesso degli oggetti nell'acqua. Quella lievissima, rapidissima, finissima maniera di reciproca influenza dei corpi; quella, a cui noi dobbiamo le nostre percezioni di gran lunga più perfette e più pure – l'influenza per mezzo di raggi riflessi – è qui del tutto chiara, e su vasta scala messa davanti ai nostri occhi: di là viene la gioia estetica che ne proviamo, la quale, in sostanza, ha tutte le sue radici nel principio soggettivo del piacere estetico, ed è gioia del puro conoscere e delle sue vie<sup>61</sup>.

### § 39.

Ora, a tutte codeste considerazioni, le quali devono mettere in rilievo la parte soggettiva del piacere estetico, ossia il piacere stesso in quanto è gioia del puro, intuitivo conoscere come tale, in opposizione alla volontà – viene a collegarsi, essendovi direttamente connesso, lo studio di quella disposizione che s'è chiamata sentimento del sublime.

Già osservammo che il trasportarsi dello stato della pura intuizione più facilmente avviene, quando gli oggetti si fanno a questa incontro, ossia quando, per la loro varia e in pari tempo determinata e chiara forma, facilmente divengono i rappresentanti delle loro idee; nelle quali appunto la bellezza, in senso oggettivo, consiste. Più di tutto ha questo privilegio la bella natura, e strappa

---

61 Si veda il cap. 33 del secondo volume [pp. 417-9 del tomo II dell'ed. cit.].

quindi anche all'uomo più insensibile almeno un fugace piacere estetico: anzi, è sorprendente come in particolar maniera il mondo vegetale inviti alla contemplazione estetica e quasi la imponga, sì che si potrebbe dire, questa facilità essere in relazione col fatto che gli esseri organici di quel mondo non sono essi medesimi, come i corpi animali, immediato oggetto della conoscenza, e abbisognano quindi d'un estraneo individuo intelligente, per entrare dal mondo del cieco volere in quello della rappresentazione; sì che quasi avevano la nostalgia d'entrarvi, per conseguire almeno indirettamente ciò che direttamente è loro negato. Io pongo del resto senz'altro in disparte questo pensiero audace e forse confinante con la fantasticheria, poi che solo una molto intima e amorosa contemplazione della natura può suscitarlo o giustificarlo<sup>62</sup>. Fin quando è codesto offrircisi della natura, con la significazione e l'evidenza delle sue forme (dalle quali facilmente parlano a noi le idee in noi individuate), che dalla conoscenza delle semplici relazioni asservite alla volontà ci trasporta nella contemplazione estetica, e con questa ci eleva a soggetti del conoscere, liberi da volontà; fino allora è solamente il bello, che agisce su noi, e quel che si sveglia è sentimento della bellezza. Ma se appunto quegli oggetti, le cui forme si-

---

62 Tanto più mi rallegra e mi sorprende ora, quarantanni dopo avere scritto così timidamente o con esitazione questo pensiero, lo scoprire che già l'aveva espresso S. Agostino: «Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut, pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur» (*De civ. Dei*, XI, 27).

gnificative ci invitano alla contemplazione pura, hanno un atteggiamento ostile verso l'umana volontà in genere, quale si palesa nella sua oggettività – nel corpo umano –, ed a quella s'oppongono, e la minacciano con la lor forza superiore, che vince ogni resistenza, o davanti alla propria smisurata grandezza la impiccioliscono fino al nulla; e pur ciò nondimeno il contemplatore non volge l'attenzione a questa premente mossa ostile contro la volontà di lui, ma, pure accorgendosene e riconoscendola, conscientemente ne rimuove lo sguardo, nel mentre si discioglie con vigore dalla volontà e dalle sue relazioni e, tutto dato alla conoscenza, appunto quegli oggetti per la volontà paurosi contempla tranquillo come puro soggetto del conoscere; solo cogliendone l'idea, estranea ad ogni relazione, e quindi indugiandosi volentieri a contemplarli, sentendosi così levato sopra se stesso, sopra la propria persona, la volontà propria e la volontà in genere: – allora lo riempie il sentimento del sublime; egli è in istato di elevazione, e perciò si dice sublime anche l'oggetto che un tale stato ha prodotto. Ciò che adunque distingue il sentimento del sublime dal sentimento del bello, è questo: nel bello il puro conoscere ha preso senza lotta il sopravvento, mentre la bellezza dell'oggetto, ossia la conformazione di esso, che ne lascia facilmente conoscer l'idea, ha senza opposizione e quasi inavvertitamente la volontà e la conoscenza delle relazioni, che la serve, allontanato dalla coscienza; e lasciata questa sopravvivere come puro soggetto del conoscere, sì che della volontà non resta neppure un ricordo; invece nel



sublime quello stato del puro conoscere è raggiunto solo mediante un conscio ed energico districarsi dalle relazioni di quello stesso oggetto con la volontà, riconosciute sfavorevoli; e mediante un libero elevarsi, accompagnato dalla coscienza, sopra la volontà come sopra la conoscenza che a lei si riferisce. Codesta elevazione deve non soltanto esser guadagnata consapevolmente, ma anche conservata; l'accompagna quindi un continuo ricordo della volontà, ma non di un singolo, individuale volere, come sarebbe la paura o il desiderio, bensì il ricordo del volere umano in genere, in quanto esso è genericamente espresso per mezzo della sua oggettività, ossia del corpo umano. Qualora intervenga nella coscienza un reale, singolo atto di volontà, per effetto di una vera, personale angustia e d'un pericolo proveniente dall'oggetto, ecco l'individuale volontà effettivamente scossa prendere d'un subito il sopravvento, farsi impossibile la calma della contemplazione, andar perduta l'impressione del sublime; la quale cede il posto alla paura, in cui l'ansia, che l'individuo prova, per salvarsi, caccia ogni altro pensiero. Alcuni esempi gioveranno molto a chiarire e rendere indubitabile questa teoria del sublime estetico; in pari tempo mostreranno la varietà dei gradi nel sentimento del sublime. Imperocché, poi ch'esso è nella sua principal determinazione tutt'uno col sentimento del bello (determinazione che consiste nel puro conoscere libero da volontà e nella conoscenza necessariamente concomitante delle idee, le quali stanno fuor d'ogni relazione dominata dal principio di ragione);

e dal sentimento del bello si distingue solo per un'aggiunta, ossia l'elevazione sopra il riconosciuto rapporto ostile dell'oggetto contemplato con la volontà in genere; nascono così – a seconda che tale aggiunta sia forte, chiara, insistente, vicina, oppure debole, lontana, appena accennata – più gradi del sublime: anzi, passaggi dal bello al sublime. Credo più opportuno per la trattazione, questi passaggi e in genere i più deboli gradi del sublime porre dapprima in esempi davanti agli occhi; anche se coloro, la cui sensibilità estetica non è molto grande, né viva la fantasia, comprenderanno solo gli esempi, che più tardi seguono, dei gradi più alti e più chiari. A questi unicamente dovranno tenersi, ed i primi tralasciare.

Come l'uomo è a un tempo impetuoso e oscuro impulso del volere (indicato, quale suo vertice, dal polo dei genitali) ed eterno, libero, sereno soggetto del puro conoscere (indicato mediante il polo del cervello); così è il sole – conformemente a tale contrasto – nello stesso tempo sorgente della luce, ch'è condizione del più perfetto modo di conoscere, e sorgente del calore, ch'è condizione prima d'ogni vita, ossia d'ogni fenomeno della volontà nei gradi più alti di questa. Ciò che per la volontà è il calore, è per la conoscenza la luce. La luce è quindi il più grosso diamante nella corona della bellezza, e ha il più deciso influsso sopra la conoscenza di ciascun bell'oggetto: la sua presenza è condizione assoluta; la sua favorevole situazione aumenta anche la bellezza di ciò ch'è bellissimo. Più degli altri è dal suo favore au-

mentato il bello dell'architettura; il qual favore tuttavia da la maggior bellezza anche a ciò che v'ha di più insignificante. Immaginiamo ora nel duro inverno, nell'universale irrigidimento della natura, i raggi del sole basso all'orizzonte riflessi da pietrosi massi, che quelli illuminano senza riscaldare, essendo con ciò propizi solo al più puro modo di conoscere e non alla volontà; la contemplazione del bell'effetto di luce su codesti massi ci trasporta, come ogni cosa bella, nello stato della conoscenza pura, il quale tuttavia per il tenue ricordo della mancanza di calore, e quindi del principio vivificante – ricordo suscitato appunto da quei raggi – esige di già un certo elevarsi sopra l'interesse della volontà, contiene una leggera esortazione a rimanere nella conoscenza pura, rimuovendo ogni volere; ed appunto perciò viene ad essere un passaggio dal sentimento del bello al sentimento del sublime. Altro esempio quasi altrettanto debole è il seguente.

Trasportiamoci in una contrada molto solitaria, con illimitato orizzonte, sotto cielo perfettamente sereno, con alberi e piante nell'aria affatto immobile, nessun animale, nessun uomo, nessun'acqua scorrente, la più profonda quiete; tale spettacolo è come un richiamo alla gravità, alla contemplazione, a liberarsi dalla volontà e dalla sua miseria: questo è sufficiente per dare alla contrada, sol per essere solinga e immersa nella pace, una sfumatura di sublime. Non offrendo ella alcun oggetto, né favorevole né sfavorevole, alla volontà bisognosa d'un perenne aspirare e conseguire, rimane unicamente lo stato

della pura contemplazione; e chi di questo non è capace, resta in preda al vuoto della volontà disoccupata, al tormento della noia, con vergognosa umiliazione. Quel paesaggio ci dà adunque la misura del nostro valore intellettuale, di cui è buon indizio il grado dell'attitudine nostra a sopportare, oppure ad amare la solitudine. Ci offre perciò un esempio del sublime nel grado minore, essendo davanti ad esso, alla sua tranquilla e pacata necessità, insito nello stato di pura conoscenza, come contrasto, un ricordo della soggezione e miseria della volontà per sua natura perennemente agitata. Questa è la specie di sublime, che si suole esaltare come prodotto dalla vista delle infinite praterie nell'interno dell'America Settentrionale.

Ma immaginiamo ora una contrada simile, la quale, spoglia anche delle piante, non mostri che nude rocce; già l'assoluta mancanza d'ogni essere organico necessario alla nostra sussistenza è angosciosa per la volontà; il deserto prende un carattere pauroso; la nostra disposizione si fa più tragica; l'elevazione al puro conoscere avviene con un risoluto svincolarsi dall'interesse della volontà; e mentre noi persistiamo nello stato del puro conoscere, comparisce palese il sentimento del sublime.

In grado ancor più alto questo può esser suscitato da un'altra scena. La natura in tempestosa agitazione, dubbia luce attraverso minacciose, nere nubi d'uragano; mostruose, nude, precipiti rocce, le quali chiudono in loro cerchia la vista; fragorose spumeggianti correnti; assoluto deserto; gemiti dell'aria fischiante attraverso le gole.

La nostra pochezza, la nostra lotta con la natura nemica, la nostra volontà, che vi s'infrange, ci sta qui evidente innanzi agli occhi: ma fin che l'angoscia individuale non prende il sopravvento, finché noi restiamo in estetica contemplazione, ficca l'occhio dentro quella battaglia della natura, dentro quello spettacolo di volontà infranta il puro soggetto del conoscere; e tranquillo, imperturbato, non coinvolto (*unconcerned*) coglie le idee appunto in quegli oggetti che sono per la volontà minacciosi e paurosi. Proprio in tal contrasto è il sentimento del sublime. Ma più forte ancora è l'impressione, quando abbiamo in grande, davanti agli occhi, la battaglia delle infuriate forze naturali: quando in quella scena una precipite cascata ci toglie col suo fragore la possibilità d'udir la nostra stessa voce; – o quando ci troviamo sull'ampio mare sconvolto dalla burrasca: onde alte come case salgono e scendono, impetuose battono contro dirupate rive, sprizzano alta nell'aria la spuma, e la burrasca urla, il mare muggia, guizzano lampi dalle nere nubi, colpi di tuono coprono la voce della tempesta e del mare. Raggiunge allora evidenza massima, nello spettatore imperturbato di questa scena, il doppio carattere della sua coscienza: egli sente se stesso come individuo, come fragile manifestazione della volontà, che il più piccolo urto di quelle forze può sfracellare, inerme contro la possente natura, da tutto dipendente, preda del caso, meno che nulla di fronte a potenze mostruose; e d'altra parte nel tempo stesso vede sé come eterno, tranquillo soggetto del conoscere, il quale, essendo condi-

zione dell'oggetto, è appunto quegli che porta in sé questo mondo intero; la tremenda battaglia della natura non è che la sua rappresentazione, mentr'egli stesso contempla tranquillo le idee, libero e straniero a tutti i voleri, a tutti i bisogni. Questa è la piena impressione del sublime. Qui la produce la vista d'una potenza, che minaccia all'individuo distruzione: potenza di lui, senza confronto, maggiore.

In tutt'altro modo può sorgere quell'impressione dal rappresentarsi nella fantasia una semplice grandezza di spazio e di tempo, tanto smisurata da impicciolire l'individuo, nel confronto, fino al nulla. La prima specie possiamo chiamare sublime dinamico, la seconda sublime matematico, conservando le denominazioni e la giusta distinzione di Kant; sebbene ci discostiamo interamente da lui nello spiegar l'intima essenza di quell'impressione, non riconoscendovi alcuna parte dovuta a riflessioni morali o a ipostasi tratte dalla scolastica.

Se ci veniamo a smarrire nel considerar l'infinita grandezza del mondo nello spazio e nel tempo, ripensando ai secoli passati ed ai futuri – o anche, se il cielo notturno veracemente pone davanti al nostro occhio innumerabili mondi –, vediamo noi stessi ridotti a un nulla, ci sentiamo, in quanto individui, in quanto corpi animati, in quanto effimere manifestazioni di volontà, come una goccia nell'oceano svanire, scioglierci nel nulla. Ma in pari tempo, contro codesto fantasma della nostra propria nullità, contro codesta menzognera impossibilità si leva l'immediata coscienza, che tutti quei mon-

di solamente nella nostra rappresentazione esistono, solamente quali modificazioni dell'eterno soggetto del puro conoscere – soggetto che riconosciamo in noi stessi non appena dimentichiamo l'individualità, e che è il necessario sostegno, la condizione di tutti i mondi e di tutti i tempi. La grandezza del mondo, che prima c'inquietava, sta ora in noi: la nostra dipendenza da lei viene soppressa mediante la sua dipendenza da noi. Ma tutto ciò non si presenta subito alla riflessione; invece, si mostra come la coscienza appena sentita d'essere, in un senso qualsivoglia (il quale dalla filosofia sarà chiarito), tutt'uno col mondo, e quindi nella sua smisurata grandezza non già schiacciati, bensì innalzati. È la coscienza sentita di ciò, che le *Upanishad* dei *Veda* esprimono ripetute volte in così vari modi, specialmente nella già citata sentenza: «Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est» (*Oupnek'hat*, vol. I, p. 122). È innalzamento sul proprio individuo, sentimento del sublime.

In modo affatto immediato quest'impressione del sublime matematico ci è già prodotta da uno spazio piccolo, sì, in confronto dell'universo, ma che, essendo a noi visibile intero e direttamente, agisce su di noi nelle sue tre dimensioni con tutta la grandezza sua; la quale basta a render quasi infinitamente piccola la proporzione del nostro corpo. Di tale effetto non è capace uno spazio, che si presenti vuoto alla nostra percezione; mai quindi uno spazio aperto, ma soltanto uno che, essendo circoscritto, sia direttamente percepibile in tutte le dimensio-

ni: così un alto e grande interno, qual è quello di S. Pietro in Roma o di S. Paolo in Londra. L'impressione del sublime nasce qui da sentire l'impercettibile nullità del nostro corpo davanti a una grandezza, la quale nondimeno d'altra parte sta solamente nella nostra rappresentazione, e che portiamo noi stessi, in quanto soggetto conoscente. Ossia, nasce qui come sempre dal contrasto dell'insignificanza e dipendenza del nostro io, in quanto individuo, in quanto fenomeno di volontà, con la coscienza di quell'io in quanto puro soggetto del conoscere. Anche la volta del cielo stellato agisce – quando la si osservi senza riflessione – non altrimenti che quella volta di pietra; e non con la sua vera, ma sol con la sua apparente grandezza. Vari oggetti della nostra intuizione eccitano il sentimento del sublime, perché – a causa della loro vastità, o della loro antichità, ossia della loro durata temporale – noi ci sentiamo davanti ad essi impiccioliti fino a sparire, e tuttavia ci inebriamo nel goderne la vista. Di tal fatta sono le altissime montagne, le piramidi d'Egitto, le colossali rovine di remota antichità.

Anzi, perfino al campo etico può applicarsi la nostra spiegazione del sublime; ossia a quel che si suol designare col nome di carattere sublime. Poiché questo egualmente si ha, quando la volontà non viene eccitata da oggetti, i quali pur sarebbero atti ad eccitarla; e invece la conoscenza mantiene anche allora il sopravvento. Un tal carattere considera quindi gli uomini in modo affatto obiettivo, e non già secondo le relazioni che possono avere secondo la sua volontà. Osserverà per esempio



i loro difetti, e perfino il loro odio e la loro ingiustizia verso di lui medesimo, senza per ciò sentirsi spinto a odiarli; li vedrà felici, senza provarne invidia; riconoscerà le loro buone qualità, senza desiderarne per questo di avvicinarli più intimamente; apprezzerà la bellezza delle donne, senza desiderarle. La sua individuale condizione felice o infelice non lo toccherà molto; piuttosto sarà come Orazio descritto da Amleto:

for thou hast been  
As one, in suffering ali, that suffers nothing;  
A man, that fortune's buffets and rewards  
Hast ta'en with equal thanks, etc.

A. 3, sc. 2<sup>63</sup>

Imperocché nel suo corso vitale e nelle traversie di questo, egli scorgerà meno il proprio fato individuale che non il fato dell'umanità in genere; e per conseguenza si comporterà piuttosto come quegli che conosce, anziché come quegli che soffre.

## § 40.

Poiché i contrari si illuminano a vicenda, può qui trovar posto l'osservazione, che il vero e proprio contrario del sublime è alcunché a tutta prima non riconoscibile per tale: l'eccitante. Chiamo così ciò che eccita la volontà, con l'immediato prometterle esaudimento, appagamento. Se l'impressione del sublime è nata dal fatto che

---

63 Tu sempre fosti uno che, tutto soffrendo, nulla soffra; un uomo che colpi e favori della fortuna ha accolto con eguali grazie.

un oggetto avverso alla volontà può divenire oggetto di pura contemplazione, e questa viene continuata sol mediante un perenne distogliersi dalla volontà ed elevarsi sopra l'interesse di lei, la qual cosa appunto costituisce il sublime in tal disposizione; l'eccitante viceversa fa discendere lo spettatore dalla contemplazione pura, richiesta per ogni percezione del bello, eccitando forzatamente la sua volontà, per mezzo di oggetti che direttamente l'attraggono: sì che lo spettatore non è più puro soggetto del conoscere, bensì bisognoso, dipendente soggetto del volere. Che di solito si chiami eccitante ogni bellezza di genere lieto, è concetto di troppo ampia sfera per mancanza di distinzione; ed io devo metterlo in disparte, anzi disapprovarlo. Ma nel senso indicato e spiegato, trovo nel dominio dell'arte due sole specie di eccitante, ed entrambe indegne di lei. L'una, davvero bassa, nella natura morta degli olandesi: quando ci si inganna a segno da scambiare gli oggetti dipinti per commestibili, i quali per la loro ingannevole rappresentazione suscitano l'appetito, che è appunto un'eccitazione della volontà, per cui cessa ogni contemplazione estetica dell'oggetto. Frutta dipinta si può ancora ammettere, presentandosi come successivo sviluppo del fiore e come bel prodotto di natura per forma e colore, senza che si deva per forza pensare alla sua commestibilità; ma purtroppo troviamo spesso, con naturalezza da illudere, vivande allestite e servite in tavola, ostriche, aringhe, gamberi di mare, pane e burro, birra, vino, etc.: cosa del tutto riprovevole. Nella pittura storica e nella scultura, l'eccitante consiste

in figure nude, che per l'atteggiamento, la mezza nudità e tutto il modo della rappresentazione mirano a destare libidine nello spettatore; dal che vien subito distrutta la contemplazione puramente estetica: ossia si opera in opposizione allo scopo dell'arte. Tale difetto corrisponde in tutto a quello or ora biasimato negli olandesi. Quasi sempre ne son privi gli antichi, malgrado tutta la bellezza e piena nudità delle figure; perché l'artista medesimo le ha create con puro, obiettivo spirito, pieno dell'ideale bellezza, e non già in ispirito di soggettiva, bassa concupiscenza. L'eccitante è quindi sempre da evitarsi nell'arte.

V'è anche un eccitante negativo, ancor più biasimevole che non sia il positivo or ora illustrato: e questo è il nauseante. Appunto come il vero eccitante, questo sveglia la volontà dello spettatore e distrugge con ciò la contemplazione puramente estetica. Ma quel che viene per suo mezzo eccitato, è un vivace non-volere, una riluttanza; suscita la volontà, ponendole innanzi oggetti del suo ribrezzo. Fu perciò conosciuto da tempo, ch'esso è del tutto inammissibile nell'arte; dove tuttavia anche il brutto – fin quando non sia disgustoso – può esser tollerato a suo luogo, come vedremo in seguito.

## § 41.

Il corso del nostro studio ha reso necessario introdurre l'illustrazione del sublime a questo punto, quando quella del bello non era compiuta che a mezzo, sotto un solo

dei suoi aspetti – il soggettivo. Imperocché era appunto una particolare modificazione di codesto aspetto soggettivo, che distingueva il sublime dal bello. Invero, se lo stato del puro conoscere scevro di volontà, presupposto e voluto da ogni contemplazione estetica, sia sorto come spontaneamente, senza resistenza, per un semplice dileguarsi della volontà dalla coscienza, quando un oggetto l'ha a ciò invitato ed attratto; oppure se il medesimo stato sia raggiunto attraverso un libero, conscio elevarsi sulla volontà, con la quale l'oggetto contemplato aveva una relazione sfavorevole ed ostile; – questa è la differenza tra il bello e il sublime. Nell'oggetto non sono l'uno e l'altro sostanzialmente distinti: poiché in ciascun caso è oggetto della contemplazione estetica non già la singola cosa, bensì l'idea, che in questa tende a palesarsi, ossia l'adeguata oggettività della volontà in un dato grado: il suo correlato necessario – sottratto, come lei medesima, al principio di ragione, è il puro soggetto del conoscere; come il correlato della cosa singola è l'individuo conoscente, e questo e quella stanno entrambi in potere del principio di ragione.

Chiamando bella una cosa, veniamo con ciò a dire che ella è oggetto della nostra contemplazione estetica; la qual cosa implica due fatti: da un lato, che la vista di quella ci renda obiettivi, ossia che noi nel contemplarla non siamo più consapevoli di noi stessi in quanto individui, bensì in quanto puro, libero da volontà soggetto del conoscere; e dall'altro lato, che nell'oggetto non la singola cosa, bensì conosciamo un'idea – il che può solo

accadere fin quando la nostra contemplazione dell'oggetto non sia asservita al principio di ragione, non vada dietro al suo rapporto con qualcosa fuori di esso (rapporto ch'è sempre collegato a rapporti con la nostra volontà), bensì posi nell'oggetto medesimo. Imperocché l'idea e il puro soggetto del conoscere si presentano sempre insieme alla coscienza, come necessari correlati, e col loro presentarsi svanisce anche ogni differenza temporale, essendo entrambi affatto estranei al principio di ragione in tutte le sue forme, e stando fuori delle relazioni da esso determinate: paragonabili all'arcobaleno ed al sole, che nessuna parte hanno nel continuo moto e nella successione delle cadenti gocce. Quindi, se io a mo' d'esempio guardo un albero esteticamente, ossia con occhio artistico, e quindi non esso conosco, bensì la sua idea; perde subito ogni valore il saper se l'albero è questo o se è un suo florido antenato di mille anni innanzi, e così se chi l'osserva è questo o quell'individuo, quando che sia e dove che sia vissuto. Tolto il principio di ragione, son tolti anche l'oggetto singolo e il conoscente individuo; nulla rimane se non l'idea e il puro soggetto del conoscere, che insieme costituiscono l'adeguata oggettività della volontà in questo grado. E non solo al tempo, ma anche allo spazio è sottratta l'idea: poiché non la forma spaziale, che mi sta davanti, ma la sua espressione, il suo significato puro, la sua più intima essenza, che a me si apre e mi parla, è propriamente l'idea; e rimane identica pur se vi sia gran differenza nelle relazioni spaziali della forma.

Ora, poiché da un verso ogni cosa che esista può essere considerata in modo puramente obiettivo e fuor d'ogni relazione; poiché inoltre dall'altro verso, in ogni cosa la volontà – qualunque sia il grado della sua oggettività – si rileva, e la cosa stessa è quindi espressione di un'idea; ne viene che ogni cosa è bella. Che anche le cose più insignificanti possano essere oggetto d'una considerazione puramente obiettiva e scevra di volontà, e come tali mostrarsi belle, attesta l'esempio, già citato a questo riguardo (§ 38), delle nature morte olandesi. Ma una cosa è più bella d'un'altra pel fatto che ella agevola quella considerazione puramente oggettiva, le muove incontro, quasi la costringe: e allora noi diciamo ch'è molto bella. Questo in parte accade perché, come cosa singola, mediante la chiarissima, nettamente determinata, in tutto significativa relazione delle sue parti, ella esprime nettamente l'idea della propria specie; e mediante la compiutezza, in lei raccolta, di tutte le possibili manifestazioni della specie stessa, quell'idea palesa in modo compiuto; sì che allo spettatore è reso facilissimo il passar dalla singola cosa all'idea, e facilissimo appunto perciò anche lo stato della pura contemplazione. Per un'altra parte, il privilegio della maggior bellezza d'un oggetto consiste nell'esser l'idea medesima, che da quello ci parla, un alto grado nell'oggettività della volontà, e quindi significantissima e molto espressiva. Perciò è l'uomo più bello d'ogni altra cosa, e la rivelazione della sua essenza è il più alto fine dell'arte. Figura umana ed umana espressione sono il più importante oggetto

dell'arte figurativa, come l'azione umana è oggetto più importante della poesia. Ma tuttavia ogni cosa ha la sua speciale bellezza: non soltanto ogni essere organico presentandosi nell'unità del suo individuo, bensì anche ogni cosa inorganica, priva di forma, e perfino ogni cosa fatta dalla mano dell'uomo. Imperocché tutte palesano le idee, per mezzo delle quali la volontà s'oggettiva nei gradi più bassi, e formano come le più profonde, estinguentisi note di basso della natura. Gravità, solidità, fluidità, luce, etc., sono le idee che si esprimono in rocce, edilizi, acque. La bella architettura dei giardini e delle costruzioni non altro può se non aiutar tali idee a spiegare in modo limpido, vario e compiuto quelle lor qualità, e dar loro modo di esprimersi nettamente; sì che possano richiamare e rendere agevole la contemplazione estetica. A ciò poco o punto riescono invece brutti edilizi e paesi; ma nemmeno da questi posson dileguarsi del tutto quelle generali idee elementari della natura. Quivi anche parlano codeste idee al contemplatore che le cerca, anche edilizi brutti e simili cose sono atti ad una considerazione estetica: ancora sono quivi riconoscibili le più generali qualità della loro materia, e soltanto la forma loro data artificialmente, lungi dall'agevolare, è un impedimento, che fa difficile la contemplazione estetica. Dunque, anche cose artefatte servono alla espressione di idee: ma non è l'idea della cosa artefatta, che in loro parla, bensì l'idea del materiale a cui s'è data quella forma artificialmente. Questo si può esprimere, in modo assai comodo, nel linguaggio degli scolastici, con due

parole: ossia nell'artefatto si esprime l'idea della sua *forma substantialis*, non quella della sua *forma accidentalis*; la quale ultima non fa capo a un'idea, bensì semplicemente ad un concetto umano, dal quale ella è nata. S'intende, che qui con la parola artefatto non si vuole indicare nessun'opera dell'arte figurativa. D'altronde in realtà gli scolastici intesero per *forma substantialis* quel ch'io chiamo grado dell'oggettivazione della volontà in un oggetto. Nel trattar della bella architettura, ritorneremo fra poco sull'espressione dell'idea del materiale. Or dunque, dato questo nostro giudizio, non possiamo convenir con Platone, quando afferma (*De Rep.*, X, pp. 284-285, e *Parmen.*, p. 79, ed. Bip.), che tavola e sedia esprimono le idee tavola e sedia; noi diciamo invece, che esprimono le idee già rilevantisì nella semplice materia loro, in quanto tale. Secondo Aristotele (*Metaph.*, XI, cap. 3) avrebbe tuttavia Platone statuito solamente idee degli enti naturali: Πλατων εφη, ότι ειδη εστιν όποσα φυσει. (Plato dixit, quod ideae eorum sunt, quae natura sunt); e nel cap. 5 si dice non esister secondo i platonici idea alcuna di casa o d'anello. In ogni modo già i discepoli più prossimi di Platone, secondo c'informa Alcinoò (introducilo in *platoniam philosophiam*, cap. 9), negarono potersi dare idee di cose artificiali. Dice Alcinoò: Όριζονται δε την ιδεαν, παραδειγμα των κατα φυσιν αιωνιον. Ουτε γαρ τοις πλειστοις των απο Πλατωνος αρεσκει, των τεχνικων ειναι ιδεας, οίον ασπιδος η λυρας, ουτε μην των παρα φυσιν, οίον πυρετου και χολερας, ουτε των κατα μέρος, οίον



Σωκρατους και Πλατωνος, αλλ' ουτε των ευτελων τινος, οιον μειζονος και υπερεχοντος ειwai γαρ τας ιδεας νοησεις θεου αιωνιους τε και αυτοτελεις (Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut majoris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas). In quest'occasione può essere toccato un altro punto, nel quale la nostra dottrina delle idee molto s'allontana da quella di Platone. Egli insegna (*De Rep.*, X, p. 288), l'oggetto che l'arte bella vuol rappresentare, il modello della pittura e della poesia, non esser l'idea, bensì la cosa singola. Proprio il contrario sostiene tutta la dimostrazione da noi fin qui fatta; e l'avviso di Platone tanto meno ci svierà su questo punto, essendo la causa d'un dei più grossi e riconosciuti errori commessi da quell'uomo grande, ossia del suo disdegno e abominio per l'arte, specialmente la poesia. Il suo falso giudizio su di questo ei lo collega direttamente col luogo citato.

## § 42.

Ritorno alla nostra indagine dell'impressione estetica. La conoscenza del bello richiede adunque sempre, con-

temporanei e inseparabili, un oggetto puramente conoscente, e, come oggetto, un'idea conosciuta. Quindi la fonte del godimento estetico starà or più nella percezione dell'idea conosciuta, or più nella beatitudine e serenità spirituale del puro conoscere, liberatosi da ogni volere e per conseguenza da ogni individualità, e della pena che questa produce: e codesto prevalere dell'uno o dell'altro elemento del piacere estetico dipenderà dall'esser l'idea intuitivamente percepita un più alto o più basso grado nell'oggettività della volontà. Ad esempio, con la contemplazione estetica della bella natura (sia in realtà, sia attraverso il mezzo dell'arte) nel campo inorganico e vegetale, e così con quella delle opere di bella architettura, prevarrà il godimento del puro conoscere scevro di volontà, essendo le idee qui concepite sol bassi gradi nell'oggettività della volontà, e non fenomeni di profonda significazione e molto espressivo contenuto. Viceversa, quando animali e uomini sono oggetto della contemplazione o rappresentazione estetica, consisterà il godimento piuttosto nell'obiettivo percepir tali idee, che sono le più chiare manifestazioni della volontà, mostrandoci la massima varietà di forme, ricchezza e profonda significanza dei fenomeni, e palesandoci nel modo più compiuto l'essenza della volontà: sia nella sua violenza, nella sua terribilità, nel suo appagamento, sia nel suo infrangersi (quest'ultimo nella rappresentazione tragica), e finalmente pur nel suo mutarsi o sopprimersi (ciò ch'è particolarmente il tema della pittura cristiana; come in genere la pittura storica e il dramma

han per oggetto l'idea della volontà illuminata dalla piena conoscenza). Esamineremo adesso le arti ad una ad una: dal che la teoria del bello or ora formulata acquisterà compiutezza ed evidenza.

### § 43.

La materia, in quanto tale, non può essere rappresentazione di un'idea. Imperocché essa, come abbiamo trovato nel primo libro, è in tutto e per tutto causalità: il suo essere è un semplice agire. Ma causalità è forma del principio di ragione: conoscenza dell'idea invece esclude essenzialmente il contenuto di quel principio. Anche abbiamo trovato nel secondo libro esser la materia il sostrato comune a tutti i singoli fenomeni delle idee, e quindi l'anello di congiunzione tra l'idea e il fenomeno o cosa singola. Dunque, tanto per l'uno quanto per l'altro motivo, non può la materia di per sé rappresentare idea alcuna. Ciò si conferma *a posteriori* pel fatto che della materia come tale nessuna rappresentazione intuitiva è possibile, bensì unicamente un concetto astratto: non rappresentandosi in quella se non le forme e qualità, delle quali è base la materia, e in tutte le quali si palesano idee. Questo corrisponde pure al fatto, che causalità (l'intera essenza della materia) per sé non è rappresentabile intuitivamente: ma rappresentabile è solo un determinato nesso causale. All'opposto deve ciascun fenomeno di un'idea, essendo questa come tale spirata nella forma del principio di ragione, o nel *principia individua-*

*tionis*, rappresentarsi nella materia, come qualità di questa. In questo senso è adunque la materia, come s'è detto, l'anello di congiunzione tra l'idea e il *principium individuationis*, il quale è la forma della conoscenza individuale, ossia il principio di ragione. Giustissimamente ha quindi Platone posto accanto all'idea e al suo fenomeno, ch'è la cosa singola – i quali entrambi comprendono le cose tutte del mondo – ancora la materia, come un terzo elemento, da quelli diverso (*Timaeus*, p. 345). L'individuo, in quanto fenomeno dell'idea, è sempre materia. Anche ciascuna qualità della materia è sempre fenomeno di un'idea, e come tale pur capace d'una contemplazione estetica, ossia conoscenza dell'idea che in lei si presenta. Questo vale egualmente per le più generiche qualità della materia, senza le quali essa non può esistere, e le cui idee sono la più debole oggettività della volontà. Tali sono: gravità, coesione, rigidità, fluidità, reazione contro la luce, etc.

Se consideriamo ora l'architettura, soltanto come arte bella, prescindendo dalla sua destinazione ai fini pratici, nei quali ella serve non alla conoscenza pura ma alla volontà, e non è adunque più arte come noi l'intendiamo, non ci è possibile attribuirle altro intento se non quello di rendere più chiare all'intuizione alcune delle idee, che sono i gradi più bassi nell'oggettività della volontà, quali gravità, coesione, solidità, durezza – le proprietà generiche della pietra; le prime, più semplici, più grosse manifestazioni visibili della volontà; le note del basso fondamentale della natura; – e poi, oltre quelle, la luce: che

per molti rispetti è di quelle un contrapposto. Già in codesto basso grado dell'oggettività della volontà vediamo che la sua essenza si palesa in un conflitto: poiché la lotta tra gravità e solidità è propriamente l'unico proposito estetico della bella architettura; metterlo variamente in piena evidenza è il suo compito. Tale compito adempie, togliendo a quelle indelebili forze la via più breve del loro soddisfacimento, trattenendole col deviarle; la lotta viene così prolungata, e si fa in vario modo palese l'inesauribile tendenza di entrambe le forze. L'intera massa dell'edificio, abbandonata alla sua originaria tendenza, presenterebbe nient'altro che un cumulo il più possibile aderente alla terra: verso la quale incessante sospinge la gravità (perché così si manifesta quivi la volontà), mentre la solidità, anch'essa oggettività della volontà, le si oppone. Ma appunto codesta tendenza, codesta necessità viene dall'architettura impedita nella sua immediata soddisfazione; che sol mediatamente le vien concessa, per vie non dirette. Per esempio, l'architrave può premer la terra sol per mezzo delle colonne; la volta deve reggersi da sé, e appagar la sua attrazione verso la massa terrestre solo attraverso i pilastri, etc. Ma appunto in queste forzate vie indirette, appunto attraverso questi impedimenti, si dispiegano nel modo più manifesto e variato le forze inerenti al nudo masso di pietra; e più lungi non può andare il fine puramente estetico dell'architettura. Perciò senza dubbio la bellezza di un edificio consiste nell'adattamento, visibile a tutta prima, di ciascuna parte al suo fine: e non al fine esteriore, arbitrario dell'uomo

(che sotto questo rispetto appartiene l'opera all'architettura pratica), bensì direttamente alla consistenza dell'insieme; nella quale la posizione, grandezza e forma d'ogni parte ha con le altre una relazione tanto necessaria, che, qualora fosse possibile, sottraendone una sola crollerebbe l'edifizio intero. Imperocché solo col sostenere ciascuna parte quanto le conviene di sopportare, e con l'esser ciascuna sorretta dove e come occorre, si sviluppa fino alla più perfetta evidenza quel contrasto, quella lotta tra solidità e gravità, onde son costituite nella pietra la vita, le manifestazioni della volontà; e chiaramente si palesano questi gradi infimi dell'oggettività della volontà. Non altrimenti deve la forma di ciascuna parte esser determinata dal proprio scopo e dalla propria relazione con l'insieme, non già dall'arbitrio. La colonna è la più semplice forma di sostegno, determinata soltanto dal suo fine: quindi la colonna attorta è goffa. Il pilastro quadrato è in realtà meno semplice, sebbene casualmente più facile a farsi che non la tonda colonna. Similmente sono le forme della cornice, dell'architrave, dell'arco e della cupola determinate in tutto e per tutto dal loro scopo diretto, e si spiegano quindi da sé. Le decorazioni dei capitelli etc., spettano alla scultura, e non all'architettura; dalla quale essi, come ornati aggiunti, non sono che tollerati, e potrebbero anche venir tralasciati. In ragione di quanto s'è detto, per la comprensione e il godimento estetico di un'opera d'architettura è imprescindibilmente necessario aver conoscenza intuitiva del suo materiale in quanto a peso, solidità e coesio-

ne. E la gioia, che proviamo d'una tale opera, verrebbe subitamente molto ridotta dallo scoprire che il materiale di costruzione fosse di pietra pomice: che allora essa ci apparirebbe quasi come un edificio posticcio. Press'a poco il medesimo effetto produrrebbe saperla fatta di legno, mentre noi la credevamo di pietra: appunto perché ciò muterebbe e sposterebbe il significato, la necessità di tutte le parti, molto più debolmente rivelandosi quelle forze di natura nell'edificio ligneo. Perciò non può veramente farsi col legno opera alcuna di bella architettura, per quanto possa il legno piegarsi a tutte le forme: la qual cosa è spiegabile soltanto con la nostra teoria. Se poi infine ci si dicesse, che l'edificio, la cui vista ci rallegra, è formato di materiali tra loro affatto diversi, di molto dissimile gravità e consistenza, ma che l'occhio non sa distinguere, l'intero edificio ci apparirebbe perciò insipido e incomprensibile, come una poesia in una lingua a noi ignota. Tutto ciò prova appunto, che l'architettura non agisce solo matematicamente, ma anche dinamicamente; e quel che per suo mezzo ci parla, non è per avventura semplice forma e simmetria, bensì sono piuttosto quelle elementari forze della natura, quelle prime idee, quegli infimi gradi dell'oggettività della volontà. La regolarità dell'edificio e delle sue parti è per un verso generata dal diretto adattamento di ciascuna parte alla consistenza dell'insieme; per l'altro serve ad agevolare la visione generale e la comprensione del tutto; e infine le figure regolari, mostrando la regolarità dello spazio come tale, contribuiscono alla bellezza. Ma tutto ciò ha

valore e necessità subordinati, ed è lungi dal costituir l'essenziale: che la simmetria stessa non è punto richiesta assolutamente, potendo esser belle anche le rovine.

Una specialissima relazione hanno poi ancora le opere dell'architettura con la luce: in pieno splendore di sole, col cielo azzurro nello sfondo, sono due volte più belle; e tutt'altro effetto producono inoltre nello splendore lunare. Perciò anche nella costruzione di una bell'opera architettonica si ha sempre particolare riguardo agli effetti di luce e alle regioni del cielo. Tutto questo ha il suo motivo per massima parte nel fatto, che chiara e netta luce occorre a render ben visibili tutte le parti e le correlazioni loro; inoltre sono d'avviso, che l'architettura sia rivolta a palesare, così come palesa gravità e solidità, anche quest'opposta essenza della luce. Infatti, col venir la luce accolta, impedita, riflessa dalle grandi masse non trasparenti, nettamente delineate e variamente conformate, dispiega la sua natura e le sue proprietà nel modo più limpido ed evidente, con grande gioia dello spettatore: perché di tutte le cose la luce è quella che più rallegra, come condizione e correlato oggettivo del più perfetto modo di conoscenza intuitiva.

Ora, essendo le idee, che l'architettura trae alla chiara intuizione, i gradi infimi nell'oggettività della volontà, e venendo per conseguenza a esser relativamente scarsa la significanza oggettiva di ciò che l'architettura ci svela; ne deriva, che il godimento estetico provato alla vista d'un bell'edifizio in buona luce, non sta tanto nella percezione dell'idea, quanto nel correlato soggettivo stabili-



to con codesta percezione. Ossia consiste prevalentemente nel fatto, che in tal vista il contemplatore si sente strappato al modo di conoscere dell'individuo, e innalzato a quello del puro, scevro di volontà soggetto del conoscere; ossia alla pura, da ogni pena del volere e dell'individualità disciolta contemplazione. Sotto questo rispetto il contrario dell'architettura, l'estremo opposto nella serie delle arti belle, è il dramma: il quale porta alla conoscenza le idee di più alta importanza, sì che nel godimento estetico di esso il lato oggettivo è del tutto prevalente.

L'architettura ha di fronte alle arti plastiche e alla poesia questo carattere distintivo: non dà, come quelle, un'immagine della cosa, bensì la cosa stessa; non riproduce, come quelle, l'idea conosciuta, cedendo l'artista i proprii occhi allo spettatore, ma invece l'artista presenta semplicemente allo spettatore l'oggetto, e gli allevia la percezione dell'idea, portando il vero oggetto individuale alla chiara e completa espressione della sua essenza.

Molto raramente vengono le opere d'architettura – come le rimanenti opere dell'arte bella – eseguite per puri fini estetici: più spesso vengono subordinate ad altri fini pratici, all'arte stranieri; ed il gran merito dell'architetto consiste nel tener tuttavia di mira, e raggiungere, i fini puramente estetici anche in quella lor subordinazione a fini estranei, adattandoli di volta in volta, in vario modo, con abilità, allo scopo pratico, e rettamente giudicando qual bellezza estetico-architettonica s'adatti e si possa accordare con un tempio, quale con un palazzo,

quale con un arsenale, e così via. Quanto più un rude clima accresce quelle esigenze del necessario e dell'utile, e più rigidamente le determina e inesorabilmente prescrive, tanto meno spazio rimane al bello nell'architettura. Nel mite clima dell'India, d'Egitto, di Grecia e di Roma, dove le esigenze della necessità erano imposte in minor numero e con meno rigore, potè l'architettura più liberamente tener dietro ai suoi fini estetici; sotto il nordico cielo questi le vennero molto limitati. Qui, dove necessità voleva chiusure, tetti acuminati e torri, dove l'architettura – potendo spiegar la propria bellezza solo in ristretti confini – ornarsi in compenso con decorazione tolta a prestito dalla scultura, come si può veder nella bella architettura gotica.

Se deve in tal modo l'architettura, per le esigenze del necessario e dell'utile, subir grandi limitazioni, ha appunto in ciò d'altra parte un poderoso appoggio; non potendosi ella punto reggere, per l'ampiezza ed il costo delle sue opere, come per la circoscritta sfera della sua speciale azione estetica, se in pari tempo non avesse, come arte utile e necessaria, un posto fermo e onorevole tra le umane occupazioni. È appunto la mancanza d'un tal posto, che impedisce a un'altra arte di starle accanto da sorella, sebbene sotto il rispetto estetico sia propriamente da porlesi vicino come a riscontro: intendo l'arte bella dell'idraulica. Imperocché ciò che opera l'architettura per l'idea della gravità, dove questa appare congiunta con la solidità, opera quella per l'idea medesima, dove a lei è associata la fluidità, ossia assenza di forma, estre-

ma mobilità, trasparenza. Su per le rocce spumeggiando e mugghiando precipiti cascate, cataratte fragentisi mute in polvere d'acqua, fontane sprizzanti in alte liquide colonne, chiarospecchianti laghi svelano le idee della gravità fluida nella materia, come le opere architettoniche dispiegano le idee della materia solida. Nessun appoggio trova l'idraulica artistica nell'idraulica pratica; non potendosi gli scopi di quest'ultima accordare di regola co' suoi. Questo può accader soltanto per eccezione, ad esempio nella Cascata di Trevi in Roma<sup>64</sup>.

#### § 44.

Quel che le due arti ricordate fanno per i gradi minimi dell'oggettività della volontà, fa in certo modo l'arte bella dei giardini per il grado, più elevato, della natura vegetale. La bellezza d'un limitato paesaggio consiste in gran parte nella varietà degli oggetti naturali che vi si trovano; e poi nel fatto che questi vi si distinguano nettamente, vi risaltino con evidenza, e tuttavia si presentino in convenevole armonia e varietà. Sono queste le condizioni, a cui l'arte bella dei giardini contribuisce: nondimeno ella è lungi dall'esser padrona della sua materia, come l'architettura è della propria; e quindi la sua azione rimane limitata. Il bello, che essa presenta, appartiene quasi per intero alla natura; essa v'ha poco contribuito. E pochissimo può d'altra parte contro il disfavore della natura: dove questa invece di preparare contrasta, i suoi ri-

64 Si veda il cap. 35 del secondo volume [pp. 425-33 del tomo II dell'ed. cit.].

sultati sono scarsi.

Adunque, in quanto il mondo vegetale – che senza aver l'arte per intermediaria si offre da per tutto al godimento estetico – è oggetto dell'arte, appartiene principalmente alla pittura di paese. Nel dominio di questa si trova, col mondo vegetale, anche tutta l'altra natura priva di conoscenza. Nella natura morta, e nella riproduzione di opere architettoniche, rovine, interni di chiese, etc., prevale il lato soggettivo del godimento estetico: ossia il piacere che ne abbiamo non sta principalmente e direttamente nella percezione delle idee rappresentate, bensì di più nel correlato soggettivo di questa percezione, nel puro conoscere scevro di volere. Perché, mentre il pittore ci fa veder le cose co' suoi occhi, sentiamo in pari tempo dentro di noi medesimi quasi riflettersi la profonda serenità di spirito e il perfetto silenzio della volontà, che sono stati necessari per concentrar sì appieno la conoscenza in quegli oggetti inanimati, e con tanto amore – ossia a tal grado di obiettività – riprodurli. L'effetto della vera e propria pittura di paesaggio è ancora, a dire il vero, dello stesso genere; ma poi che le idee rappresentate, come gradi più alti nell'oggettività della volontà, sono già più significanti ed espressive, vien fuori in maggior misura il lato obiettivo del piacere estetico, e sta a pari col soggettivo. Il puro conoscere, come tale, non è più quel che solo conta; ma con eguale potenza agisce l'idea conosciuta, il mondo come rappresentazione, in un notevole grado di oggettivazione della volontà.

Ma un grado ben più alto rivela la pittura e scultura

d'animali; della quale ultima abbiamo importanti avanzi antichi, per esempio cavalli, a Venezia, a Monte Cavallo, sui rilievi di Elgin, ed anche a Firenze, in bronzo o marmo (quivi pur l'antico cignale, gli urlanti lupi); e i leoni dell'arsenale di Venezia, e in Vaticano tutta una sala piena d'animali in massima parte antichi, e così via. Ora, davanti a codeste rappresentazioni il lato oggettivo del piacere estetico prende un aperto sopravvento sul soggettivo. La serenità del soggetto, che tali idee conoscendo ha placato la propria volontà, vi si ritrova, è vero, come in ogni contemplazione estetica, ma la sua azione non viene sentita: imperocché ci occupa la inquietudine e la violenza della rappresentata volontà. È quello stesso volere, ond'è pur costituita la nostra essenza, che ci sta davanti agli occhi: in figure, nelle quali la sua manifestazione non è come in noi dominata e mitigata dalla riflessione, ma si presenta bensì in forti tratti, con un'evidenza da rasentare il grottesco e il mostruoso; e in compenso ostentantesi liberamente in piena luce, ingenua e aperta – ragione per cui, appunto, il nostro interesse va agli animali. La nota caratteristica delle specie già veniva fuori nella rappresentazione delle piante, mostrandosi tuttavia solamente nelle forme: qui acquista molto maggior rilievo, e si esprime non solo nella forma, bensì nell'azione, posizione e movenza; sebbene sia ancor sempre carattere della specie, e non dell'individuo. Questa conoscenza delle idee di gradi più alti, che noi acquistiamo nella pittura mediante un intermediario, possiamo raggiungere anche in maniera diretta, con la

intuizione puramente contemplativa delle piante e l'osservazione degli animali; questi nel loro stato libero, naturale, a loro agio. La considerazione obiettiva delle lor svariate, mirabili forme e della loro attività è un'istruttiva lezione del gran libro della natura, una decifrazione della vera *signatura rerum*<sup>65</sup>: in lei vediamo i molteplici gradi e modi della manifestazione della volontà, la quale, in tutti gli esseri una e identica, ovunque la stessa cosa vuole – vuole appunto ciò, che come vita, come esistenza viene ad oggettivarsi, in sì infinita varietà, in sì infinite forme; le quali tutte sono accomodamenti alle diverse condizioni esteriori, paragonabili a molte variazioni d'uno stesso tema. Ma se dovessimo al contemplatore fornire, anche per la riflessione, e con una sola parola, un chiarimento sull'intima essenza di codesti esseri, potremmo meglio d'ogni altra usare quella formula sanscrita, la quale tanto spesso ricorre nei libri sacri degli Indù e vien detta Mahavakya, ossia la grande parola: «Tat tvam asi», che significa: «questo vivente sei tu».

## § 45.

Rappresentare intuitivamente, in maniera diretta,

---

65 Jacob Böhm, nel suo libro *de signatura rerum*, cap. I, §§ 15, 16, 17, dice: «E nessuna cosa è nella natura, che non palesi anche' esteriormente la sua forma interna: imperocché l'interno sempre lavora per rivelarsi... Ogni cosa ha la bocca per la propria rivelazione... E questa è la lingua naturale, nella quale ogni cosa per sua proprietà parla, e se stessa ognora rivela e manifesta.... Imperocché ciascuna cosa rivela sua madre, che da così l'essenza e la volontà per la conformazione».

l'idea nella quale la volontà raggiunge il massimo grado della sua oggettivazione, è finalmente il gran compito della pittura storica e della scultura. Il lato obiettivo del piacere prodotto dal bello è qui affatto prevalente, e il lato soggettivo è rientrato nella penombra. Inoltre è da osservare, che ancor nel grado immediatamente più prossimo sotto di questo, nella pittura animale, il caratteristico è tutt'uno col bello: il più caratteristico leone, lupo, cavallo, pecora, toro v'è anche ognora il più bello. La ragione di questo è che gli animali hanno solo il carattere della specie, e nessun carattere individuale. Ma nella rappresentazione dell'uomo si distingue invece il carattere della specie dal carattere dell'individuo: quello si chiama bellezza (in senso del tutto oggettivo), mentre questo mantiene il nome di carattere o espressione; e subentra la nuova difficoltà, di rappresentarli entrambi in pari tempo nello stesso individuo.

Umana bellezza è un'espressione oggettiva, la quale indica la più perfetta oggettivazione della volontà nel grado più alto della sua conoscenza possibile, l'idea dell'uomo in genere, pienamente espressa nella forma intuita. Ma per quanto prevalga qui il lato oggettivo del bello, rimane tuttavia suo perenne compagno il soggettivo. E appunto perché nessun oggetto ci rapisce così presto nell'intuizione puramente estetica, come fa il bellissimo aspetto e la forma dell'uomo, alla cui vista subitamente un piacere inesprimibile ci coglie, e sopra noi stessi e ogni nostro tormento ci eleva; appunto per questo ciò è possibile solo in quanto cotale evidentissima e

purissima conoscibilità della volontà anche ci trasporti nel modo più lieve e rapido in quello stato del puro conoscere, in cui la nostra personalità, il nostro volere, con la sua assidua pena, svanisce, fin quando persiste la pura gioia estetica: perciò dice Goethe: «Chi scorge l'umana bellezza, niente di male può spirargli contro: egli si sente con se stesso e col mondo in accordo». Che alla natura possa riuscir una bella figura d'uomo, si spiega col fatto che la volontà, oggettivandosi a tale altissimo grado in un individuo, vince appieno sia per favorevoli circostanze sia per forza propria tutti gli ostacoli e la resistenza opposti a lei dalle manifestazioni della volontà nei gradi inferiori: di codesta sorte son le forze naturali, a cui ella deve ognora cominciar col conquistare e strappare la materia, a tutte comune. Inoltre il fenomeno della volontà nei gradi superiori ha sempre varietà di forma: già l'albero non è che un sistematico aggregato di germinanti fibre moltiplicate indefinitamente: questa complessità s'accresce man mano che si salga nei gradi, e il corpo umano è un complicatissimo sistema di parti affatto diverse, ciascuna delle quali, al complesso subordinata, ha tuttavia anche una vita propria. E l'esser tutte codeste parti appunto nel giusto modo subordinate all'insieme, e il contribuire armonicamente all'aspetto generale, nulla trovandovisi di eccessivo, nulla di manchevole; tali son le rare condizioni, di cui è risultato la bellezza, il carattere della specie perfettamente improntato. Così fa la natura. Ma come fa l'arte? Si crede, con l'imitar la natura. Ma a che cosa riconoscerebbe un arti-



sta l'opera di natura ben riuscita e da imitare, scegliendola tra le non riuscite, se egli non avesse del bello una nozione anteriore all'esperienza? E poi, ha mai la natura prodotto un essere umano perfettamente bello in ogni parte? Allora s'è pensato che l'artista dovesse scegliere le parti belle singolarmente distribuite in molte creature, per comporne un solo essere perfetto: opinione assurda e insensata. Imperocché ci si torna a chiedere: a qual segno deve conoscere, che proprio queste forme sono le belle, e non le altre? E possiamo vedere che sorta di bellezza hanno trovata gli antichi pittori tedeschi, con l'imitar la natura! Basta guardare i loro nudi. No: *a posteriori*, e per semplice esperienza, non si può aver cognizione del bello: questa è sempre, almeno in parte, *a priori*, sebbene di tutt'altra specie che i modi a noi noti *a priori* del principio di ragione. Questi si riferiscono alla general forma del fenomeno come tale, in quanto essa è base alla conoscenza in genere, al come – universale e senza eccezione – del fenomeno (da tal conoscenza nascono matematica e scienza naturale pura). Invece quell'altra maniera di conoscenza *a priori*, che rende possibile la rappresentazione del bello, non concerne la forma, bensì il contenuto dei fenomeni: non il «come» del loro manifestarsi, bensì il «che cosa». Noi tutti conosciamo, vedendola, la beltà umana; ma nell'artista una tal conoscenza avviene con tal chiarezza, ch'egli mostra quella beltà, come non l'ha veduta mai, e sorpassa nella sua rappresentazione la natura: questo è possibile sol perché la volontà, la cui adeguata oggettivazione nel suo massi-

mo grado va qui giudicata e scoperta, è noi stessi. Solo così possiamo avere in effetti una cognizione anticipata di ciò che la natura (la quale è appunto la volontà che costituisce il nostro proprio essere) si sforza di rappresentare; e codesta cognizione anticipata nel vero genio s'accompagna con tal grado di riflessione, che esso, mentre nel singolo oggetto conosce l'idea rispettiva, quasi viene a comprender la natura attraverso mezze parole; e così può esprimer nettamente ciò ch'ella appena balbetta; tanto da imprimer nel duro marmo la bellezza della forma che a lei in mille tentativi fallisce, e quella bellezza contrappone alla natura, quasi esclamando: «Questo era, ciò che tu volevi esprimere!» – e, «Sì, questo era!» fa eco l'intenditore. Solo così poté il greco geniale scoprire il prototipo della forma umana, e porlo come canone nella scuola della scultura; ed anche solo in grazia di tale anticipazione è a noi tutti possibile di conoscere il bello, là dove esso è alla natura in un singolo esemplare effettivamente riuscito. Codesta anticipazione è l'ideale: è l'idea, in quanto essa, almeno a metà, è conosciuta *a priori*, e, come tale, venendo a completar quanto ci è offerto dalla natura *a posteriori*, diventa pratica per l'arte. La possibilità di simile anticipazione del bello *a priori* nello scultore, come del suo riconoscimento *a posteriori* nell'intenditore, sta in questo, che artista e conoscitore sono essi medesimi l'in-sé della natura, l'oggettivantesi volontà. Soltanto dal simile, come disse Empedocle, si conosce il simile: soltanto natura può comprendere se stessa; soltanto natura da fondo a se

stessa: e similmente dal solo spirito è inteso lo spirito<sup>66</sup>.

L'assurda opinione che i greci abbiano trovato l'ideale della umana bellezza in modo affatto empirico, mediante scelta di singole parti belle, qui un ginocchio, là un braccio denudando o notando, ha del resto il suo riscontro in un'opinione analoga concernente la poesia: l'opinione che, p. es., gl'infinitamente vari caratteri de' suoi drammi, così veri, così sostenuti, così ricavati dal profondo, abbia Shakespeare notati nella propria personale esperienza della vita sociale, e poi riprodotti. L'impossibilità e assurdità di tale opinione non ha bisogno d'esser dimostrata: è evidente che il genio, come produce le opere dell'arte plastica sol per mezzo di una presaga anticipazione del bello, così produce le opere della poesia solo mediante una consimile anticipazione del caratteristico; per quanto l'una e l'altra richiedano l'esperienza come uno schema, indispensabile, perché quanto era loro noto oscuramente *a priori* venga innalzato alla piena chiarezza, e nasca così la possibilità di una meditata rappresentazione.

Umana bellezza fu qui sopra spiegata come la più perfetta oggettivazione della volontà nel più alto grado della sua conoscibilità. Essa si esprime attraverso la for-

---

66 L'ultima proposizione volge in tedesco il motto di Helvetius, *il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit*: la qual cosa non ebbi necessità d'avvertire nella prima edizione. Ma dopo d'allora, per l'effetto istupidente della filosofasteria hegeliana, è il secolo sì caduto in basso e imbarbarito, che taluno potrebbe forse farneticando vedere anche qui un'allusione all'antitesi di «spirito e natura». Sono perciò costretto a premunirmi espressamente contro l'attribuzione di codesti filosofemi da trivio.

ma: questa è soltanto nello spazio, e non ha relazione necessaria col tempo; come l'ha, per esempio, il moto. Possiamo dire adunque: l'adeguata oggettivazione della volontà per mezzo d'un fenomeno spaziale è bellezza, nel senso oggettivo. La pianta non è altro che un tal fenomeno, puramente spaziale, della volontà; imperocché nessun movimento e quindi nessuna relazione col tempo (astraendo dal suo sviluppo) appartiene all'espressione della sua essenza: la sua forma esprime da sola tutta la sua essenza, e aperta la palesa. Ma uomo e animale per la piena rivelazione della volontà in loro manifestantesi abbisognano ancora d'una serie di atti, attraverso cui quel fenomeno viene a prendere in essi un'immediata relazione col tempo. Tutto ciò fu già spiegato nel libro che precede: alla nostra indagine presente si riannoda per quanto segue. Come il fenomeno puramente spaziale della volontà può oggettivar quest'ultima in ciascun grado perfettamente o imperfettamente, il che produce appunto bellezza o bruttezza: così può anche la temporale oggettivazione della volontà, ossia l'azione, e precisamente l'azione immediata, il movimento, corrispondere in modo puro e perfetto alla volontà che in lei si oggettiva; senza estranea mescolanza, senza superfluità, senza manchevolezza, ma solo esprimendo per l'appunto ogni volta quel determinato atto di volontà; – oppure può tutto questo accadere a rovescio. Nel primo caso, il movimento è compiuto con grazia; e nel secondo, senza. Come adunque bella è la ben rispondente rappresentazione della volontà in genere mediante il suo fenomeno

puramente spaziale, così è grazia la ben rispondente rappresentazione della volontà mediante il suo fenomeno temporale; ossia l'espressione in tutto giusta e commisurata di ciascun atto di volontà, per mezzo del movimento e della posizione che l'oggettiva. Poiché movimento e posizione già presuppongono il corpo; quindi è giustissima e calzante la definizione di Winckelmann, quando dice: «La grazia è il particolare rapporto della persona agente con l'azione» (*Werke*, vol. I, p. 258). Se ne ricava naturalmente, che a piante può attribuirsi bellezza, ma non grazia, fuor che in senso figurato; ad animali e uomini entrambe, bellezza e grazia. La grazia consiste, adunque, in questo: che ogni movimento e atteggiamento venga eseguito o preso nel modo più facile, più conveniente e più comodo, e sia quindi l'espressione diretta del proposito suo, ossia dell'atto di volontà, senza nulla di superfluo (che il superfluo si presenta come agitazione disordinata, priva di senso, o posizione assurda) né di manchevole (che produce lignea rigidità). La grazia richiede, come condizione, un giusto equilibrio di tutte le membra, una regolare, armonica struttura del corpo; poiché sol per questo mezzo è possibile il perfetto agio e la palese opportunità in tutte le posizioni e movenze: e quindi la grazia non si dà senza un certo grado di bellezza corporea. Questa e quella perfette e congiunte sono il più limpido fenomeno della volontà nel grado supremo della sua oggettivazione.

È uno de' contrassegni dell'umanità – l'abbiamo osservato – il trovarsi in lei distinti il carattere della specie

e quel dell'individuo; sì che, com'è detto nel libro precedente, ciascun essere umano rappresenta, in un certo senso, un'idea tutta a sé. Quindi le arti il cui fine è posto nel rappresentar l'idea dell'umanità, hanno per compito, oltre la bellezza – carattere della specie – anche il carattere individuale, che suol chiamarsi appunto carattere senz'altro. Quest'ultimo tuttavia, alla sua volta, solo in quanto sia da considerarsi non già come alcunché di casuale, come una singolarità appartenente in proprio a un dato individuo; bensì come un aspetto, specialmente rilevantesi in quell'individuo, dell'idea dell'umanità: a palesare la quale è perciò opportuna la rappresentazione dell'individuo medesimo. Quindi il carattere, pur essendo individuale, deve tuttavia esser colto e rappresentato idealmente, ossia mettendo in rilievo la sua significanza in rapporto con l'idea dell'umanità in genere (alla cui oggettivazione esso contribuisce a sua guisa): e oltre a ciò poi la rappresentazione è ritratto, riproduzione del singolo come tale, con tutte le sue accidentalità. Ma il ritratto medesimo dev'essere, come dice Winckelmann, l'immagine ideale dell'individuo.

Quel carattere, da cogliersi idealmente, che è il rilievo di uno speciale aspetto dell'idea dell'umanità, si fa visibile nei transitori affetti e passioni, nelle reciproche alterne modificazioni del conoscere e del volere: cose tutte esprimentisi nel volto e nel movimento.

Appartenendo ognora l'individuo all'umanità, e viceversa rivelandosi ognora l'umanità nell'individuo, anzi rivelandosi con la particolar significazione ideale di

esso, non può né la bellezza esser cancellata dal carattere, né questo da quella: perché soppressione del carattere della specie a tutto vantaggio di quello individuale darebbe caricatura; e soppressione dell'individuale, per lasciare il solo carattere della specie, darebbe insignificanza. Dovrà quindi la rappresentazione, in quanto miri alla bellezza, – il che fa soprattutto la scultura – sempre modificar tuttavia quella (ossia il carattere della specie) in taluna cosa mediante il carattere individuale; e l'idea dell'umanità sempre esprimere in determinata, individuale maniera, rilevandone un particolare aspetto; imperocché l'umano individuo come tale ha la dignità di un'idea sua propria, ed all'idea dell'umanità è appunto essenziale il manifestarsi in individui di speciale significazione. Perciò nelle opere degli antichi troviamo, che la bellezza da loro limpidamente intuita non è espressa da una figura sola, ma da molte, aventi carattere diverso, quasi fosse colta sempre sotto un nuovo aspetto, e quindi altrimenti rappresentata in Apollo, altrimenti in Bacco, altrimenti in Ercole, altrimenti in Antinoo: anzi, il caratteristico può limitare il bello e addirittura arrivar fino alla bruttezza, nel Sileno ebbro, nel Fauno, e così via. Ma se il caratteristico perviene a sopprimer veramente il carattere della specie, ossia a toccare l'innaturale, diventa caricatura. Tuttavia molto meno ancora della bellezza deve la grazia venir sopraffatta dal caratteristico: qualunque posizione e movimento richieda l'espressione del carattere, devono tuttavia quelli esser presi o compiuti nel modo più adatto alla persona, più confa-

cente allo scopo e più facile. Tale precetto osserverà non soltanto lo scultore e pittore, ma pur ciascun buon attore: in caso contrario, si ha anche qui caricatura, sotto forma di contorcimento, distorsione.

Nella scultura rimangono bellezza e grazia la qualità essenziale. Il vero carattere dello spirito, rilevantesi in affetto, passione, giuoco alterno del conoscere e volere, rappresentabile solo mediante l'espressione del volto ed il gesto, è soprattutto privilegio della pittura. Perché sebbene occhi e colorito, – i quali stanno fuor del dominio della scultura – molto contribuiscano alla bellezza, ben più sono essenziali per il carattere. Inoltre la bellezza si dispiega più completamente a chi l'osservi da vari lati: mentre la espressione, il carattere, possono anche da un sol punto di vista essere compresi appieno.

Essendo la bellezza precipuo fine della scultura, ha Lessing cercato di spiegare il fatto che Laocoonte non grida, con l'addurre che il gridare non sia compatibile con la bellezza. Poi che per Lessing questo argomento divenne il tema, o per lo meno il punto di partenza, d'un libro speciale, ed anche prima e dopo di lui tanto vi si è scritto intorno, sia a me concesso di esporre qui per incidenza la mia opinione a questo proposito; sebbene un'analisi tanto particolare non entri propriamente nella trama di un'argomentazione, che mira, in modo esclusivo, ai principi generali.



## § 46.

Che Laocoonte, nel celebre gruppo, non gridi, è palese, e la generale, sempre rinnovata sorpresa che se ne prova, deve provenir dal fatto che noi tutti, al suo posto grideremmo. E ciò richiede la natura stessa: che nel vivissimo dolor fisico e nella massima, improvvisa angoscia corporea, ogni riflessione, la quale potesse per avventura indurci a un tacito patire, è del tutto bandita dalla coscienza; e la natura si sfoga nel gridare, con che insieme esprime il dolore e il terrore, il salvatore invoca e l'assalitore spaventa. Già Winckelmann sentì quindi una mancanza, non trovando la espressione del gridare: ma nell'intento di giustificare lo scultore, fece invece di Laocoonte uno stoico, il quale non ritiene conforme alla propria dignità il gridare *secundum naturam*, bensì al proprio dolore aggiunge ancora l'inutile sforzo di comprimerne l'espressione: Winckelmann vede quindi in lui «lo spirito provato di un uomo grande, il quale lotta col martirio, e cerca di soffocare e rinserrare in sé l'espressione di ciò che prova: egli non prorompe in alte grida, come fa in Virgilio, ma solamente gli sfuggono angosciosi sospiri», e così via (*Werke*, vol. VII, p. 98. Lo stesso più ampiamente, vol. VI, pp. 104 sg.). Ora, quest'opinione di Winckelmann criticò Lessing nel suo Laocoonte, e la corresse nel modo sopra indicato; il motivo psicologico sostituì col motivo, puramente estetico, che la bellezza – principio fondamentale dell'arte antica – non ammette la espressione del grido. Un altro argo-

mento da lui addotto, che cioè uno stato affatto passeggero e incapace di durata non si possa esprimere in un'immobile opera d'arte, ha contro di sé cento esempi di figure ammirabili le quali sono fissate in movimenti più che fuggitivi, danzando, lottando, inseguendo. Anzi, Goethe nel suo scritto sul *Laocoonte*, che inizia i *Propilei* (p. 8), tiene la scelta d'un tal momento affatto fuggitivo per addirittura indispensabile. A' nostri giorni Hirt (*Horen*, 1797, X), tutto riducendo alla massima verità dell'espressione, concluse nel senso che Laocoonte non grida, perché, già in procinto di morir soffocato, non può più gridare. Da ultimo Fernov (*Römische Studien*, vol. I, pp. 426 sg.) ha illustrato e pesato le tre opinioni precedenti, senza tuttavia recarne alcuna nuova; ma quelle tre componendo e unificando.

Non posso a meno di stupirmi, che sì riflessivi e acuti uomini faticosamente vadano a cercar lontano ragioni inadeguate, s'afferrino ad argomenti psicologici, o addirittura fisiologici, per chiarire un fatto, la cui ragione è ben prossima e subito palese ad uno spirito spregiudicato, – e stupirmi soprattutto che Lessing, il quale tanto s'appressò alla giusta spiegazione, non abbia poi colto per nulla nel segno.

Prima d'ogni indagine psicologica e fisiologica, se Laocoonte nella sua situazione debba o no gridare – ciò che d'altronde io affermerei senz'altro – riguardo a quel gruppo è da mettere in chiaro, che non poteva il gridare esservi espresso, per il semplice motivo che la rappresentazione del grido sta completamente fuor del domi-

nio della scultura. Non si poteva dal marmo trarre un urlante Laocoonte, ma solo un che sgangheri la bocca e invano si sforzi d'urlare: un Laocoonte a cui la voce s'è arrestata nelle fauci, *vox faucibus haesit*. L'essenza, e quindi anche l'effetto del gridare sullo spettatore, è tutto nel suono, non nello spalancare la bocca. Quest'ultimo fenomeno, che di necessità accompagna il gridare, deve venir motivato e giustificato dal suono che per esso è prodotto: allora, come caratteristico per l'azione, è ammissibile, anzi necessario, quand'anche nuoccia alla bellezza. Ma nell'arte figurativa, a cui la rappresentazione del gridare è del tutto estranea e negata, effettivamente incomprendibile sarebbe il rappresentar la bocca spalancata, violento mezzo nel grido, che altera tutti i lineamenti e il resto dell'espressione; perché si porrebbe innanzi agli occhi un mezzo, che esige molti sacrifici del rimanente, mentre il fine di esso, il grido, verrebbe a mancare insieme col relativo effetto sul nostro animo. Anzi – e questo è peggio – si produrrebbe con ciò lo spettacolo sempre ridicolo di uno sforzo che rimane senz'effetto: spettacolo da paragonarsi a quel che si procurò un burlone, riempiendo di cera il corno d'una guardia notturna addormentata, per poi risvegliarla e godersi i suoi vani tentativi di suonare. Là dove invece la rappresentazione del gridare sta nel dominio dell'arte, essa è pienamente ammissibile, perché serve alla verità, ossia alla compiuta rappresentazione dell'idea. Così nella poesia, la quale per la rappresentazione intuitiva si rivolge alla fantasia del lettore: perciò mugghia Laocoonte pres-

so Virgilio, come un toro che si sia sciolto dai legami dopo che la scure l'ha colpito: perciò fa Omero (*Il.*, XX, 48-53) orrendamente urlare Marte e Minerva, senza danno della lor dignità di dei, né della divina bellezza. E così nell'arte scenica: Laocoonte sulla scena doveva assolutamente gridare; anche Sofocle fa urlare Filottete, e sull'antica scena questi avrà urlato per davvero. Similmente ricordo d'aver visto in Londra il celebre attore Kemble rappresentare, in un dramma tradotto dal tedesco, *Pizarro*, la parte dell'americano Rolla, un mezzo selvaggio, ma di nobilissimo carattere: questi, ferito, diede in un grido alto e veemente, che, essendo oltremodo caratteristico, molto contribuiva alla verità dell'azione. All'opposto sarebbe un gridare dipinto o impietrato ancor più ridicolo, che una dipinta musica, quale già vien condannata nei *Propilei* goethiani; imperocché il gridare nuoce alla rimanente espressione e alla bellezza molto più della musica, la quale di solito occupa soltanto mani e braccia, e va considerata come un atto caratteristico della persona; sì che sotto questo rispetto si può benissimo rappresentare in pittura, fin quando non richieda moti impetuosi del corpo o deformazione della bocca: come per esempio la Santa Cecilia all'organo e il Violinista di Raffaello nella Galleria Sciarra in Roma, e molti altri. Poiché adunque, a causa dei limiti dell'arte, non poteva il dolore di Laocoonte venire espresso col grido, dovè l'artista porre in uso ogni altra espressione del dolore stesso: questo egli ha fatto con perfezione suprema, secondo espone sì magistralmente Winckelmann

(*Werke*, vol. VI, pp. 104 sg.), la cui mirabile descrizione acquista perciò valore e verità pieni, quando se ne tolga soltanto l'attribuzione a Laocoonte di un animo stoico.

## § 47.

Essendo bellezza e grazia il principale oggetto della scultura, questa predilige il nudo, e tollera vestimento solo se esso non cela le forme. Del drappeggiamento si serve non per nascondere, ma per rappresentare in un modo indiretto la forma: maniera di rappresentare, che molto occupa l'intelletto, il quale così non perviene all'intuizione della causa, ossia della forma corporea, se non attraverso il solo effetto datogli direttamente, ossia attraverso la disposizione delle pieghe. Il drappeggiamento è quindi nella scultura in certo modo quel che nella pittura è lo scorcio.

L'uno e l'altro sono accenni: non già simbolici, ma tali, che – quando siano ben riusciti – direttamente costringono l'intelletto a intuir la cosa accennata come se fosse effettiva, rappresentata in realtà.

Mi sia concesso d'intercalar qui per incidenza un paragone riferentesi alle arti oratorie. Come la bella forma corporea è nel modo più vantaggioso visibile con un abbigliamento leggerissimo, o addirittura senza, e quindi un uomo molto bello se avesse buon gusto e gli fosse lecito usarne, andrebbe di preferenza quasi nudo, vestito appena a mo' degli antichi; – così ciascuno spirito bello, ricco di pensiero, si esprimerà sempre nella più naturale,

schietta, semplice maniera; cercando, ove sia possibile, di comunicare agli altri i suoi pensieri, per alleviare così a se stesso la solitudine che in un mondo come questo deve sentire.

All'opposto povertà di mente, confusione, stortezza si vestiranno delle espressioni più ricercate e dei modi più oscuri per avvolgere così, in frasi difficili e pompose, piccoli, meschini, insipidi o comuni pensieri: come quegli che, mancando a lui la maestà della bellezza, a tale mancanza vuol riparare col vestito; e la meschinità o bruttezza della persona cerca di nascondere sotto barbarico sfoggio, luccicanti fronzoli, piume, gale, sboffi e mantello.

Imbarazzato come costui se dovesse andar nudo, sarebbe più d'un autore, se fosse costretto a tradurre in forma chiara la povera sostanza del suo libro sì pomposo ed oscuro.

## § 48.

La pittura storica ha, oltre la bellezza e la grazia, anche il carattere per suo oggetto principale: con la qual parola s'intende la rappresentazione della volontà nel massimo grado della sua oggettivazione, dove l'individuo – nel quale ha rilievo uno speciale aspetto dell'idea di umanità – acquista una sua particolare significanza, e questa non con la forma sola da a conoscere, ma con ogni maniera d'azione e con le modificazioni del conoscere e del volere (visibili nel volto e nei gesti) onde

quell'azione è determinata e accompagnata. Poi che l'idea dell'umanità va espressa in sì vasta cerchia occorre che i suoi molteplici aspetti ci vengano offerti da individui ben significanti; e questi alla lor volta possono esser fatti palesi nella lor significazione solo mediante scene, eventi e atti svariati. Questo suo compito infinito adempie la pittura storica col porre davanti agli occhi ogni specie di scene della vita, di grande o piccolo significato. Né un individuo qualsiasi, né una qualsiasi azione possono essere senza significato: in ciascuno e con ciascuna si fa sempre più manifesta l'idea dell'umanità. Perciò nessunissimo fatto della vita umana va escluso dalla pittura. E gran torto si fa agli eccellenti pittori della scuola olandese, lodando esclusivamente la loro perizia tecnica, ma per il resto disdegnandoli, perché essi rappresentano di solito oggetti della vita comune: mentre invece si ritengono significanti solo i grandi fatti della storia universale o quelli della Bibbia. Si dovrebbe prima di tutto riflettere, che l'intimo significato di un'azione è affatto diverso dal significato esteriore, e l'uno spesso procede separato dall'altro. Il significato esterno è l'importanza di un'azione in rapporto alle sue conseguenze e nel mondo reale e pel mondo reale; ossia, in base al principio di ragione. Il significato intimo è la più o meno profonda penetrazione nell'idea dell'umanità, che quell'azione può dare col mettere in luce i meno comuni aspetti di tale idea; facendo che individualità nettamente e apertamente rivelantisi dispieghino – per mezzo di opportune circostanze – le loro caratteristiche.

Solo il significato intimo conta nell'arte: l'esteriore conta nella storia. Entrambi sono affatto indipendenti l'uno dall'altro; possono presentarsi insieme, ma anche isolati. Un'azione altamente significativa per la storia può essere comune e banale nel suo senso interiore; e viceversa può una scena della vita comune avere un senso interiore grande, quando umani individui e umano agire e volere vi appaiano, fino alle più riposte pieghe, in una luce limpida e chiara. Anche può, in azioni di molto vario significato esteriore, esser l'interiore uno e identico. Così, per esempio, valgono rispetto a quest'ultimo in egual modo ministri, che sulla carta geografica si contendono terre e popoli, o contadini, che nella taverna vogliono l'un contro l'altro affermare il loro diritto a proposito di carte da giuoco e di dadi: come è indifferente se si giochi a scacchi con pezzi d'oro o di legno. Inoltre le scene e gli eventi, ond'è fatta la vita di tanti milioni d'uomini, e il loro agire e adoprarsi, la lor pena e la loro gioia, sono già di per sé importanti abbastanza per essere oggetto dell'arte; e devono, con la ricca varietà loro, dare materia sufficiente a che si dispieghi la multifronte idea dell'umanità. La fugacità stessa dell'attimo, che l'arte ha fissato in un tal quadro (detto oggi quadretto di genere), produce una lieve, particolare commozione: imperocché il fermar con durevoli tratti l'effimero mondo, che incessantemente si trasmuta, in singoli episodi, che pur danno immagine del Tutto, è tal compito della pittura, che per esso ella sembra rendere immobile il tempo, innalzando il singolo caso all'idea della sua specie. Finalmente i



soggetti storici, ed esteriormente significativi, della pittura, hanno spesso lo svantaggio, che per l'appunto ciò che in essi è più significativa non è rappresentabile per l'intuizione, bensì dev'esservi sovrapposto col pensiero. Sotto questo rispetto il significato nominale del quadro va di regola distinto dal reale: quello è il significato esterno, che viene ad aggiungersi soltanto come pensiero; questo è una faccia dell'idea dell'umanità, dal quadro rivelata all'intuizione. Quello sarà, per esempio, Mosè trovato dalla principessa egiziana: momento essenzialissimo per la storia; il senso reale invece, il vero dato dell'intuizione, è un trovatello che una donna salva dalla sua culla natante – episodio che può essere accaduto sovente. Solo il costume può qui far conoscere a un uomo colto che si tratta di quel determinato fatto storico; ma il costume, se ha valore per il senso nominale, è indifferente per il reale: poi che quest'ultimo conosce soltanto l'uomo come tale, e non le forme occasionali. Soggetti presi dalla storia non hanno alcun vantaggio su quelli che, tolti dalla semplice possibilità, non possono avere un titolo individuale, bensì generale: imperocché ciò, che veramente importa nei primi, non è l'individuale, non è il singolo fatto per se stesso, bensì quanto vi si contiene d'universale, l'aspetto dell'idea d'umanità, che per suo mezzo si esprime. D'altronde non sono perciò punto da rigettare anche determinati soggetti storici: ma in questo caso la vera mira artistica, sia del pittore sia dello spettatore, non tende a ciò che v'ha d'individuale, a ciò che propriamente costituisce la nota storica, bensì

all'universale, che vi si esprime, all'idea. Inoltre vanno scelti solo quei soggetti storici, in cui la sostanza sia davvero rappresentabile, e non vada invece aggiunta col pensiero: che altrimenti il senso nominale troppo si allontana dal reale; e ciò che innanzi al quadro non è che pensato, diviene l'elemento più importante, a danno di ciò che è intuito. Se già sul palcoscenico è un difetto (come nella tragedia francese) che l'azione principale si svolga dietro le quinte, evidentemente questo difetto è di gran lunga maggiore nel quadro. Effetto decisamente cattivo producono le scene storiche sol quando costringono il pittore in un terreno arbitrario, e scelto con fini estranei all'arte; ma soprattutto quando codesto terreno è povero di soggetti pittorici e significanti, – come sarebbe, per esempio, la storia d'un piccolo, segregato, caparbio popolastro, fatto segno al disprezzo di tutti i grandi popoli dell'oriente e dell'occidente suoi contemporanei, qual è quello dei giudei. Poi che tra noi e tutti i popoli antichi sta come un termine la migrazione barbarica – nel modo stesso in cui tra l'attuale superficie terrestre e quella, di cui ci si mostrano pietrificati gli organismi, sta l'avvenuto spostamento del letto marino – è da considerarsi gran male che non siano per avventura gl'indiani o, i greci, o anche i romani il popolo la cui passata civiltà serva di precipua base alla nostra, bensì proprio codesti giudei. E fu specialmente una cattiva stella pei geniali pittori d'Italia, nel XV e XVI secolo, il doversi appigliare – nella breve cerchia in cui erano arbitrariamente ridotti, per la scelta dei loro argomenti – a ogni maniera

di miseri soggetti: perché il Nuovo Testamento è, nella parte storica, quasi ancor più sfavorevole alla pittura che l'Antico non sia; e soggetto infelicissimo è la susseguente storia dei martiri e dei Padri della Chiesa. Bisogna tuttavia ben distinguere dai quadri, che hanno per soggetto la parte storica o mitologica del giudaismo e del cristianesimo, quelli, nei quali il verace ossia l'etico genio del cristianesimo viene offerto all'intuizione, rappresentandovisi uomini che di quel genio son pieni. Codeste rappresentazioni sono invero le più alte e ammirabili opere della pittura: riuscite unicamente ai maestri maggiori dell'arte, a Raffaello ed al Correggio – quest'ultimo particolarmente ne' suoi primi quadri. Opere di tal natura non vanno punto annoverate tra le pitture storiche, imperocché di solito non rappresentano un fatto, un'azione: sono bensì semplici gruppi di santi, o del Salvatore medesimo, spesso ancor bambino, con sua madre, angeli, etc. Nei loro volti, e specialmente negli occhi, vediamo l'espressione, il riflesso della più perfetta conoscenza: di quella, che non a singole cose è rivolta, bensì ha pienamente afferrato le idee, ossia l'intero essere del mondo e della vita. La qual conoscenza operando in essi, di ritorno, sulla volontà, non fornisce a questa, come l'altra conoscenza, motivi; ma viceversa è divenuta un quietivo d'ogni volontà, dal quale provengono la perfetta rassegnazione – ch'è lo spirito intimo del cristianesimo come dell'indiana saggezza – la rinuncia a tutte le brame, l'abdicazione, la soppressione della volontà e con essa dell'intera essenza di questo mondo: ossia, la

redenzione. Così quei maestri dell'arte in eterno laudati ci espressero intuitivamente con le opere loro la saggezza suprema. E qui è la vetta dell'arte: la quale, dopo aver perseguito la volontà, nella sua adeguata oggettività – le idee – per tutti i gradi, dai più bassi, ove la eccitano cause, ai meno bassi, ove la eccitano stimoli, e finalmente ai superiori, in cui si variamente la muovono motivi e ne dispiegano l'essenza; alla fine termina col rappresentarne la libera abolizione mediante quel solo grande quietivo, che a lei viene dalla perfetta cognizione della sua propria essenza<sup>67</sup>.

## § 49.

Tutte le nostre considerazioni sull'arte finora svolte hanno sempre per base la verità, che suo oggetto – la cui rappresentazione è scopo dell'artista, e la cui conoscenza deve quindi preceder come germe e principio l'opera di lui – è un'idea, nel senso platonico, e nient'altro: non la cosa singola, oggetto della comune percezione; né meno il concetto, ch'è oggetto del pensar razionale e della scienza. Sebbene idea e concetto abbiano qualcosa in comune, rappresentando l'una e l'altro come unità una pluralità di cose reali, dev'esser tuttavia risultata chiara e luminosa la differenza loro, dopo quanto nel primo libro si disse intorno al concetto; e intorno all'idea nel libro presente. Che nondimeno già Platone avesse ben compresa codesta differenza, non voglio punto affermare:

---

<sup>67</sup> Questo luogo presuppone, per esser compreso, il libro seguente.

che anzi taluni tra' suoi esempi d'idee e tra' suoi chiarimenti in proposito sono applicabili soltanto a concetti. Basti per ora di ciò, e andiamo pel nostro cammino: rallegrandoci bensì ogni qual volta ci accada d'incontrar la via segnata da un grande e nobile spirito, ma ognora mirando alla nostra meta e non alle tracce di quello. Il concetto è astratto, discorsivo, affatto indeterminato entro la propria sfera, determinato solo nei confini della medesima; raggiungibile e afferrabile da ciascuno con la sola ragione; comunicabile in parole senz'altra mediazione, tutto esaurito dalla propria definizione. L'idea invece, che al più va definita come adeguata rappresentante del concetto, è del tutto intuitiva, e, sebbene rappresenti un'infinità di singole cose, è tuttavia ben determinata. Dall'individuo come tale non è mai conosciuta, ma sol da quegli, che s'è elevato sopra ogni volere e ogni individualità a puro soggetto nel conoscere: quindi a lei perviene solamente il genio, e in secondo luogo chi si trovi in una disposizione geniale, mediante un innalzamento della sua pura forza conoscitiva, il più delle volte dalle opere del genio prodotta. L'idea non è quindi comunicabile senz'altro, ma solo condizionatamente, in quanto l'idea percepita e riprodotta nell'opera d'arte parla a ciascuno secondo la misura del suo valore intellettuale: perciò proprio le più eccellenti opere di ogni arte, i più nobili prodotti del genio, devono per l'ottusa maggioranza degli uomini rimaner libri chiusi in eterno, ad essa inaccessibili, separati da un largo abisso, sì come al volgo è inaccessibile il commercio dei principi. È vero, che

anche i più ottusi ammettono per sentito dire le opere riconosciute grandi: ma nell'ombra si tengono pronti ognora a criticarle, non appena li si lasci sperare che possan farlo senza compromettersi – nel che gioiosamente si sfoga il loro astio a lungo celato contro tutte le cose grandi e belle, che per non averli mai toccati li umiliavano, e contro i creatori di quelli. Imperocché di regola, per riconoscere e ammettere spontaneamente, liberamente, il valore altrui, bisogna averne di proprio. Su ciò poggia la necessità della modestia malgrado qualsivoglia merito, ed anche la lode sproporzionatamente alta di codesta virtù: la quale, sola tra tutte le sue sorelle, da ciascuno, che ardisca esaltare un uomo in qualche modo segnalato, è ogni volta aggiunta alle altre lodi di lui, per conciliarsi gl'inetti e placarne il livore. Che cos'è la modestia, se non finta umiltà, con la quale, in un mondo turgido di bassa invidia, si vuol mendicare per i propri vantaggi e meriti il perdono di quelli che non ne hanno? Poiché colui il quale né vantaggi né meriti s'attribuisce, perché effettivamente non ne possiede, non è modesto, ma appena onesto.

L'idea è l'unità infranta nella pluralità, secondo la forma temporale e causale della nostra apprensione intuitiva: invece il concetto è l'unità, dalla pluralità novellamente ricostituita, mediante il procedere astratto della nostra ragione. Questa si può chiamare *unitas post rem*, quella *unitas ante rem*. Da ultimo la differenza tra concetto e idea si può ancora indicare con un paragone, dicendo: – Il concetto somiglia a una inerte custodia, nella

quale effettivamente viene a giustapporsi ogni cosa che vi si ponga; ma da cui nulla può esser tolto (mediante giudizi analitici) più di quanto vi si sia posto (mediante sintetica riflessione). L'idea invece sviluppa, in quegli che l'ha afferrata, rappresentazioni che sono nuove in rapporto al concetto omonimo: ella somiglia a un vivente, sviluppatosi organismo, dotato di forza generativa, il quale produce quel che non conteneva incasellato dentro di sé.

Da tutto ciò risulta che il concetto, per quanto sia giovevole alla vita, per quanto utile, necessario e fecondo alla scienza, è in eterno sterile per l'arte. Vera e unica sorgente d'ogni genuina opera d'arte è la percepita idea. Nella sua robusta originalità viene ella attinta unicamente alla vita medesima, alla natura, al mondo; e unicamente anche per mezzo del genio vero, o di chi sia per quell'attimo asceso fino a raggiungere la genialità. Sol da questa diretta concezione nascono capolavori, che recano in sé vita immortale. Appunto perché l'idea è intuitiva, e tale rimane, non è l'artista consapevole *in abstracto* dell'intenzione e della meta a cui tende l'opera sua; non un concetto, ma un'idea gli fluttua davanti: perciò non può render conto del suo operare. Lavora, come si suol dire, di puro sentimento, e inconsapevole, anzi per istinto. Viceversa imitatori, artefici di maniera, *imitatores, servum pecus*, procedono nell'arte movendo dal concetto: prendon nota di ciò che nelle vere opere d'arte piace e commuove, se lo rendono chiaro, lo afferrano in forma di concetto, astrattamente, e lo imitano infine, in

modo aperto o palese, con avveduta intenzione. Succhiano il lor nutrimento, simili a piante parassite, da opere altrui; e, simili a polipi, prendono il colore di ciò che mangiano. Anzi, andando innanzi coi paragoni, si potrebbe affermare, che somigliano a macchine, le quali perfettamente tritino e frammischino quanto vi si getta dentro, ma senza poterlo mai digerire: sì che i diversi componenti si possan sempre ritrovare, trar fuori della miscela ed isolare: mentre il genio somiglierebbe invece all'organismo, che assimila, trasforma e produce. Imperocché il genio viene bensì educato e formato dai predecessori e dalle opere loro; ma la vita e il mondo stesso, direttamente, lo fecondano con l'intuizione: perciò anche una ricchissima cultura non può recar danno alla sua originalità. Tutti gl'imitatori, tutti i manieristi percepiscono in forma di concetto l'essenza dei capolavori altrui; ma concetti non possono mai dar vita interna a un'opera. I contemporanei – ossia l'opaca folla d'ogni generazione – non conoscono anch'essi altro che concetti, e vi si attaccano, e accolgono quindi le opere manierate con rapido e alto plauso: ma le stesse opere sono dopo brevi anni già indigeste, perché lo spirito del tempo – vale a dire, i concetti dominanti – in cui quelle avevano la loro unica base, è mutato. Soltanto le vere opere d'arte, le quali dalla natura, dalla vita sono direttamente ispirate, rimangono, come queste perennemente giovani, e poderose in eterno. Imperocché non appartengono a una data epoca, ma all'umanità: e come perciò appunto dal loro proprio tempo – a cui disdegnarono di confor-



marsi – furono tiepidamente accolte, e, svelando in modo indiretto e negativo gli errori di quello, furono tardi e contro voglia riconosciute; così in compenso non possono invecchiare, e ancor ne' tempi più lontani parlano con voce fresca e sempre giovane: non più esposte a venir trascurate o misconosciute, ma immutabilmente coronate e sanzionate dal plauso delle poche teste capaci di giudicare, le quali compaiono isolate e rare nei secoli<sup>68</sup> e depongono i loro voti – la cui somma lentamente crescendo serve di base a quell'autorità, che sola costituisce il tribunale, a cui si allude quando diciamo di fare appello alla posterità. Sole formano il tribunale queste teste isolate, che successivamente appaiono: perché la folla della posterità sarà e rimarrà in ogni tempo stolta e ottusa come nel passato e come nel presente. Si leggano i lamenti di grandi spiriti, in ogni secolo, intorno ai loro contemporanei: sembrano di oggi, perché la razza è sempre la medesima. In ciascun tempo ed in ciascuna arte la maniera prende il posto del genio, che sempre è proprietà esclusiva di pochi: ma la maniera è come il vecchio vestito smesso della più recente, riconosciuta apparizione del genio. In conseguenza di tutto ciò, il plauso dei posteri non s'acquista di regola se non a costo del successo contemporaneo; e viceversa<sup>69</sup>.

---

68 Apparent rari, nantes in gurgite vasto.

69 Si veda il cap. 34 del secondo volume [pp. 495-500 del vol. II dell'ed. cit.].

## § 50.

Se adunque è fine di tutte le arti il comunicar la percepita idea, la quale appunto per l'interposizione dello spirito dell'artista, in cui apparisce purificata e isolata, diventa alfine accessibile anche a chi abbia ricettività più debole, e nessuna produttività; se inoltre è nell'arte da rigettarsi il muover dal concetto; non potremo per conseguenza approvare, che un'opera d'arte sia intenzionalmente e palesemente destinata all'espressione d'un concetto: com'è il caso dell'allegoria. Un'allegoria è un'opera d'arte, la quale significa alcunché di diverso da quel che rappresenta. Ma ciò che è intuitivo, e quindi anche l'idea, si esprime da sé in modo diretto e compiuto, né ha bisogno di altro intermediario, dal quale esso venga significato velatamente. Quel che in tal modo viene adunque significato e rappresentato mediante alcunché di affatto diverso, non potendo esso medesimo venire offerto all'intuizione, è sempre un concetto. Con l'allegoria viene quindi ognora significato un concetto, e per conseguenza la mente dello spettatore è condotta lungi dall'offerta rappresentazione intuitiva verso un'altra astratta, non intuitiva, che sta tutta fuori dell'opera d'arte: così il quadro o la statua devono compiere quel che compie, solo in modo più completo, la scrittura. Quel che per noi è il fine dell'arte – rappresentazione dell'idea percepibile solo intuitivamente – non è quivi più il fine. Per la mira, a cui nell'allegoria si tende, non è neppur necessaria una gran perfezione dell'opera

d'arte: basta che si vegga che cosa sia l'oggetto; perché, una volta trovato questo, lo scopo è raggiunto, e lo spirito è condotto verso una rappresentazione di tutt'altra natura, verso un concetto astratto che era appunto il fine proposto. Allegorie nell'arte figurativa non sono perciò altro che geroglifici: il pregio artistico, che d'altronde possono avere come rappresentazioni intuitive, non appartiene loro in quanto sono allegorie, ma per un altro verso. Che la *Notte* del Correggio, il *Genio della Fama* di Annibale Carracci, le *Ore* del Poussin siano bellissime pitture, è cosa affatto indipendente dall'essere allegorie. Come allegorie non dicono più di un'iscrizione — anzi piuttosto meno. Siamo qui richiamati alla distinzione, fatta più sopra, tra il senso reale e il nominale d'un quadro. Il nominale è qui appunto l'allegorico, come, per esempio, il *Genio della Fama*; il reale è ciò che in effetti vien rappresentato: nel caso presente, un bel giovane alato, con bei fanciulli intorno. Questo esprime un'idea: ma cotal senso reale agisce solo fin che sia posto in oblio il senso nominale, allegorico; basta pensarvi, perché l'intuizione si allontani e un concetto astratto occupi lo spirito: ora il passaggio dall'idea al concetto è sempre una caduta. Sì, quel senso nominale, quell'intenzione allegorica fa spesso danno al senso reale, alla verità intuitiva: come, per esempio, l'innaturale luce nella *Notte* del Correggio, la quale, per quanto ben dipinta, tuttavia è motivata solo dall'allegoria, ed in realtà impossibile. Se quindi un quadro allegorico ha pregio d'arte, questo è del tutto separato e indipendente

dall'ufficio dell'allegoria: un'opera siffatta serve insieme a due scopi, ossia all'espressione d'un concetto e all'espressione di un'idea, ma esclusivamente il secondo può essere un fine dell'arte, mentre l'altro è uno scopo estraneo; è la piacevolezza scherzosa, di far che un quadro serva in pari tempo come un'iscrizione, un geroglifico: piacevolezza inventata a vantaggio di coloro per cui è muta l'essenza vera dell'arte. Gli è allora come se un'opera d'arte fosse in pari tempo un arnese d'utilità pratica, nel qual caso anche serve a due scopi: per esempio una statua, che sia insieme candelabro o cariatide, o un bassorilievo, che sia contemporaneamente scudo d'Achille. Sinceri amici dell'arte non gusteranno né l'una né l'altro. È vero, che un'immagine allegorica può appunto in questa sua qualità produrre un vivo effetto sull'animo: ma l'effetto medesimo produrrebbe, in circostanze eguali, anche un'iscrizione. Così, per esempio, se nell'animo d'un uomo sia fermamente e fortemente radicata la brama della gloria, ed egli guardi alla gloria come a sua legittima proprietà, a lui negata sol finché ei non abbia prodotto i titoli del suo possesso; e quest'uomo venga davanti al *Genio della Fama* coronato d'alloro; tutto il suo animo ne sarà infervorato, e la sua energia spronata all'azione. Ma non accadrebbe altrimenti, se d'un tratto e' leggesse grande e chiara sulla parete la parola «gloria». Oppure, se un uomo abbia svelata una verità, la quale sia importante o come regola per la vita pratica, o come cognizione per la scienza, ma non trovi fede; agirà profondamente su di lui un'immagine

allegorica del Tempo, che alzi il velo e scopra la verità nuda. Ma non altrimenti agirebbe il motto: «Le temps découvre la vérité». Imperocché ciò che quivi propriamente agisce è sempre il solo pensiero astratto, e non la cosa intuita.

Ora se, come abbiamo visto, l'allegoria nell'arte figurativa è una tendenza viziosa, asservita ad un fine, che all'arte è affatto estraneo, codesta tendenza diviene addirittura insopportabile, se è spinta a tal segno che la rappresentazione di sottigliezze forzate e introdotte arbitrariamente venga a cader nell'insulso. Di tal fatta è, per esempio, una testuggine, che voglia indicar la ritrosia femminile; la Nemese, che si guardi in seno dentro al vestito, per significar ch'ella vede anche l'ascoso; la dichiarazione del Bellori, che Annibale Carracci abbia vestita di giallo la voluttà, per esprimere che le sue gioie tosto appassiscono e si fanno gialle come paglia. Se adunque tra la cosa rappresentata e il concetto, per suo mezzo significato, non è alcun legame che abbia per base la sussunzione sotto quel soggetto e l'associazione delle idee; ma segno e cosa significata stanno in connessione tutta convenzionale, mediante un ravvicinamento positivo e provocato a caso: allora io chiamo simbolo questa varietà dell'allegoria. Così la rosa è simbolo della discrezione, l'alloro simbolo della gloria, la palma simbolo della vittoria, la conchiglia simbolo del pellegrinaggio, la croce simbolo della religione cristiana: e qui vengono anche tutte le significazioni dirette attribuite ai semplici colori, per esempio, il giallo come colore della

falsità, l'azzurro della fedeltà. Cotali simboli possono sovente giovar nella vita, ma all'arte il lor pregio è straniero: sono da considerare in tutto come geroglifici, o addirittura come caratteri cinesi, ed appartengono in realtà alla stessa categoria degli stemmi, della frasca posta a insegna di un'osteria, delle chiavi da cui si riconoscono i ciambellani, o del cuoio da cui si conoscono i minatori. Quando infine certi personaggi storici o mitici, oppure certi personificati concetti vengono fatti conoscere mediante simboli convenuti una volta per sempre, forse dovrebbero questi chiamarsi propriamente emblemi: tali sono le bestie degli Evangelisti, la civetta di Minerva, il pomo di Paride, l'ancora della Speranza, e così via. Ma solitamente si dà il nome d'emblemi a quelle immagini parlanti, semplici, e illustrate da un motto, che servono a raffigurare una verità morale, e di cui si hanno grandi raccolte per opera di J. Camerarius, Alciatus e altri: esse formano il trapasso verso l'allegoria poetica, della quale sarà trattato in seguito. La scultura greca si rivolge all'intuizione, e però ella è estetica; l'indostana si rivolge al concetto, e però è solamente simbolica.

Questo giudizio dell'allegoria, poggiato sulle considerazioni fin qui da noi fatte intorno all'intimo essere dell'arte, e con quelle strettamente connesso, è proprio l'opposto dell'opinione di Winckelmann; il quale lungi dal dichiarar l'allegoria affatto estranea all'arte, e a lei spesso dannosa, costantemente ne sostiene le parti, anzi (*Werke*, vol. I, pp. 55 sg.) pone il supremo fine dell'arte nella «rappresentazione di concetti generali e di cose

non percettibili dai sensi». Sia libero ciascuno d'accostarsi all'una o all'altra opinione. Ma a me, davanti a questa ed a consimili opinioni di Winckelmann, concernenti la vera e propria metafisica dell'arte, apparve limpida la persuasione, che si possa aver la massima sensibilità e il più esatto giudizio intorno al bello artistico, senza tuttavia essere in grado di dar ragione astratta e propriamente filosofica dell'essenza del bello e dell'arte: così come si può esser d'animo nobilissimo e virtuoso, e avere una coscienza molto delicata, la quale di caso in caso proceda con l'esattezza d'una bilancia di precisione, senza perciò essere in grado di approfondire filosoficamente e rappresentare *in abstracto* il valore etico delle azioni.

Ma un tutt'altro rapporto ha l'allegoria con la poesia che non con l'arte figurativa, e sebbene qui sia da respingere, colà è volentieri ammessa e vantaggiosa. Imperocché nell'arte figurativa ella conduce dal dato intuitivo, dal vero oggetto di tutte le arti, al pensiero astratto; mentre nella poesia è il rapporto inverso. Nella poesia quel ch'è dato direttamente con le parole è il concetto, e scopo più prossimo è sempre il condur da questo al dato intuitivo, la cui rappresentazione dev'essere intrapresa dalla fantasia dell'ascoltatore. Se nell'arte figurativa s'è condotti dal dato immediato verso qualche altra cosa, questa dev'esser sempre un concetto, perché qui soltanto l'astratto non può esser dato immediatamente; ma un concetto non può mai esser l'origine, né la sua comunicazione esser lo scopo di un'opera d'arte. Viceversa nella

poesia il concetto è il materiale, il dato immediato, che si può quindi benissimo abbandonare, per far nascere un'immagine intuitiva del tutto diversa, con la quale vien raggiunto lo scopo. Nella connessione di una poesia può qualche concetto, o pensiero astratto, essere indispensabile, pur non potendo in sé e direttamente esser dato all'intuizione: esso viene allora sovente reso intuibile per mezzo d'un qualunque esempio che vi si possa sussumere. Questo si vede già in ogni espressione figurata, e accade in ogni metafora, paragone, parabola e allegoria, – tutte figure, che si distinguono solo per la lunghezza e ampiezza della loro rappresentazione. Per tal motivo sono d'eccellente effetto paragoni e allegorie nelle arti oratorie. Come dice bene Cervantes del sonno, per significare ch'esso ci sottrae a tutti i dolori morali e corporali, «essere un mantello che copre l'uomo tutto quanto!». Come bene esprime Kleist allegoricamente il pensiero, che filosofi e scienziati rischiarano il genere umano, nel verso:

Quei, la cui lampa notturna la terra tutta rischiara!<sup>70</sup>

Come fortemente e limpidamente Omero indica Ate di mali apportatrice, dicendo: «ella ha piedi delicati, poiché non calpesta la dura terra, ma s'aggira soltanto sulle teste degli uomini» (*Il.*, XIX, 91)! Che effetto ebbe sul fuoruscito popolo romano la favola, detta da Meneio Agrippa, dello stomaco e delle membra! Come l'allegoria platonica della caverna, già riferita, bellamen-

---

70 Si veda il cap. 34 del secondo volume [pp. 420-4 del tomo II dell'ed. cit.].



te esprime all'inizio del settimo libro della *Repubblica* un astrattissimo dogma filosofico! Similmente va considerata come profonda allegoria di filosofica tendenza la favola di Persefone, la quale, per avere gustato una melagrana nel mondo sotterraneo, cade in potere di questo: e ciò appare soprattutto luminosamente nella trattazione, superiore a ogni lode, che di tal favola Goethe ha intrecciato come episodio nel *Trionfo della sensibilità*. Tre ampie opere allegoriche io conosco: allegorica è in modo aperto ed espresso l'incomparabile *Criticon* di Baldassar Gracian, consistente in un vasto, ricco tessuto d'allegorie profondissime intrecciate l'un con l'altra, le quali servono qui a rivestir gaiamente verità morali, cui lo scrittore dà appunto in tal modo la massima evidenza intuitiva, stupefacendosi con la ricchezza delle sue invenzioni. Due allegorie dissimulate sono invece il *Don Chisciotte* e *Gulliver in Lulliput*. Quello rappresenta allegoricamente la vita di ciascuno, il quale non voglia, come gli altri, pensare soltanto al suo interesse personale, ma persegua un fine obiettivo, ideale, che s'è impadronito del suo pensiero e della sua volontà, per la qual cosa egli finisce, a dir vero, col comportarsi in questo mondo un po' stranamente. Nel *Gulliver* basta dar senso morale a tutto ciò ch'è materiale, per accorgersi a che abbia mirato quel satirical rogue, come lo chiamerebbe Amleto. Essendo adunque dato costante dell'allegoria poetica il concetto, che quella vuol rendere intuitivo mediante un'immagine, potrà dessa talvolta esprimersi o aiutarsi magari con un'immagine dipinta: ma questa non

s'ha però da considerare come opera dell'arte figurativa, bensì unicamente qual parlante geroglifico; né può pretendere d'aver valore artistico, bensì solo poetico. Di tal natura è quella bella vignetta allegorica di Lavater, che tanto deve rianimare il cuore a ciascun nobile combattente per la verità: una mano, che sorreggendo una fiaccola viene punta da una vespa, mentre alla fiamma si bruciano dei moscerini; e in basso sta il motto:

S'arda pure le ali il moscerino,  
Gli scoppi il capo e il piccolo cervello;  
La luce riman sempre luce.  
E s'anco la vespa più irosa mi punge,  
Non lascio la luce cadere<sup>71</sup>.

Qui va ricordata inoltre quella pietra sepolcrale con un lume spento dal soffio, e che fuma; col motto:

Quand'è spento, si rende allor palese  
Se luce era di sego, oppur di cera<sup>72</sup>.

Dello stesso genere è infine un antico albero genealogico tedesco, nel quale l'ultimo rampollo della remotissima schiatta esprime il suo proposito di menar la vita in tutta continenza e castità, lasciando così perire la stir-

---

71 Und ob's auch der Mücke den Flügel versengt,  
Den Schädel und all sein Gehirnchen zerprengt;  
Licht bleibet doch Licht;  
Und wenn auch die grimmigste Wespe mich sticht,  
Ich lass'es doch nicht.

72 Wann's aus ist, wird es offenbar,  
Ob's Talglicht, oder Wachlicht war.

pe, col rappresentar se stesso vicino alla radice dell'albero dai molti rami, nell'atto di reciderlo con le forbici e abatterlo su di sé. E sempre di questo medesimo tipo sono tutte le immagini parlanti più sopra ricordate, dette emblemi, che si potrebbero anche definir brevi favole a colori, con la morale formulata in parole. Cosiffatte allegorie vanno sempre annoverate tra le poetiche, non tra le pittoriche, e appunto perciò sono ammesse: la rappresentazione figurata vi sta ognora come un accessorio, ed a lei non altro si domanda che di far conoscere la cosa. Ma come nell'arte figurativa, così anche nella poesia l'allegoria diventa simbolo, quando tra l'oggetto presentato all'intuizione e l'astrazione per suo mezzo indicata non è altro legame, se non arbitrario. Appunto perché ogni rapporto simbolico poggia in sostanza sopra una convenzione, tra gli altri svantaggi il simbolo ha pur quello che il suo significato si dimentica col tempo, e finisce col perdersi del tutto: chi indovinerebbe, se non lo sapesse, perché il pesce è simbolo del Cristianesimo? Soltanto uno Champolion: essendo esso in tutto e per tutto un geroglifico fonetico. E perciò l'Apocalissi di Giovanni ci sta ora innanzi press'a poco come i bassorilievi con l'iscrizione *magnus Deus sol Mithra*, intorno ai quali ancor si fanno chiose<sup>73</sup>.

## § 51.

Se ora, armati delle nostre considerazioni precedenti

---

73 Si veda il cap. 36 del secondo volume [pp. 434-9 del tomo II dell'ed. cit.].

sull'arte in generale, ci volgiamo dalle arti figurative alla poesia, non dubiteremo, che anch'essa si proponga di rivelar le idee – gradi dell'oggettivazione della volontà – e con quella chiarezza e vivacità, in cui le percepì l'animo del poeta, comunicarle all'ascoltatore. Le idee sono essenzialmente intuitive: se quindi ciò, che nella poesia vien comunicato direttamente con parole, sono concetti astratti, è nondimeno palese l'intenzione di far che il lettore intuisca, nei rappresentanti di codesti concetti, le idee della vita; la qual cosa non può aversi senza l'aiuto della fantasia di lui. Ma per scuoter quest'ultima in conformità del fine, devono i concetti astratti, che sono il diretto materiale della poesia come della più arida prosa, esser riuniti in modo, che le loro sfere s'intersechino, sì che nessuna possa permaner nella sua astratta universalità; e in luogo di questa si presenti alla fantasia un suo rappresentante intuitivo, che le parole del poeta vengano sempre più a modificare secondo l'intento proposto. Come il chimico da liquidi affatto chiari e trasparenti ricava, mescolandoli, precipitazioni solide, così il poeta sa dall'astratta, trasparente universalità dei concetti, secondo la maniera con cui li collega, far precipitare il concreto, l'individuale, la rappresentazione intuitiva. Imperocché solo intuitivamente vien conosciuta l'idea: e conoscenza dell'idea è lo scopo di tutte le arti. La maestria del poeta, come quella del chimico, lo fa capace di raccogliere sempre quel precipitato per l'appunto che si era proposto. A tal fine servono nella poesia i molti epiteti, dai quali viene limitata l'universalità di ciascun con-

chetto, sempre più, fino a renderlo intuibile. Omero accoppia quasi a ogni sostantivo un aggettivo, il cui concetto taglia la sfera del concetto primo, e tosto considerevolmente la riduce, sì che questo già molto s'avvicina all'intuizione: per esempio

Εν δ'επεσ' Ωκεανῷ λαμπρὸν φάος ἡλιόιο,  
Ἐλκὸν νύκτα μελαιναὴν ἐπὶ ξειδῶρον ἀρουραν.

(Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis,  
Trahens noctem nigram super almam terram).

E i versi:

Un lieve vento dal cielo azzurro spira,  
Sta immoto il mirto ed alto sta l'alloro<sup>74</sup>.

Da pochi concetti traggono innanzi alla fantasia sensibilmente tutta l'ebbrezza del clima meridionale.

Ausiliarii tutti proprii della poesia sono ritmo e rima. Del loro effetto, efficace in modo incredibile, non so dare altra spiegazione se non questa: che le nostre forze rappresentative, essenzialmente legate al tempo, ne abbiano derivata una proprietà, in grazia della quale noi si segue internamente ogni suono ripetentesi a regolari intervalli, e quasi facciamo coro. Perciò in parte ritmo e rima diventano un vincolo per la nostra attenzione, facendoci ascoltar più volentieri la recitazione; e in parte sorge dentro di noi per loro mezzo quasi un intuitivo ac-

---

74 Ein sanfter Wind vom blauen Himmel weht,  
Die Myrte stili und hoch der Lorbeer steht.

compagnamento musicale, anteriore a ogni giudizio, di ciò che vien recitato: dal che questo prende un certo potere di persuasione enfatico, indipendente da tutte le ragioni.

Per l'universalità della materia, di cui la poesia si vale a comunicar le idee – ossia, de' concetti – molto vasta è la cerchia del suo dominio. La natura tutta quanta, le idee in tutti i gradi si posson per suo mezzo rappresentare, nel mentre ella, a seconda dell'idea che vuol comunicarci, procede or descrivendo, ora narrando, ora rappresentando direttamente in forma drammatica. Ma, se nel rappresentare i gradi infimi dell'oggettività della volontà, l'arte figurativa supera il più delle volte la poesia, perché la natura inconsciente e anche quella puramente animale tutta l'essenza loro rivelano in un unico momento ben colto; viceversa è l'uomo – in quanto non con la semplice sua forma o con l'espressione del volto rivela se stesso, ma con una catena d'azioni e coi pensieri e affetti che l'accompagnano – il principale oggetto della poesia: e nessun'altra arte può gareggiare con lei, perché in questo alla poesia soccorre il progressivo sviluppo dell'argomento, negato alle arti figurative.

Rivelazione di quella idea, che è il grado più alto nell'oggettività della volontà, rappresentazione dell'uomo nella serie coordinata delle sue tendenze e dei suoi atti, questo è il grande soggetto della poesia. È vero bensì che anche l'esperienza, anche la storia insegnano a conoscere l'uomo; ma più spesso gli uomini che non l'uomo: ossia danno notizie empiriche sul contegno de-

gli uomini tra loro, dalle quali emergono regole per la condotta individuale, piuttosto che far penetrare lo sguardo addentro nell'intimo essere dell'uomo. Non che questa penetrazione sia loro del tutto preclusa: ma ogni qual volta veramente si apra a noi nella storia, o nella personale esperienza, l'essenza dell'umanità, vuol dire che o da noi l'esperienza, o dallo storico la storia sono state percepite già con occhi d'artista, poeticamente, ossia nell'idea, e non nel fenomeno, nell'intimo essere, e non nelle relazioni. Assoluta condizione, per comprendere la poesia come la storia, è l'esperienza propria: perché è quasi il dizionario della lingua, che parlano entrambe. Ma la storia sta alla poesia come il ritratto sta al quadro storico: quello rende il vero nel particolare, questo il vero in generale: quello rende la verità del fenomeno, e col fenomeno documenta la verità; questo rende la verità dell'idea, che non si trova in nessun fenomeno singolo ma da tutti parla. Il poeta rappresenta con opportuna scelta e intenzione significanti caratteri in significanti situazioni: lo storico prende queste e quelli come vengono. Anzi, egli non ha da considerare e scegliere le circostanze e le persone secondo la loro interna, genuina significazione, esprime l'idea; ma piuttosto secondo la significazione esterna, apparente, relativa, importante rispetto ai loro nessi, alle loro conseguenze. Nessuna cosa può guardare in sé e per sé, nel carattere e nell'espressione essenziali, bensì deve tutto considerare in rapporto alla relazione, alla concatenazione, all'influsso e a ciò che ne consegue; in rapporto, soprattutto, alla

sua epoca. Non potrà quindi trascurar l'azione di un re, anche se poco importante, anzi in se stessa ordinaria: perché quest'azione ha conseguenze ed effetto. Viceversa non dovrà far cenno di azioni per se medesime significantissime, compiute da singoli, eminenti individui, quando non abbiano avuto né conseguenze né effetto. Imperocché la sua indagine procede secondo il principio di ragione, e s'attacca al fenomeno, di cui quello è forma. Coglie invece il poeta le idee, l'essenza dell'umanità, fuori d'ogni relazione, fuor d'ogni tempo, adeguata oggettività della cosa in sé nel suo grado più alto. Anche se in quella maniera d'indagine ch'è necessaria allo storico non può andar del tutto smarrita l'essenza intima, la significanza dei fenomeni, il nocciolo di tutti quei gusci, o almeno la si lascia ancora scoprire e riconoscere da chi la cerca; tuttavia quel che per se stesso e non per le sue relazioni è importante, ossia il vero sviluppo dell'idea, si ritroverà di gran lunga più preciso e limpido nella poesia che non nella storia. Ed alla poesia, per quanto suoni paradossale, sarà quindi da attribuire molto più genuina, intima, vera verità che alla storia. Imperocché lo storico è obbligato a seguire con esattezza gli eventi individuali secondo il corso della vita, quale si svolge nel tempo in concatenazioni variamente intrecciate di cause e di effetti; ma gli è impossibile di conoscere tutti i dati, tutto vedere, tutto investigare: ad ogni istante l'originale del suo quadro si allontana, oppure un originale falso si frappone innanzi al vero; e questo accade tanto spesso, ch'io credo potermi convincere essere



in tutte le storie più di falso che di vero. Il poeta invece ha colto l'idea dell'umanità in uno dei suoi aspetti, che vuol rappresentare. Quel che per lui si oggettiva in quella, è l'essenza del suo proprio io: la sua conoscenza è, secondo fu sopra esposto a proposito della scultura, mezza *a priori*: il suo modello gli sta davanti allo spirito, fermo, limpido, in piena luce, e non può allontanarsi: perciò egli ci mostra pura e chiara nello specchio del proprio spirito l'idea, e la raffigurazione, ch'egli ne dà, è, fino ai minimi particolari, vera come la vita stessa<sup>75</sup>.

---

75 S'intende ch'io parlo sempre esclusivamente dei rarissimi grandi, genuini poeti: e sono ben lontano dal riferirmi a quell'insulso volgo dei poeti mediocri, fucinatori di rime e inventafavole, che oggi soprattutto si rigoglioso pullula in Germania, e a cui da ogni parte si dovrebbe incessantemente gridar negli orecchi:

Mediocribus esse poëtis  
Non homines, non Dî, non concessere columnae.

È proprio degno di seria considerazione qual mole di tempo, loro e altrui, e di carta sia sciupata da codesto sciame di poeti mediocri, e come dannoso sia il loro influsso: in parte perché il pubblico ghermisce sempre le novità, in parte perché esso ha da natura maggiore inclinazione verso ciò che è insensato e sciatto, essendogli più omogeneo. Perciò le opere dei mediocri lo distolgono e tengono lontano dai veri capolavori e dalla cultura, che per mezzo di questi potrebbe acquistare; e operando quindi in senso contrario al benigno influsso dei genii, sempre più rovinano il gusto e trattengono il progresso delle generazioni. Per tal motivo dovrebbero critica e satira, senza riguardo e pietà, flagellare i poeti mediocri, fin quando essi

I grandi storici antichi sono perciò, quando pongono in disparte gli elementi di fatto, per esempio, nei discorsi dei loro eroi, poeti; ed anzi tutta la loro trattazione della materia tiene dell'epico: ciò che per l'appunto dà unità ai loro racconti, e fa che questi contengano la verità interna pur là dove l'esterna non era agli storici accessibile, o addirittura era falsata. E se dianzi paragonammo la storia al ritratto, in opposizione alla poesia che corrisponderebbe alla pittura storica, troviamo che la massima di Winckelmann, dovere il ritratto esser l'ideale dell'individuo, fu seguita pur dagli antichi storici, rappresentando essi il singolo in modo che ne risultasse l'idea dell'umanità dentro esprimentevisi: mentre i moderni, pochi eccettuati, non offrono di solito che «un cesto di spazzatura e un ripostiglio d'oggetti fuori uso, e al più affari capitali e di stato». A quegli adunque, che vuol conoscere l'umanità nella sua intima essenza, identica in tutti i fenomeni e svolgimenti, nella sua idea, offriranno le opere dei grandi, immortali poeti un quadro ben più fedele e limpido che non possano gli storici offrirgli: imperocché anche i migliori tra questi sono lungi dall'esser come poeti i primi, e inoltre non hanno la mano libera. Il loro reciproco rapporto, sotto questo ri-

---

fossoro, pel loro meglio, ridotti a tale da impiegar più volentieri i loro ozii a legger cose buone, che a scriverne di cattive. Poi che se l'acciabbattamento dei poetastri indusse perfino il mite Dio delle Muse in tal furore, ch'egli poté scuojare Marsia, non vedo su che cosa possa la mediocre poesia fondare le sue pretese di tolleranza.

spetto, può ancora esser chiarito dal paragone che segue. Lo storico semplice, puro, che non lavora se non sui dati, somiglia a taluno, che, senza conoscere punto la matematica, da figure per caso ritrovate calcola, misurando, i rapporti loro, venendo a un risultato empirico cui sono inerenti tutti gli errori della disegnata figura: mentre il poeta somiglia al matematico, che quelle relazioni costruisce *a priori*, in pura intuizione, e li manifesta non quali sono effettivamente nella figura disegnata, ma quali nell'idea ond'è immagine sensibile il disegno. Perciò dice Schiller:

Quello che mai né in alcun luogo è stato,  
Quello soltanto non invecchia mai<sup>76</sup>.

Devo anzi, in riguardo alla cognizione dell'essenza dell'umanità, attribuire maggior pregio alle biografie, e soprattutto alle autobiografie, che non alla storia vera e propria – almeno come di solito è trattata. Imperocché per un verso sono in quelle raccolti i dati con più precisione e completezza che in questa; per l'altro, nella storia vera e propria non agiscono tanto uomini quanto popoli ed eserciti, e gl'individui, che riescono ad entrarvi, appaiono a sì gran distanza, con sì gran contorno e tale seguito, e coperti per di più da rigidi abiti di gala, e gravi, non pieghevoli armature, che davvero difficile si rende il riconoscere fra tutto questo il moto umano. Invece la vita fedelmente esposta di un singolo individuo,

---

76 Was sich nie und nirgends hat begeben,  
Das allien veraltet nie.

in una sfera limitata, ci mostra la condotta degli uomini in tutte le loro sfumature e in tutti i loro aspetti: l'eccellenza, la virtù, anzi la santità di alcuni, la perversità, la miseria morale, la malizia dei più, la scelleraggine di non pochi. In ciò, sotto il rispetto che qui esclusivamente consideriamo, ossia in rapporto all'intimo significato del fenomeno, è affatto indifferente, se gli oggetti intorno a cui s'aggira l'azione siano, relativamente considerati, piccolezze o cose di gran peso, masserie o regni: imperocché tutte codeste cose, senza importanza di per sé, ne acquistano solo in quanto la volontà è da esse agitata; il motivo ha importanza solo per la sua relazione con la volontà, mentre la relazione, che esso in quanto oggetto può avere con altri oggetti, non entra punto in gioco. Come un circolo d'un pollice di diametro e un altro con un diametro di quaranta milioni di miglia hanno esattamente le stesse proprietà geometriche, così sono gli avvenimenti e la storia d'un villaggio o quelli d'un regno, in sostanza, i medesimi; e si può negli uni come negli altri studiare e conoscere l'umanità. Si ha anche torto di ritenere che le biografie siano in tutto inganno e finzione. Anzi la menzogna (sebbene possibile dappertutto) v'è forse più difficile che altrove. La finzione è facilissima nel semplice conversare; ma – per quanto sembri paradossale – è già più difficile in una lettera, perché quivi l'uomo, abbandonato a se stesso, guarda in sé e non fuori, stenta ad aver da presso ciò che gli è estraneo e lontano, e non ha innanzi agli occhi la misura dell'effetto sopra un altr'uomo. Quest'altro invece, calmo, in una di-

sposizione d'animo estranea a quella dello scrittore, scorre la lettera, la rilegge a varie riprese ed in tempi diversi, e così finisce con lo scoprirvi facilmente l'intenzione riposta. Il miglior modo, di conoscere un autore anche come uomo, è cercarlo nel suo libro, perché quivi agiscono ancor più forte e durevolmente tutte quelle condizioni: e farsi in una biografia diversi da quel che si è, è tanto difficile, che non ve n'ha forse alcuna, la quale non sia in complesso più vera di qualsivoglia altra storia scritta. L'uomo, che ritrae la propria vita, la vede nelle sue grandi linee: i singoli fatti s'impiccioliscono, le cose vicine s'allontanano, mentre s'avvicinano le lontane, i riguardi s'attenuano: egli sta con se medesimo in confessione, e vi si è disposto liberamente. Lo spirito della menzogna non l'afferra qui tanto facilmente: essendo in ogni uomo insita un'inclinazione alla verità, che per ciascuna bugia dev'esser prima rattenuta, e che all'atto del confessarsi acquista il predominio. Il rapporto tra biografia e storia dei popoli si rende manifesto con l'esempio che segue. La storia ci mostra l'umanità, come la vista da un alto monte ci mostra la natura: molto vediamo con un'occhiata, ampie distese, grandi masse; ma nulla è distintamente riconoscibile in tutto il suo vero essere. Viceversa la vita di un singolo individuo ci mostra l'uomo a quel modo stesso, con cui apprendiamo a conoscere la natura passeggiando tra i suoi alberi, piante, rocce e acque. Ma, come per mezzo della pittura di paesaggi, nella quale l'artista ci fa veder la natura con gli occhi suoi, vengono a noi resi molto più facili la conoscenza

delle idee di questa e lo stato del puro conoscere, scevro di volontà, per tal conoscenza richiesto; così ha l'arte poetica per la rappresentazione delle idee, che noi potremmo cercar nella storia e nella biografia, grandi vantaggi su queste ultime: perché anche quivi il genio regge davanti a noi il chiarificante specchio, nel quale tutto ciò ch'è essenziale e significativo si raccoglie, e, posto in piena luce, ci si fa incontro, mentre ciò ch'è causale ed estraneo, viene rimosso<sup>77</sup>.

La rappresentazione dell'idea dell'umanità, che al poeta incombe, può da lui esser fatta o in modo che il rappresentato sia anche colui che rappresenta: il che accade nella poesia lirica, nella canzone in senso proprio, dove il poeta vede e descrive vivacemente solo il suo stato personale, sì che diviene essenziale in questo genere poetico una certa soggettività, a causa dell'argomento; oppure quegli che rappresenta è affatto distinto dalla cosa rappresentata, come accade in tutti gli altri generi poetici, dove chi rappresenta più o meno si cela dietro al rappresentato e finisce con lo scomparire. Nella romanza lirico-drammatica, chi rappresenta esprime ancora in qualche modo, mediante il tono e l'andatura dell'insieme, il proprio stato: molto più oggettiva della canzone, la romanza ha tuttavia ancor qualcosa di soggettivo, che impallidisce già vieppiù nell'idillio, e più ancora nel romanzo, e svanisce quasi del tutto nell'epopea, e, fino all'ultima traccia, nel dramma, che è il più oggettivo, e

---

77 Si veda il cap. 38 del secondo volume [pp. 455-63 del tomo II dell'ed. cit.].

per vari riguardi più perfetto, ma anche più difficile genere poetico. La lirica è per questo motivo il genere più facile; e se l'arte in complesso è dominio esclusivo del genio vero, che è tanto raro, tuttavia anche un uomo il quale non sia nell'insieme molto eminente può, quando in effetti siano le sue forze spirituali innalzate da una forte eccitazione esteriore, da un qualche entusiasmo, mettere insieme una bella canzone: perché a ciò occorre non altro che una viva intuizione del proprio stato in un momento d'agitazione. Questo provano molti canti isolati composti da individui altrimenti ignoti, in ispecie i canti popolari tedeschi, dei quali noi abbiamo un'ottima raccolta nel *Wunderhorn*, e così pure innumerabili canti popolari d'amore o d'altro soggetto in tutte le lingue. Imperocché il cogliere e fissare nella canzone la disposizione del momento, è tutto il compito di questo genere poetico. Tuttavia nella lirica dei poeti veri si riflette l'intimo di tutta l'umanità; e tutto ciò, che milioni d'uomini passati, presenti, futuri hanno sentito o sentiranno nelle medesime situazioni sempre rinascenti, trova colà la sua voce. Quelle situazioni, per il loro costante ritorno, appunto come l'umanità rimangono perenni, e ognora producono i sentimenti medesimi: e perciò le liriche dei veri poeti durano per millenni giuste, efficaci e fresche. Il poeta, in sostanza, è l'uomo universale: tutto ciò che ha scosso un cuore umano, ciò che l'umana natura in qualsivoglia stato da se medesima esprime, tutto ciò che in un petto umano può trovarsi e covare, — è suo tema e sua materia; come, inoltre, tutta quanta la rima-

nente natura. Può così il poeta cantare la voluttà come il misticismo, essere Anacreonte o Angelus Silesius, scrivere tragedie o commedie, rappresentare animi alti o volgari, – secondo ha capriccio e vocazione. E a nessuno è lecito prescrivere al poeta d'esser nobile ed elevato, morale, pio, cristiano, essere questo o quello; e tanto meno rimproverarlo di non essere questo e quello. Egli è lo specchio dell'umanità, e la fa consapevole di ciò ch'ella sente ed opera.

Consideriamo ora più da presso l'essenza della canzone vera e propria, togliendo a esempio qualche modello eccellente e puro insieme: non di quelli, che già in certo modo s'accostano a un altro tipo, come sarebbe alla romanza, all'elegia, all'inno, all'epigramma, e così via; troveremo così, che l'essenza caratteristica della canzone in senso preciso è la seguente. È il soggetto della volontà, ossia il proprio volere, che empie la coscienza di chi canta; spesso come sciolto, appagato volere (gioia), e più spesso come un volere contrastato (dolore); sempre, tuttavia, come affetto, passione, animo agitato. Ma nondimeno accanto a questo, e insieme con questo, colui che canta diviene, alla vista della natura d'intorno, conscio di sé qual soggetto del puro conoscere, scevro di volontà: la cui incrollabile pace spirituale viene a trovarsi in contrasto con l'urto del volere sempre costretto, ancor sempre assetato. E la sensazione di tal contrasto, di tal giuoco alterno, è proprio ciò che s'esprime nel complesso della canzone, e costituisce in genere lo stato lirico. Si direbbe, che in tal stato ci si faccia dappresso il



puro conoscere, per liberarci dal volere e dal suo impulso; noi lo seguiamo, ma sol per brevi istanti: sempre di nuovo il volere, il ricordo dei nostri fini personali, ci strappa alla pacata contemplazione; ma ogni volta ci discioglie dai lacci del volere la bella natura circostante, nella quale a noi si offre la pura conoscenza libera da volontà. Perciò sono nella canzone e nella disposizione lirica il volere (l'interesse personale per i propri fini) e la pura intuizione del mondo circostante in singolar modo frammisti: tra loro vengon cercate e immaginate relazioni; la disposizione soggettiva, la commozione della volontà comunica i suoi colori all'ambiente intuito, e questo a quella: di tutto questo stato d'anima sì commisto e discorde è la vera canzone un riflesso. Per rendere comprensibile con esempi questa analisi astratta d'uno stato ben lontano da ogni astrazione, si può prender ciascuna delle immortali canzoni di Goethe; ma come particolarmente chiare per il nostro scopo ne raccomando solo alcune: *Lamento d'un pastore, Il benvenuto e il commiato, Alla luna, Sul lago, Sensazione d'autunno*<sup>78</sup> Sono anche ottimi esempi le canzoni del *Wunderhorn*: soprattutto quella che comincia: *O Brema, or ti debbo lasciare*<sup>79</sup>. Come parodia comica, e giustissima, del carattere lirico, mi sembra notevole una canzone, in cui Voss descrive ciò che prova un copritetti ubriaco, nell'atto di cader da una torre; il quale, pur cadendo, fa l'osservazione, molto

---

78 *Schäfers Klagelied, Willkommen und Abschied, An den Mond, Auf dem See, Herbstgefühl.*

79 *O Bremen, ich muss dich nun lassen.*

fuori luogo nel suo stato presente, e quindi spettante alla conoscenza scevra di volontà, che l'orologio della torre segna per l'appunto le undici e mezza. Chi divide la mia opinione sullo stato lirico, dovrà pur convenire che esso è propriamente la conoscenza intuitiva e poetica di quella massima stabilita nel mio scritto sul principio di ragione, e in quest'opera già ricordata, che l'identità del soggetto del conoscere con quello del volere può esser chiamata il miracolo *κατ'εξοχην* sì che l'effetto poetico della canzone poggia da ultimo sulla verità di quella massima. Nel corso della vita que' due soggetti o, per esprimermi alla buona, testa e cuore, vengono sempre più discostandosi l'uno dall'altro: sempre più scindiamo il nostro sentimento soggettivo dalla conoscenza oggettiva. Nel fanciullo sono entrambi ancor fusi del tutto: egli sa a stento distinguer sé da ciò che lo circonda, e vi si dissolve. Nel giovane, ogni percezione produce dapprima sentimento e stato d'animo; e molto bene è ciò espresso da Byron:

I live not in myself, but I become  
Portion of that around me; and to me  
High mountains are a feeling<sup>80</sup>.

Appunto perciò il giovine è tanto attaccato all'intuitiva faccia esterna delle cose; appunto perciò egli non è capace d'altra poesia che lirica, e soltanto l'uomo maturo

---

80 Io non vivo in me stesso, ma divento  
Parte di ciò che è intorno a me; e in me  
L'alte montagne sono un sentimento.

è capace della drammatica. Il vecchio possiamo immaginarcelo al più come poeta epico, quali furono Ossian e Omero: perché il narrare appartiene al carattere del vecchio.

Nei generi più oggettivi, specialmente nel romanzo, nell'epopea e nel dramma, lo scopo, rivelazione dell'idea dell'umanità, viene raggiunto soprattutto con due mezzi: con esatta e profonda rappresentazione di significanti caratteri, e col trovar significanti situazioni, in cui quelli si dispieghino. Imperocché come al chimico tocca non solo presentar puri e genuini i corpi semplici e le lor principali combinazioni; ma anche esporli all'azione di reagenti tali, per cui le proprietà loro si rendano chiare e visibili appieno; così tocca al poeta non solo portarci innanzi con verità e fedeltà, come fa la natura medesima, significanti caratteri; ma deve, per farceli conoscere, metterli in situazioni, nelle quali le proprietà loro si svolgano compiutamente e si presentino nette con precisi contorni, situazioni che perciò appunto si chiamano significanti. Nella vita reale e nella storia è raro che il caso introduca situazioni di questa natura, e quelle poche stanno isolate, smarrite e nascoste nella folla delle situazioni insignificanti. La continuata importanza delle situazioni distingue il romanzo, l'epopea, il dramma dalla vita reale, altrettanto come li distingue l'accolta e la scelta di caratteri espressivi: ma nell'una cosa e nell'altra è inesorabile condizione dell'effetto la più rigida verità. E mancanza di unità nei caratteri, contraddizioni interne in quelli, oppur contrasti con l'essenza dell'umanità in

genere, e impossibilità, o inverosimiglianza (che all'impossibilità è vicina) dei fatti, sia pur soltanto in circostanze secondarie, offendono nella poesia quanto figure mal disegnate, o falsa prospettiva, o luce difettosa offendono in pittura: perché noi vogliamo, là come qui, lo specchio fedele della vita, dell'umanità, del mondo, sol reso più limpido dalla rappresentazione e più significativa della combinazione. Uno essendo lo scopo di tutte le arti, rappresentazione delle idee, e consistendo la sostanzial differenza di quelle solamente nel diverso grado di oggettivazione della volontà toccato all'idea da rappresentare, dal qual grado è a sua volta determinata la materia della rappresentazione; ne consegue che anche le arti tra loro più discoste si possono illustrare con reciproci confronti. Per esempio, a ben comprendere le idee esprimentisi nell'acqua, non basta veder l'acqua d'un placido stagno o corrente d'un corso regolare ed eguale: quelle idee si rivelano appieno sol quando l'acqua si mostra alle prese con tutte le situazioni e gli ostacoli che, operando su lei, la spingono alla manifestazione piena di tutte le sue proprietà. Perciò la troviamo bella quando precipita, rumoreggia, spumeggia, si slancia in alto o ricadendo si fa polvere, o alfine, ad arte costretta, come raggio sprizza verso il cielo. E così in circostanze diverse variamente mostrandosi, sempre afferma costante il carattere proprio. Altrettanto è a lei naturale sprizzar nell'alto, quanto star quieta come specchio: all'uno e all'altro stato è subito disposta, non appena se ne presentino le circostanze. Ora, ciò che con la materia liquida

può fare un artefice del genere, fa con la solida l'architetto, e non altrimenti fa il poeta epico o drammatico con l'idea dell'umanità. Disvelamento e chiarimento dell'idea esprimendosi nell'oggetto di ogni arte, della volontà oggettivantesi in ogni grado, è di tutte le arti compito comune. La vita dell'uomo, quale apparisce il più sovente nella realtà, somiglia all'acqua come noi di solito la vediamo, in fiume e stagno: ma nell'epopea, nel romanzo e nella tragedia vengono eletti caratteri posti in circostanze, nelle quali tutte le lor proprietà si dispiegano, gli abissi dell'animo umano si dischiudono e fanno visibili in azioni straordinarie, altamente significative. Così l'arte poetica oggettiva l'idea dell'umanità, della quale è caratteristico il presentarsi in caratteri fortissimamente individuali.

Come vetta dell'arte poetica, tanto riguardo alla grandezza dell'effetto, quanto alla difficoltà dell'opera, è da considerarsi ed è generalmente ritenuta la tragedia. Per il complesso di tutta la nostra indagine è molto importante e da tener bene in conto, che scopo di quest'altissima creazione poetica è la rappresentazione della vita nel suo aspetto terribile; che il dolore senza nome, l'affanno dell'umanità, il trionfo della perfidia, la schernevole signoria del caso e il fatale precipizio dei giusti e degli innocenti vengono qui a noi presentati: imperocché si ha in ciò un significante segno intorno alla natura del mondo e dell'essere. È il contrasto della volontà con se medesima, che qui, nel grado supremo della sua oggettività, dispiegato in tutta la sua pienezza, tremendamente

balza alla luce. Nel dolore della umanità si fa visibile: e quello è prodotto parte dal caso e dall'errore, che quali dominatori del mondo intervengono, e per la loro malizia, che giunge fino ad aver l'apparenza di consapevolezza, sono personificati nel destino; parte proviene dall'umanità stessa, per le incrociantesi voglie degli individui, per la malvagità e perversità dei più. Una e identica volontà è quella, che in tutti vive e si manifesta, ma le sue manifestazioni si combattono e si dilanano a vicenda. In un individuo si rivela potente, in un altro più debole, qui più, lì meno accordata con la riflessione e attenuata dalla luce della conoscenza, fin quando alfine in taluno questa conoscenza, purificata ed elevata mediante il dolore stesso, tocca il punto in cui il fenomeno, il velo di Maja, non più l'inganna. Allora la forma del fenomeno, il *principium individuationis*, viene da lei visto bene addentro; e perciò l'egoismo che su questo si fonda è spento, sì che i motivi prima sì poderosi perdono la loro forza, e in luogo di quelli la piena cognizione dell'essenza del mondo, agendo come quietivo della volontà, fa nascer la rassegnazione, la rinuncia non alla vita soltanto, ma all'intera volontà di vivere. Così vediamo nella tragedia i più nobili caratteri da ultimo rinunziar per sempre, dopo lungo combattere e soffrire, agli scopi fino allora sì vivamente perseguiti, e a tutti i piaceri della vita, o la vita stessa abbandonare volenterosi e lieti. Così il principe costante di Calderón; così Margherita nel *Faust*; così Amleto, cui il suo Orazio volentieri seguirebbe, ma Amleto gl'impone di rimanere, e ancora

un poco respirare con dolore in questo duro mondo, per far luce sul destino di lui e lavar da ogni macchia la sua memoria; così ancora la Pulcella d'Orléans, la Fidanzata di Messina: tutti muoiono purificati dal dolore, ossia quando in loro la volontà di vivere è già morta. Questo è significato alla lettera nelle ultime parole del *Mohammed* di Voltaire, dove la Palmira grida a Mohammed: «Il mondo è fatto pei tiranni: vivi!». Invece il pretender la cosiddetta giustizia poetica poggia sopra un assoluto misconoscer l'essenza della tragedia, anzi l'essenza del mondo. Sfacciatamente questa pretesa si mostra in tutta la sua scipitaggine nei saggi critici, che il dr. Samuel Johnson ha scritto su ciascun dramma di Shakespeare, dov'egli in maniera proprio ingenua lamenta che la giustizia poetica sia sempre trascurata. Ed è vero: che male hanno commesso le Ofelie, le Desdemone, le Cordelie? Ma soltanto la piatta, ottimista, protestante-razionalistica, o propriamente giudaica concezione del mondo pretenderà la giustizia poetica e troverà il proprio soddisfacimento nel soddisfacimento di quella. Il vero senso della tragedia è la cognizione ben più profonda, che l'eroe non sconta i suoi peccati personali, ma il peccato universale, ossia la colpa stessa dell'essere:

Pues el delito mayor  
Del hombre es haber nacido<sup>81</sup>,

come apertamente afferma Calderón.

---

81 Poi che il delitto maggiore  
Dell'uomo è l'esser nato.

Guardando più da presso il modo di compor la tragedia, voglio permettermi ancora un'osservazione. Il rappresentare una grande sventura è la sola cosa essenziale alla tragedia. Ma le molte vie, per le quali la sventura può essere introdotta dal poeta, sono di tre specie. Può accadere per la straordinaria perfidia, spinta a toccar gli estremi limiti della possibilità, d'un carattere, il quale diventa causa della sventura: esempi di questo genere sono Riccardo III, Jago nell'*Otello*, Shylok nel *Mercante di Venezia*, Franz Moor, la Fedra d'Euripide, Creonte nell'*Antigone* e così via. Oppure può accadere per un cieco destino, ossia caso ed errore: di tale specie è un vero modello il re Edipo di Sofocle, ed anche le Trachinie, e in genere la maggior parte delle tragedie antiche; tra le moderne sono esempi *Romeo e Giulietta*, il *Tancred* di Voltaire, la *Fidanzata di Messina*. La sventura può esser cagionata in fine dalla semplice situazione rispettiva delle persone, dai loro rapporti, sì che non v'ha bisogno né d'un mostruoso errore o d'un caso inaudito, né d'un carattere, che tocchi i confini umani del male: ma caratteri come sotto il rispetto morale ve n'ha tanti, in circostanze quali occorrono sovente, sono posti di fronte in modo, che la situazione loro li costringe a farsi l'un l'altro, sapendo e vedendo, il più gran male, senza che in ciò il torto sia tutto da una parte sola. Quest'ultima specie sembra a me di molto preferibile alle altre due: imperocché ci fa apparir la più grande delle sventure non come un'eccezione, non come effetto di circostanze rare o di mostruosi caratteri, ma come alcunché



venuto facilmente e spontaneamente, quasi per naturale necessità, dall'azione e dai caratteri degli uomini; e appunto perciò la rende in terribile modo vicina a noi stessi. E se noi nelle altre due specie vediamo il mostruoso destino e l'orrenda malvagità bensì come forze terribili, ma che solo da gran distanza ci minacciano e alle quali possiamo sfuggire, senza cercar ricovero nella completa rinunzia, l'ultima invece presenta a noi quelle forze, onde felicità e vita son travolte, come fatte di tal natura che anche contro di noi possono aprirsi la via ad ogni istante; e il più gran dolore può venirci da complicazioni, la cui essenza può pesare anche sul nostro destino, e da azioni, che noi anche saremmo capaci di commettere, sì che non potremmo lagnarci d'ingiustizia. Allora rabbrivendo ci sentiamo già in mezzo all'inferno. Ma la composizione d'una tragedia di quest'ultimo tipo è pur la più difficile, dovendosi qui con un minimo impiego di mezzi e di moventi produrre il massimo effetto, solo mediante la situazione e la distribuzione di quelli: perciò anche in nome delle migliori tragedie questa difficoltà è girata. Qual perfetto modello del genere è tuttavia da citare un dramma, che sotto altro riguardo è di molto superato da altre opere del medesimo grande maestro: *Clavigo*. Della stessa natura è in un certo senso *Amleto*, se non guardiamo che alla situazione del protagonista davanti a Laerte e ad Ofelia; anche il *Wallenstein* ha questo merito; tale è pure il *Faust*, se si considera come azione principale soltanto ciò che accade a Margherita ed a suo fratello; così il *Cid* di Corneille, al quale manca

nondimeno l'esito tragico, che invece si trova nell'analoga situazione di Max rispetto a Teda nel *Wallenstein*<sup>82</sup>.

## § 52.

Dopo aver fin qui considerato tutte le arti belle da quel punto di vista generale, che a noi si conviene, principiando dall'architettura, scopo della quale è render palese l'oggettivazione della volontà nel grado più basso in cui questa è visibile, ov'essa si mostra come oscuro, inconsciente, meccanico impulso della massa, e pur tuttavia già palesa interno dissidio e lotta; e il nostro esame concludendo con la tragedia, che nel grado supremo dell'oggettivazione della volontà appunto quell'interno dissidio ci disvela in tremenda grandezza e chiarezza; troviamo che nondimeno un'arte bella è rimasta e doveva rimanere esclusa da questa indagine, non essendo per lei alcun luogo conveniente nella trama della nostra esposizione: la musica. Ella è staccata da tutte le altre. In lei non conosciamo l'immagine, la riproduzione d'una qualsiasi idea degli esseri che sono al mondo; eppure ell'è una sì grande e sublime arte, sì potentemente agisce sull'intimo dell'uomo, sì appieno e a fondo vien da questo compresa, quasi lingua universale più limpida dello stesso mondo intuitivo; – che in lei di certo dobbiamo cercar ben più dell'*exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*, qual fu dichiarata da Leib-

---

82 Si veda il capitolo 37 del secondo volume [pp. 440-54 del tomo II dell'ed. cit.].

niz<sup>83</sup>. E questi ebbe nondimeno ragione, in quanto ne guardò soltanto l'immediata ed esterna significazione, la scorza. Ma se non fosse nulla di più, dovrebbe la soddisfazione, ch'ella ci arreca, somigliare a quella che noi troviamo nella giusta soluzione d'un problema di calcolo; e non sarebbe punto quell'intima gioia, con la quale noi vediamo fatto parlante il più segreto recesso del nostro essere. Dal nostro punto di vista, adunque, dobbiamo riconoscere alla musica un significato ben più grave e profondo, riferentesi alla più interiore essenza del mondo e del nostro io; rispetto alla quale le relazioni di numeri, in cui quella si lascia scomporre, stanno non già come la cosa significata, ma appena come il segno significante. Che la musica debba stare al mondo, in un senso qualsiasi, come rappresentazione sta al rappresentato, come immagine all'originale, possiamo dedurre dall'analogia delle altre arti, alle quali tutte appartiene questo carattere, e la cui azione su di noi ha la stessa natura di quella della musica, ma solo è quest'ultima più forte, più rapida, più necessaria, più infallibile. Quella relazione d'immagine rispetto all'originale, ch'ella ha col mondo, deve pur essere ben intima, infinitamente verace e sommamente precisa, per esser da ciascuno compresa in un attimo; e dà a conoscere una tal quale infallibilità, dal fatto che la sua forma si lascia ricondurre a regole ben determinate, da esprimersi in numeri; regole cui non può sottrarsi, senza cessare interamente d'esser musica.

---

83 *Leibnitii epistolae, collectio Kortholti*: ep. 154.

Tuttavia il punto di paragone tra la musica e il mondo, il modo onde quella sta con questo nel rapporto d'imitazione o riproduzione, giace ben profondamente celato. S'è fatto musica in tutti i tempi, senza rendersi conto di ciò: paghi di comprenderla direttamente, s'è rinunciato a una coscienza astratta di questa immediata comprensione.

Nel mentre io abbandonavo tutto il mio spirito all'impressione della musica, facendo poi in seguito ritorno alla riflessione e al corso dei pensieri esposti nell'opera presente, venni a una conclusione sulla sua intima essenza e sul modo della sua relazione col mondo, la quale per necessaria analogia era da supporre fosse di natura imitativa. Tale conclusione essendo per me stesso sufficiente appieno, e per la mia indagine soddisfacente, sarà forse egualmente luminosa per chi mi abbia seguito finora convenendo col mio concetto del mondo. Ma di quella conclusione fornir la prova, riconosco esser cosa sostanzialmente impossibile; perché essa ammette e stabilisce un rapporto della musica, come rappresentazione, con ciò che per essenza non può mai essere rappresentazione; e la musica vuol considerata come immagine di un modello, che non può direttamente venir rappresentato esso medesimo. Non posso quindi fare altro, che qui, al termine del terzo libro, principalmente consacrato all'esame delle arti, esporre quel giudizio, ond'io m'appago, sulla mirabile arte dei suoni; e il consenso o il dissenso dipenderà dall'effetto prodotto sul lettore per una parte dalla musica, per l'altra

da tutto l'unico pensiero, ch'io comunico in quest'opera. Ritengo inoltre necessario, perché si possa accogliere con piena persuasione l'indagine, che ora farò, intorno al senso della musica, ascoltar musica spesso, riflettendovi durevolmente. Ed anche a ciò occorre esser già molto familiare con tutto il mio pensiero.

L'adeguata oggettivazione della volontà sono le idee (platoniche); provocar la conoscenza di queste (cosa possibile solo con una corrispondente modificazione nel soggetto conoscitivo) mediante rappresentazione di singoli oggetti (che non altro sono pur sempre le opere d'arte), è il fine di tutte le altre arti. Tutte oggettivano adunque la volontà in modo mediato, ossia per mezzo delle idee: e il nostro mondo non essendo se non fenomeno delle idee nella pluralità, per essere entrate nel *principium individuationis* (forma della conoscenza possibile all'individuo come tale), ne risulta che la musica, la quale va oltre le idee, anche dal mondo fenomenico è del tutto indipendente, e lo ignora, e potrebbe in certo modo sussistere quand'anche il mondo non fosse: il che non può dirsi delle altre arti. La musica è dell'intera volontà oggettivazione e immagine, tanto diretta com'è il mondo; o anzi, come sono le idee: il cui fenomeno moltiplicato costituisce il mondo dei singoli oggetti. La musica non è quindi punto, come l'altre arti, l'immagine delle idee, bensì immagine della volontà stessa, della quale sono oggettività anche le idee. Perciò l'effetto della musica è tanto più potente e insinuante di quel delle altre arti: imperocché queste ci danno appena il riflesso,

mentre quella esprime l'essenza. Essendo adunque la medesima volontà che si oggettiva, tanto nelle idee quanto nella musica, ma solo in modo affatto diverso, deve trovarsi non proprio una diretta somiglianza, ma tuttavia un parallelismo, un'analogia tra la musica e le idee, delle quali è fenomeno molteplice e imperfetto il mondo visibile. L'indicare una tale analogia sarà come un chiarimento, che aiuti a comprendere questa dimostrazione difficile per l'oscurità del soggetto.

Nei suoni più gravi dell'armonia, nel basso fondamentale, io riconosco i gradi infimi dell'oggettivantesi volontà, la natura inorganica, la massa del pianeta. Tutti i suoni acuti, agili e rapidi, notoriamente sono da considerare sorti dalle vibrazioni concomitanti del suono fondamentale profondo, e al risuonar di questi risuonano tosto lievi anch'essi. È legge dell'armonia, accordare con una nota bassa soltanto quei suoni acuti, che insieme con lei già effettivamente risuonano nelle vibrazioni concomitanti (i suoi *sons harmoniques*). È un fatto analogo a quello, per cui tutti i corpi e organismi della natura devono esser considerati come svoltisi gradatamente dalla massa del pianeta; questa è il loro sostegno come la loro sorgente: e la medesima relazione hanno i suoni acuti col basso fondamentale. La profondità ha un termine, oltre il quale un suono non è più percettibile: e ciò corrisponde al non esservi materia percepibile senza forma e qualità, ossia senza manifestazione d'una forza, che non può esser meglio spiegata, e in cui un'idea si esprime; anzi corrisponde più generalmente al non es-

servi materia in tutto scevra di volontà. Come adunque dal suono, in quanto tale, è inseparabile un certo grado di altezza, così lo è dalla materia un certo grado di manifestazione della volontà. Il basso fondamentale è quindi per noi nell'armonia quel che il mondo nella natura inorganica: la massa più rude, su cui tutto posa e da cui tutto s'innalza e si sviluppa. Procedendo, in tutte le parti costituenti l'armonia, tra il basso e la voce guida che canta la melodia, riconosco l'intera scala delle idee, in cui la volontà si oggettiva. Quelle più vicine al basso corrispondono ai gradi inferiori, ossia ai corpi ancora inorganici ma già in più modi estrinsecantisi: le più alte mi rappresentano il mondo vegetale ed animale. I determinati intervalli della scala sono paralleli ai gradi determinati nell'oggettivazione della volontà, alle determinate specie della natura. Il discostarsi dall'aritmetica esattezza degl'intervalli, o mediante una qualsiasi tempera, o indotto dalla prescelta tonalità, è analogo al discostarsi dell'individuo dal tipo della specie: e anzi le dissonanze impure, che non danno un determinato intervallo, si possono paragonare ai mostri venuti da due specie animali, o da uomo e animale. A tutte codeste parti di basso e medie, che formano l'armonia, manca nondimeno quell'organismo nella progressione, che soltanto ha la parte superiore, ond'è cantata la melodia; la qual parte è la sola a potersi muovere rapida e leggera nelle modulazioni e digressioni, mentre tutte le altre hanno un andare più lento, senz'averne in ciascuna per sé un organismo costante. Più pesante di tutte si muove il basso fonda-

mentale, il rappresentante della massa bruta: il suo salire e discendere si fa solo per grandi passaggi, in terze, quarte, quinte, e non mai d'un tono solo; che allora sarebbe, per contrappunto doppio, un basso trasportato. Questo tardo moto è a lui anche fisicamente naturale: un rapido passaggio o un gorgheggio nelle note gravi non si può neppure immaginare. Più svelte, ma ancor senza nesso melodico e significativa progressione si muovono le parti più elevate, che corrono parallele al mondo animale. Il movimento isolato e la destinazione regolata di tutte le parti sono analoghi al fatto, che in tutto il mondo irrazionale, dal cristallo all'animale più perfetto, nessun essere ha una coscienza propriamente sistematica, che faccia della sua vita un complesso sensato; e nessuno ha una successione di sviluppi mentali, nessuno si perfeziona con la cultura; bensì tutti rimangono in ogni tempo eguali, secondo la propria natura, determinati da rigida legge. Finalmente nella melodia, nella voce principale, alta, canora, che il tutto guida, e libera, spontanea procede dal principio alla fine con l'organismo ininterrotto e significativo d'un pensiero unico, formando un tutto ben delineato, riconosco il grado supremo dell'oggettivazione della volontà, la conscia vita e lotta dell'uomo. Come l'uomo ognora guarda, egli solo essendo fornito di ragione, davanti o dietro a sé, sul cammino della propria realtà e delle possibilità innumerabili, compiendo un corso vitale consapevole, in cui tutto si collega e forma un insieme: così ha la melodia sola una significativa, voluta connessione da capo a fondo. Ella narra quindi la



storia della volontà illuminata dalla riflessione, volontà che si manifesta nel reale con la serie degli atti suoi; ma dice di più, narra della volontà la storia più segreta, ne dipinge ogni emozione, ogni tendenza, ogni moto, tutto ciò, che la ragione comprende sotto l'ampio e negativo concetto di sentimento, né può meglio accogliere nelle proprie astrazioni. Perciò fu sempre detto esser la musica il linguaggio del sentimento e della passione, come le parole sono il linguaggio della ragione. Già Platone la dichiara ή των μελων κινησις μεμιμημενη, εν τοις παθημασιν όταν ψυχη γινηται (melodiarum motus, animi affectus imitans), *De leg.* VII; e anche Aristotele dice: δια τι οί ρυθμοι και τα μελη, φωνη ουσα, ηθεσιν εοικε; (cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?); *Probl.*, c. 19.

Ora, come l'essenza dell'uomo sta nel fatto, che la sua volontà aspira, viene appagata e torna ad aspirare, e sempre così continua; anzi sua sola felicità, solo suo benessere è che quel passar dal desiderio all'appagamento e da questo a un nuovo desiderio proceda rapido, poi che il ritardo dell'appagamento è dolore, e il ritardo del nuovo desiderio è aspirazione vuota, languor, noia; così l'essenza della melodia è un perenne discostarsi, peregrinar lontano dal tono fondamentale per mille vie non solo verso i gradi armonici, la terza e la dominante, ma verso ogni tono, fino alla dissonante settima ed ai gradi eccedenti; eppur sempre succede da ultimo un ritorno al tono fondamentale. Per tutte codeste vie esprime la melodia il multiforme aspirar della volontà; ma col ritrova-

re infine un grado armonico, o meglio ancora il tono fondamentale, esprime l'appagamento. Trovar la melodia, scoprire in lei tutti i segreti più profondi dell'umano volere e sentire, è l'opera del genio: la cui azione è qui più facile a vedersi che altrove, libera da ogni riflessione e meditato intento – e potrebbe chiamarsi ispirazione. Qui, come ovunque nel dominio dell'arte, il concetto è infruttifero: il compositore disvela l'intima essenza del mondo, in un linguaggio che la ragione di lui non intende: come una sonnambula magnetica da rivelazione di cose, delle quali sveglia non ha concetto alcuno. In un compositore quindi, meglio che in ogni altro artista, è l'uomo dall'artista in tutto separato e distinto. Perfino nell'illustrazione di quest'arte mirabile il concetto lascia scorgere la propria povertà e i propri limiti: ma io voglio nondimeno tentar d' esporre fino all'ultimo l'analogia da me indicata. Come il rapido passaggio dal desiderio all'appagamento, e da questo a un nuovo desiderio, è felicità e benessere, così sono gioiose le melodie rapide, senza grandi deviazioni: tristi sono invece se lente, deviate in penose dissonanze, e solo attraverso molte battute facenti ritorno al tono fondamentale; sì da paragonarsi a un tardivo, contrastato appagamento del desiderio. Il ritardo della nuova eccitazione della volontà, il languore, non potrebbe esprimersi altrimenti che nel prolungato tono fondamentale, il cui effetto sarebbe ben presto intollerabile: già di molto s'avvicinano a ciò le monotone, inespresse melodie. I brevi, facili periodi d'una rapida musica a danza sembrano parlar d'una gioia

comune, agevole a raggiungersi; mentre l'Allegro maestoso, in lunghi periodi, lenti passaggi, ampie deviazioni, esprime una più alta, più nobile aspirazione verso una meta lontana, e il suo finale conseguimento. L'Adagio parla del dolore d'una grande e nobile aspirazione, la quale disdegna ogni felicità meschina. Ma come mirabile è l'effetto del Minore e Maggiore! Come stupisce, che il mutar d'un semitono, il subentrar della terza minore in luogo della maggiore, c'ispiri immediatamente e inevitabilmente un senso d'angoscia e di pena, dal quale con la stessa rapidità ci libera il modo maggiore! L'Adagio raggiunge nel modo minore l'espressione del più alto spasimo, diviene il più sconvolgente lamento. Musica a ballo in minore sembra indicare la perdita d'una felicità mediocre, che piuttosto si dovrebbe disdegnare; sembra parlar d'un fine basso, conseguito con travagli e tribolazioni. L'inesauribile ricchezza di possibili melodie corrisponde all'inesauribile ricchezza della varietà d'individui, fisionomie e carriere vitali nella natura. Il passaggio da una tonalità a un'altra affatto diversa, venendo a toglier la connessione con ciò che precede, somiglia alla morte, in quanto ella è fine dell'individuo: ma la volontà, che in costui si palesava, vive dopo come prima, in altri individui palesandosi, la cui coscienza tuttavia non ha connessione di sorta con quella del primo.

Nel mostrar tutte queste analogie, non si deve tuttavia mai dimenticare che la musica non ha con esse una relazione diretta, ma soltanto indiretta: non esprimendo ella il fenomeno, ma l'intimo essere, l'in-sé d'ogni fenomeno,

la volontà stessa. Non esprime adunque questa o quella singola e determinata gioia, questo o quel turbamento, o dolore, o terrore, o giubilo, o letizia, o serenità; bensì la gioia, il turbamento, il dolore, il terrore, il giubilo, la letizia, la serenità in se stessi, e, potrebbe dirsi, *in abstracto*, dandone ciò che è essenziale, senza accessori, quindi anche senza i loro motivi. Perciò noi comprendiamo la musica perfettamente, in questa purificata quintessenza. Di là procede che la nostra fantasia venga dalla musica con tanta facilità eccitata, tenti allora di dar forma a quel mondo di spiriti, che direttamente ci parla, invisibile e pur sì vivamente mosso, e di vestirlo con carne e ossa, cioè impersonarlo in un esempio analogo. Questa è l'origine del canto accompagnato da parole, e finalmente dell'opera, – la quale appunto perciò non dovrebbe mai abbandonare questa situazione subordinata per salire al primo luogo, e ridurre la musica a semplice mezzo della propria espressione; la qual cosa è un grosso errore e una brutta stortura. Imperocché sempre la musica esprime la quintessenza della vita e dei suoi eventi, ma non mai questi medesimi; le cui distinzioni quindi non hanno il minimo influsso sopra di lei. Appunto tale universalità, che a lei esclusivamente appartiene, malgrado la determinatezza più precisa, le dà l'alto valore, ch'ella possiede come panacea di tutti i nostri mali. Se quindi si vuol troppo adattare la musica alle parole, e modellarla sui fatti, ella si sforza a parlare un linguaggio che non è il suo. Da questo difetto nessuno s'è tenuto lontano come Rossini: perciò la musica di lui

parla sì limpido e puro il linguaggio suo proprio, da non aver punto bisogno di parole, ed esercitare quindi tutto il suo effetto, anche se eseguita dai soli strumenti.

In conseguenza di tutto ciò possiamo considerare il mondo fenomenico (o la natura) e la musica come due diverse espressioni della cosa stessa; la quale è adunque il termine di unione dell'analogia che passa fra loro, la cui conoscenza si richiede per vedere addentro quell'analogia. La musica quindi è – guardata come espressione del mondo – un linguaggio in altissimo grado universale, che addirittura sta all'universalità dei concetti press'a poco come i concetti stanno alle singole cose. Ma la sua universalità non è punto quell'universalità vuota dell'astrazione, bensì ha tutt'altro carattere, ed è congiunta con una perenne, limpida determinatezza. Somiglia in ciò alle figure geometriche ed ai numeri: che, quali forme universali di tutti i possibili oggetti dell'esperienza ed a tutti applicabili, non sono tuttavia astratti, ma intuitivi e sempre determinati. Tutte le possibili aspirazioni, eccitazioni e manifestazioni della volontà; tutti quei fatti interni dell'uomo, che la ragione getta nell'ampio concetto negativo di sentimento, sono da esprimere nelle infinite melodie possibili; ma ognora nell'universalità di semplice forma, senza la materia; ognora nell'in-sé, e non nel fenomeno: quasi la più profonda anima di questo, senza il corpo. Da quest'intima relazione, che la musica ha con la vera essenza di tutte le cose, si trae pur la spiegazione del fatto che se a qualsivoglia scena, azione, evento, ambiente s'accompagna

una musica adatta, questa sembra dischiudercene il senso più segreto, ed esserne il più esatto, il più limpido commentario; e nello stesso tempo pare a quegli, che intero s'abbandona all'effetto d'una sinfonia, di vedere innanzi a sé passare le vicende tutte della vita e del mondo: ma nondimeno non gli è possibile, quando vi rifletta, trovare una somiglianza tra quella musica e le cose che ondeggiavano a lui nella fantasia. Imperocché quivi la musica differisce, come ho detto, da tutte le altre arti: nell'essere non già una riflessa immagine del fenomeno o, meglio, l'adeguata oggettività della volontà, bensì l'immediato riflesso della volontà medesima; e per tutto ciò ch'è fisico nel mondo rappresentare il metafisico, per ogni fenomeno rappresentare la cosa in sé. Tanto si potrebbe quindi chiamare il mondo musica materiata, quanto materiata volontà. Così si spiega, perché la musica faccia apparire in più forte rilievo ogni quadro, anzi ogni scena della vita reale e del mondo: e tanto più, per quanto più analoga è la melodia di lei all'intimo spirito del dato fenomenico. Di qui viene che una poesia possa, come canto, venir sottomessa alla musica: o una rappresentazione intuitiva come pantomina; o questa e quella insieme, come opera. Tali scene isolate dell'umana vita, fatte soggetto all'universale linguaggio della musica, non sono mai con questa congiunte o a lei corrispondenti per una fissa necessità; bensì v'hanno il rapporto che un qualsivoglia esempio può avere col concetto generale: rappresentano con la determinatezza della realtà quel che la musica esprime nell'universalità della forma pura.

Perché le melodie sono, in un certo modo, così come i concetti universali, un'astrazione della realtà. Quest'ultima, invero, fornisce l'intuitivo, il particolare e individuale, il caso singolo, in corrispondenza sia all'universalità dei concetti, sia all'universalità delle melodie; le quali universalità sono tuttavia, sotto un certo rispetto, contrarie: poiché i concetti contengono soltanto le forme primamente astratte dall'intuizione, quasi il vuoto guscio esterno delle cose, e sono quindi astrazioni vere e proprie; mentre la musica dà invece il nocciolo più interno, precedente a ogni formazione, ossia il cuore della cosa. Questo rapporto si potrebbe esprimere benissimo nella lingua degli scolastici, dicendo: i concetti sono gli *universalia post rem*, mentre la musica dà gli *universalia ante rem*, e la realtà gli *universalia in re*. Al senso universale della melodia, posta ad accompagnare una poesia, potrebbero corrispondere egualmente altri esempi, scelti a piacere, dell'universale in quella espresso, nello stesso grado; perciò la stessa composizione s'adatta a più strofe, e perciò si può avere il *vaudeville*. Ma in genere l'esser possibile un rapporto tra una composizione musicale e una rappresentazione intuitiva poggia, come ho osservato, sul fatto che l'una e l'altra sono espressioni differentissime della stessa intima essenza del mondo. Ora, quando s'abbia davvero nel caso singolo un tal rapporto, e il compositore abbia saputo esprimere nell'universale lingua della musica quei moti della volontà, che formano il nocciolo di un evento, allora la melodia della canzone o la musica dell'opera è altamente espressiva.

L'analogia, dal compositore trovata fra quel linguaggio e quei moti, deve nondimeno procedere dall'immediata cognizione dell'essenza del mondo, senza consapevolezza della ragione; non dev'essere imitazione fatta consapevolmente, mediante concetti, che allora non esprimerebbe la musica l'intima essenza, la volontà medesima, e non farebbe che imitare insufficientemente il fenomeno di quest'ultima, come ognor fa la musica imitativa, qual è per esempio *Le stagioni* di Haydn e anche la sua *Creazione*, in molti luoghi ove fenomeni del mondo intuitivo sono direttamente imitati. E così anche in tutte le descrizioni di battaglie: tutta roba da gettar via.

L'ineffabile senso intimo d'ogni musica, in grazia del quale ella ci passa davanti come un paradiso a noi ben familiare e pure eternamente lontano, affatto comprensibile e pur tanto incomprensibile, proviene dal riflettere tutti i moti del nostro essere più segreto, ma senza la realtà loro, e tenendosi lungi dal loro tormento. Similmente la gravità essenziale alla musica, per cui è il ridicolo escluso affatto dal suo diretto dominio, si spiega con l'esser suo oggetto immediato non la rappresentazione, che sola può apparire illusoria e ridicola, ma la volontà stessa. E questa è per sua natura ciò che esiste di più grave, come ciò da cui tutto dipende. Come ricco di contenuto e di significanza sia il linguaggio musicale, provano perfino i segni di ripetizione, oltre al da capo, che in opere letterarie sarebbero intollerabili, mentre in quello appaiono opportuni e vantaggiosi, dovendosi udire due volte per afferrarlo appieno. In tutta questa tratta-



zione intorno alla musica mi sono sforzato di render chiaro, come ella in un linguaggio universalissimo esprima l'essenza intima, l'in-sé del mondo, che noi, muovendo dalla sua manifestazione più limpida, significhiamo sotto il concetto di volontà; e l'esprima in una materia particolare, ossia con semplici suoni, con la massima determinatezza e verità. E d'altra parte, secondo io vedo e tendo, la filosofia non è se non compiuta, esatta riproduzione ed espressione dell'essenza del mondo, in concetti molto generali; sol con questi potendosi avere una visione, per ogni verso sufficiente e servibile, di tutta quell'essenza. Chi adunque m'ha seguito ed è penetrato nel mio pensiero, non mi troverà tanto paradossale, quando dico che, posto si potesse dare una spiegazione della musica, in tutto esatta, compiuta e addentrantesi nei particolari, ossia riprodurre estesamente in concetti ciò ch'ella esprime, questa sarebbe senz'altro una sufficiente riproduzione e spiegazione del mondo in concetti; oppur le equivarrebbe in tutto, e sarebbe così la vera filosofia. Né il motto di Leibniz sopra citato, giustissimo da un inferior punto di vista, suonerebbe paradossale venendo a esser parodiato nel senso della nostra superiore concezione della musica, così: *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi*. Imperocché *scire*, sapere, significa sempre aver deposto la conoscenza in concetti astratti. E poi che la musica, per la verità da più parti confermata del motto leibniziano, non è altro, astraendo dal suo significato estetico, o interno, e guardandola in modo affatto este-

riore ed empirico, che il mezzo di afferrar direttamente, e in concreto, numeri più grandi e relazioni numeriche più complesse, quali di solito possiam conoscere solo indirettamente per mezzo di concetti, ne viene che, riunendo quelle due sì diverse e pure esatte concezioni della musica, possiamo farci un concetto sulla possibilità d'una filosofia dei numeri, qual era quella di Pitagora e anche dei Cinesi nel Y-King; e in questo senso interpretare il detto di Pitagora riferito da Sesto Empirico (*adv. Math.*, 1. VII): τῷ ἀριθμῷ δε τὰ παντ' ἐπεικεν (numero cuncta assimilantur). Ma se infine applichiamo questo modo di vedere alla nostra precedente dimostrazione dell'armonia e della melodia, troveremo che una filosofia morale pura, senza spiegazione della natura, come Socrate la voleva introdurre, è affatto analoga a una melodia senz'armonia, come Rousseau in modo esclusivo la voleva; e all'opposto, una fisica e metafisica pura, senza etica, corrisponde a una pura armonia senza melodia. A queste osservazioni incidentali mi sia lecito annodarne alcune altre, riferentisi ancora all'analogia della musica col mondo fenomenico. Trovammo nel precedente libro, che il grado supremo d'oggettivazione della volontà, l'uomo, non può apparir solitario e distaccato dagli altri gradi inferiori; ma li presuppone, come questi presuppongono gl'infimi. Così pure la musica, la quale, proprio come il mondo, oggettiva la volontà direttamente, è perfetta soltanto nell'armonia completa. La voce acuta, che fa da guida alla melodia, abbisogna, per produrre tutto il suo effetto, dell'accompagnamento di tutte

le altre voci, fino al basso più profondo, il quale è da considerarsi come principio di tutte; la melodia entra qual parte integrante nell'armonia, come questa in quella. E come soltanto nell'insieme di tutte le voci la musica esprime ciò che d'esprimer si propone, così l'unica volontà, che sta fuori del tempo, trova la sua perfetta oggettivazione soltanto nella completa unione di tutti i gradi, che lungo un'infinita scala di progressiva evidenza manifestano il suo essere. Molto notevole è ancora l'analogia che segue. Abbiamo nel precedente libro veduto che, malgrado il reciproco adattamento, rispetto alle specie, di tutti i fenomeni della volontà (il che dà luogo alla considerazione teleologica), rimane tuttavia un non eliminabile contrasto tra quei fenomeni individualmente; il quale è in tutti i lor gradi visibile, e riduce il mondo a un perenne campo di battaglia tra i fenomeni tutti dell'una e identica volontà, facendo palese così l'intimo dissidio di quest'ultima con se medesima. A ciò pur si trova corrispondenza nella musica. Invero un sistema armonico di suoni interamente puro è impossibile non solo fisicamente, ma già perfino aritmeticamente. I numeri stessi, co' quali si esprimono i toni, hanno irrazionalità non riducibili: nessuna scala sarebbe mai possibile a calcolare, entro la quale ogni quinta stesse al tono fondamentale come 2 sta a 3, ogni terza maggiore come 4 a 5, ogni terza minore come 5 a 6, e così via. Perché, se i toni sono esatti rispetto al tono fondamentale, non lo son più reciprocamente, che allora, per esempio, dovrebbe la quinta esser la terza minore della terza,

etc. I toni della scala rassomigliano ad attori, che debbano rappresentare or questa or quella parte. Una musica perfettamente esatta non si può adunque pensare, non ché eseguire, e dalla purezza piena si discosta ogni possibile musica. Questa può solamente celare le dissonanze in lei essenziali, distribuendole fra tutti i toni, ossia per mezzo di tempera. Si veda a questo proposito l'I di Chladni, § 30, e del medesimo la *Breve esposizione della teoria dei suoni e dell'armonia*, p. 12<sup>84</sup>. Avrei ancor parecchio da aggiungere sul modo onde la musica vien percepita, ossia unicamente nel tempo e per il tempo, con assoluta esclusione dello spazio, ed anche senz'influsso della conoscenza di causalità, ossia dell'intelletto: imperocché i suoni musicali già producono come effetto l'impressione estetica, senza che si debba risalire alla loro causa, come accade nell'intuizione. Ma non voglio prolungar questi discorsi, che probabilmente già a taluno sono apparso nel mio terzo libro troppo prolisso, o troppo mi sono addentrato nei particolari. Ciò era tuttavia necessario per il mio scopo, e tanto meno sarà biasimato, quanto più ci si rappresenti l'importanza, di rado conosciuta abbastanza, e l'alto valore dell'arte; riflettendo che se, a nostro modo di vedere, tutto il mondo visibile non è se non oggettivazione, specchio della volontà, e accompagna questa alla conoscenza di sé, anzi, come tosto vedremo, alla sua possibile redenzione; e riflettendo in pari tempo, che il mondo

---

84 Si veda il cap. 39 del secondo volume [pp. 464-74 del tomo II dell'ed. cit.].

come rappresentazione, quando lo si consideri a parte, ed essendo svincolati dal volere lo si lasci occupare esso solo la coscienza, è il più gioioso e l'unico innocente aspetto della vita; di tutto ciò noi dobbiamo considerar l'arte come il più alto grado, il più completo sviluppo, poi che ella sostanzialmente fa quel medesimo che fa il mondo visibile, ma con più concentrazione, compiutezza, consapevole intento; e può quindi nel pieno significato della parola esser chiamata la fioritura della vita. Se il mondo intero quale rappresentazione non è che la visibilità della volontà, l'arte è quella, che fa più limpida codesta visibilità, la camera oscura, che gli oggetti fa apparire più puri e meglio vedere e abbracciar con lo sguardo. È lo spettacolo nello spettacolo, la scena sulla scena, come nell'*Amleto*.

Il godimento del bello, il conforto che l'arte può dare, l'entusiasmo dell'artista, che gli fa dimenticare i travagli della vita, unico privilegio del genio, il solo che lo compensi del dolore cresciuto di pari passo con la chiarezza della coscienza, e della squallida solitudine fra una gente eterogenea, – tutto ciò poggia sul fatto che, come ci si mostrerà in seguito, l'in-sé della vita, la volontà, l'essere medesimo sono un perenne soffrire, in parte miserabile, in parte orrendo; mentre l'essere medesimo quale semplice rappresentazione, puramente intuita, o riprodotta dall'arte, libera da dolore, offre un significante spettacolo. Quest'aspetto del mondo puramente conoscitivo, e la riproduzione sua in un'arte qualsiasi è l'elemento dell'artista. Egli è incatenato dallo spettacolo

dell'oggettivata volontà: vi si indugia, non si stanca di guardarlo e di riprodurlo, e talora ne fa egli medesimo le spese, ossia egli medesimo è la volontà, che in quel modo s'oggettiva e perdura in continuo dolore. Quella pura, vera e profonda conoscenza dell'essere del mondo gli si fa scopo di per se stessa: ed egli a lei si ferma. Non diviene ella adunque per lui, come vedremo nel seguente libro accadere per il santo arrivato alla redenzione, un quietivo della volontà; non lo redime per sempre dalla vita, ma solo per brevi istanti, e non è ancor una via a uscir dalla vita, ma solo a volte un conforto nella vita stessa; fin che la sua forza, così accresciuta, stanca alfine del giuoco, non si volga al serio. Come simbolo di questo passaggio si può considerar la Santa Cecilia di Raffaello. Al serio ci volgeremo adunque noi pure nel libro seguente.

**LIBRO QUARTO**  
**IL MONDO COME VOLONTÀ**

## ***SECONDA CONSIDERAZIONE***

*Affermazione e negazione della volontà di vivere, dopo  
raggiunta la conoscenza di sé.*

Tempore quo cognitio simul ad-  
venit, amor e medio supersurrexit.

*Oupneck' hat*, studio Anquetil Duperron,  
vol. II, p. 216



## § 53.

L'ultima parte del nostro esame si annunzia come la più grave, poi che tocca le azioni degli uomini: oggetto che a ciascuno direttamente importa, e a nessuno può essere straniero o indifferente. Anzi, tanto è conforme alla natura dell'uomo il riferire a quello tutte le altre cose, che in ogni indagine di varie parti contesta egli terrà sempre la parte riferentesi alle azioni, almeno fin dove l'interessa, per il risultato ultimo di tutto quanto in quell'indagine si contiene; ed a questa sola porrà seria attenzione, anche se non bada a nessun'altra. Sotto il rispetto indicato, la parte del nostro esame che ora segue si potrebbe chiamare, secondo il comune modo d'esprimersi, filosofia pratica; in opposizione alla filosofia teoretica finora trattata. Ma ogni filosofia è a mio avviso teoretica sempre, essendo a lei essenziale, qualunque sia l'oggetto immediato della ricerca, il rimaner nel campo della considerazione pura e l'investigare, non già il dar precetti. Invece il diventar pratica, il guidar la condotta, il modificare il carattere, sono vecchie pretese cui ella, con più maturo giudizio, dovrebbe alfine rinunciare. Imperocché qui, dove si tratta del valore e del non valore d'un'esistenza, di salvazione o di condanna, non sono i suoi morti concetti a dare l'esito, bensì lo dà l'essenza più intima dell'uomo medesimo, il demone che lo guida e che non lo ha scelto, ma che da lui è stato scelto, come dice Platone – il suo carattere intelligibile, come Kant si

esprime. La virtù non s'insegna, più che non s'insegni il genio: per lei è il concetto tanto infruttifero, e solo valevole come strumento, quanto è infruttifero per l'arte. Altrettanto stolti saremmo nell'attenderci, che i nostri sistemi morali e le nostre etiche suscitassero uomini virtuosi, nobili e santi, come nel chiedere alle nostre estetiche di suscitare poeti, scultori, musicisti.

La filosofia non può in nessun caso fare altro, se non chiarire e spiegare ciò che è dato; recare alla limpida, astratta conoscenza della ragione, sotto ogni rispetto e da ogni punto di vista, quell'essenza del mondo che a ciascuno si esprime intelligibile in concreto, ossia come sentimento. Ora, come nei tre libri precedenti s'è cercato d'operar questo passaggio alla consapevolezza razionale nel modo generico proprio della filosofia, e muovendo da altri principi; così nel presente libro sarà in egual modo considerata la condotta dell'uomo: il quale aspetto del mondo dovrebbe non solo, secondo osservai, per giudizio soggettivo, ma anche oggettivo, essere riguardato come di tutti il più importante. Mi terrò in questo fedele al metodo finora seguito; mi fonderò su quanto ho esposto innanzi, come necessaria premessa; anzi propriamente quell'unico pensiero, che forma il contenuto di tutta la mia opera, svolgerò in relazione con la condotta umana, come l'ho svolto fin qui in relazione con tutti gli altri oggetti: venendo così a far l'ultimo sforzo ch'io posso, per la comunicazione il più possibile compiuta del pensiero medesimo.

Il punto di vista indicato, e l'annunziato metodo

d'indagine, già lasciano capire che in questo libro di etica non bisogna attendersi ad alcuna prescrizione, ad alcuna teoria dei doveri: ancor meno vi sarà formulato un principio morale universale, quasi universale ricetta per la produzione di tutte le virtù. Né discorreremo di un «dovere assoluto», perché questo, secondo si espone nell'Appendice, contiene una contraddizione; né di una «legge per la libertà», che si trova nello stesso caso. In genere non discorreremo punto di dovere: poiché si parla così a bambini e a popoli in istato d'infanzia, ma non a coloro che han resa propria tutta la cultura di un'età fatta maggiorenne. Gli è pure una contraddizione che s'afferra con mano, proclamar libera la volontà e tuttavia prescrivere a lei leggi, in base alle quali ella deve volere: – «deve volere!» – come chi dicesse: ferro fatto di legno! Invece, come appare da tutto il nostro modo di vedere, è la volontà non soltanto libera, bensì onnipotente: da lei procede non pure la sua condotta, ma anche il suo mondo; e quale ella è, tale appare la sua condotta, tale appare il suo mondo: sua coscienza di sé sono quella e questo, e null'altro: ella determina se stessa, e determina con ciò condotta e mondo: perché nulla è fuori di lei, e condotta e mondo sono lei medesima. Così soltanto ella è veramente autonoma; eteronoma è invece secondo ogni altra concezione. Il nostro sforzo filosofico può appena pervenire a interpretare e spiegare la condotta dell'uomo, le massime sì diverse, anzi contraddittorie, di cui quella condotta è vivente espressione, in rapporto con le considerazioni che abbiám fatte finora,

nel modo stesso in cui abbiám cercato d'interpretare gli altri fenomeni del mondo, recandone l'essenza piú intima nel dominio della limpida conoscenza astratta. La nostra filosofia affermerà in ciò quella stessa immanenza, affermata nelle considerazioni precedenti: non userà, venendo meno alla grande dottrina kantiana, le forme del fenomeno, di cui è espressione universale il principio di ragione, come un bastone da salto, per oltrepassare il fenomeno, che solo dà a quello un senso, e approdare allo sconfinato dominio delle vuote finzioni. Questo reale mondo della conoscibilità, nel quale noi stiamo e che sta in noi, rimane non soltanto materia, ma limite del nostro studio: ed è sì ricco di contenuto, che non potrebbe esaurirlo neppur l'indagine piú profonda, di cui fosse capace lo spirito umano. Poiché adunque il mondo reale, conoscibile, non lascerà mai argomento e realtà venir meno alle nostre considerazioni etiche, come già non ne lasciò mancare alle considerazioni precedenti; nulla ci sarà piú inutile che il far ricorso a vuoti, negativi concetti, e poi far credere a noi stessi d'aver detto qualcosa, quando con solenne cipiglio abbiám parlato d'«assoluto», d'«infinito», di «soprasensibile», e di quant'altre pure negazioni consimili possan darsi ancora (οὐδέν ἐστι, ἢ τὸ τῆς στέρησεως ὄνομα, μετὰ ἀμύδρας ἐπινοίας.— nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione. *Jul.* or. 5); in luogo delle quali si potrebbe dir, piú brevemente, «nubicuculia» (νεφελοκοκκυγία). Piatti di tal fatta, ben coperti ma vuoti, non avremo noi bisogno di mettere in tavola. Insomma, anche qui come

per il passato ci guarderemo dal raccontare storie gabelandole per filosofia. Imperocché noi siamo d'avviso, che da una filosofica cognizione del mondo sia oltre ogni misura lontano chi pensi di poterne coglier l'essenza, e sia pur sotto i più bei trucchi, storicamente. E questo è il caso, non appena nel concetto, che colui ha del mondo in sé, venga a trovarsi un qualsiasi divenire, o esser divenuto, o esser per divenire; e un prima e poi acquisti la pur minima importanza, e quindi in modo palese o nascosto si cerchi e trovi un principio e una fine del mondo, e una via da quello a questa. Codesto isterico filosofare da il più spesso una cosmogonia, la quale consente molte varietà, ma può dare anche un sistema di emanatismo, una dottrina della caduta; oppure, se disperando dei vani tentativi per quelle strade si riduce a prenderne un'altra, ultima, dà viceversa una teoria dell'eterno divenire, del nascere, del sorgere, del balzar alla luce dalle tenebre, dall'oscuro fondo, dal fondo dei fondi, dal fondo senza fondo, e quanti sono vaniloqui di tal sorta. Tutte cose le quali si tolgono di mezzo con l'osservare, che essendo un'eternità intera, ossia un tempo infinito, già trascorsa fino all'attimo presente, tutto quel che può e deve accadere deve anche essere già accaduto. Poiché codesta filosofia storica, per quante arie voglia darsi, prende, come se Kant non fosse mai esistito, il tempo per una determinazione della cosa in sé: e s'arresta quindi a ciò che Kant chiama fenomeno, in opposizione alla cosa in sé, e Platone chiama il divenire che mai non è, in opposizione all'essere che mai non di-

viene; s'arresta a ciò, insomma, che gl'Indiani chiamano il velo di Maja. E quest'è appunto la conoscenza vincolata al principio di ragione, con la quale mai non si giunge all'essenza intima delle cose, ma non si fa che perseguire all'infinito i fenomeni, muovendo intorno senza fine e senza meta, come fa lo scoiattolo nella gabbia a ruota; finché per avventura stanchi alla fine o sopra o sotto in un punto qualsiasi ci si ferma, e si pretende di far rispettare questo punto anche dagli altri. La vera considerazione filosofica del mondo, ossia quella che c'insegna a conoscere l'essenza intima, e ci conduce così di là dal fenomeno, è appunto quella che non chiede il donde e il dove e il perché, ma sempre e in tutto domanda esclusivamente il che cosa del mondo: ossia quella, che le cose considera non già in una lor qualunque relazione, non già nel loro principiare e finire, non già insomma secondo una delle quattro forme del principio di ragione; ma viceversa ha per oggetto proprio quel che avanza, quando abbiamo tolto via tutta la conoscenza sottomessa al principio medesimo, quel che in tutte le relazioni si manifesta senza esser da loro dipendente, l'essenza del mondo ognora eguale a se stessa, le idee del mondo. Da tal conoscenza essenziale procede, come l'arte, anche la filosofia; anzi, come vedremo in questo libro, ne procede pur quella disposizione dell'animo, che sola conduce alla vera santità e alla redenzione del mondo.

## § 54.

I tre primi libri avranno fatto veder chiaramente e sicuramente, spero, che nel mondo quale rappresentazione la volontà ha il proprio specchio, in cui se stessa conosce, per gradi progressivi di limpidezza e di compiutezza; de' quali il più alto è l'uomo. Ma l'essere dell'uomo raggiunge la sua piena espressione sol mediante la serie coerente delle sue azioni. E il conscio nesso delle azioni è reso possibile dalla ragione, che da mezzo all'uomo di dominarne con lo sguardo il complesso *in abstracto*.

La volontà considerata in se stessa è inconsciente: è un cieco, irresistibile impeto, qual noi già vediamo apparire nella natura inorganica e vegetale, com'anche nella parte vegetativa della nostra propria vita. Sopravvenendo il mondo della rappresentazione, sviluppato per il suo servizio, ella acquista conoscenza del proprio volere e di ciò ch'ella vuole, che altro non è se non il mondo, la vita, così come si presenta. Perciò il mondo fenomenico l'abbiam chiamato specchio della volontà, e sua oggettività: e ciò che la volontà sempre vuole è la vita, appunto perché questa non è altro che il manifestarsi di quel volere per la rappresentazione; perciò è tutt'uno, e semplice pleonasma, quando invece di «volontà» senz'altro diciamo «volontà di vivere».

Essendo la volontà la cosa in sé, l'interna sostanza, l'essenza del mondo, mentre la vita, il mondo visibile, il fenomeno è solamente lo specchio della volontà; ne viene che il fenomeno accompagna la volontà sì fedelmen-

te, come l'ombra il corpo; e dov'è volontà, sarà pur vita, mondo. Alla volontà di vivere è adunque la vita assicurata; e fin quando pieni siamo della volontà di vivere, non dobbiamo trovarci in ansia per la nostra esistenza — neppure in vista della morte. Vediamo bensì l'individuo nascere e perire: ma l'individuo è soltanto fenomeno, non esiste se non per la conoscenza irretita nel principio di ragione, nel *principio individuationis*: in virtù di questo invero riceve la propria vita come un dono, vien fuori dal nulla, soffre poi per morte la perdita di quel dono, e al nulla fa ritorno. Ma noi vogliamo invece considerar la vita filosoficamente, ossia nelle sue idee; e troveremo allora che né la volontà, la cosa in sé di tutti i fenomeni, né il soggetto del conoscere, quegli che guarda tutti i fenomeni, da nascita e morte sono in alcun modo toccati. Nascita e morte toccano per l'appunto al fenomeno della volontà, ossia alla vita; e di questa è proprio il manifestarsi in individui, i quali nascono e periscono come effimere apparenze, palesantisi nella forma del tempo, di ciò che in sé nessun tempo conosce, ma deve tuttavia nel modo suddetto manifestarsi, per oggettivare il suo vero essere. Nascita e morte toccano in egual maniera alla vita, e si fanno equilibrio come reciproche condizioni l'una dell'altra: o, se si preferisce il termine, come poli di tutto il fenomeno vitale. La più saggia di tutte le mitologie, l'indiana, ciò esprime attribuendo a quel medesimo Dio, che simboleggia la distruzione e la morte (come Brama, il più peccaminoso e basso Dio della Trimurti, simboleggia la generazione, la nascita, e Visnu la



conservazione), attribuendo a Shiva, dico, in pari tempo il collare di teschi ed il *Lingam*, simbolo della generazione, la quale si presenta quivi adunque come adeguamento della morte. La qual cosa significa, che generazione e morte sono per natura correlati, che a vicenda si neutralizzano e sopprimono. Ed è lo stesso pensiero, che Greci e Romani indusse a ornare i preziosi sarcofagi come ancora li vediamo, con feste, danze, nozze, cacce, lotte d'animali, baccanali, ossia con rappresentazioni del più impetuoso ardore vitale: ardore che non solo essi ci mostrano in codeste scene festive, ma perfino in gruppi voluttuosi, arrivando fino all'accoppiamento di satiri e di capre. Loro scopo era palesemente quello di rivolgere la mente dalla morte dell'individuo compianto all'immortal vita della natura, e con ciò indicare, sia pure senz'averne astratta coscienza, che tutta la natura è fenomeno ed anche adempimento della volontà di vivere. Forma di tal fenomeno sono tempo, spazio e causalità, e quindi, per lor mezzo, individuazione; la qual cosa fa sì, che l'individuo debba nascere e morire; ma essa non tocca la volontà di vivere, della cui manifestazione l'individuo non è che un singolo esempio o saggio, più che il complesso della natura non venga toccato dalla morte di un individuo. Poiché non l'individuo, ma la specie sola importa alla natura, la quale per la conservazione della specie si affatica con ogni sforzo, a quella provvedendo con sì larga prodigalità, mediante la smisurata sovrabbondanza dei germi e la gran forza della fecondità. Invece l'individuo non ha per lei valore alcuno, perché tempo infinito,

infinito spazio, e, in tempo e spazio, infinito numero di possibili individui, sono il regno della natura; quindi ella è ognor pronta a lasciar cadere l'individuo, il quale non solo in mille modi, per i più piccoli accidenti, è esposto alla rovina, ma alla rovina è fin da principio destinato e dalla natura stessa condotto, a partir dall'istante, in cui esso è servito alla conservazione della specie. Apertissimamente esprime in ciò la natura medesima quel grande vero, che le idee soltanto, e non gli individui, hanno effettiva realtà, cioè sono compiuta oggettività della volontà. Ora, essendo l'uomo la natura stessa, nel più alto grado della sua autoconsapevolezza, e la natura non essendo se non l'oggettivata volontà di vivere, può l'uomo, che abbia bene afferrato questa concezione e vi si tenga stretto, consolarsi a giusta ragione della morte sua e degli amici suoi, contemplando l'immortale vita della natura, la quale è lui stesso. Così va dunque inteso Shiva con il *Lingam*, e così quegli antichi sarcofagi, i quali con le lor figure della più fervida vita ammoniscono il dolorante contemplatore: *Natura non contristatur*.

Che nascita e morte vadano considerate come alcune spettante alla vita, ed essenziale a codesto fenomeno della volontà, risulta anche dal fatto, che l'una e l'altra ci si presentano semplicemente come espressioni, elevate a più alta potenza, di ciò, in cui pur tutta la rimanente vita consiste. Questa invero è in tutto e per tutto nient'altro che un perenne mutar della materia in un fisso permaner della forma: e non altra è la caducità degli individui di fronte all'eternità della specie. La continuata nutrizione

e riproduzione si distingue dalla nascita soltanto per il grado; e soltanto per il grado si distingue la continuata escrezione dalla morte.

La prima di codeste analogie si mostra, nel modo più semplice e chiaro, nella pianta. Questa è unicamente la ripetizione costante di uno stesso impulso, della sua più semplice fibra, che si aggruppa in foglia e ramo; è un sistematico aggregato di piante consimili, l'una con l'altra sostenentisi, la cui costante riproduzione è il suo unico impulso: per soddisfarlo appieno ella da ultimo ascende, attraverso la scala delle metamorfosi, fino al fiore e al frutto, compendio del suo essere e della sua aspirazione, nel quale per la via più breve consegue ciò ch'era sua meta unica, e d'un tratto compie in mille ciò ch'avea fino allora operato in un solo esemplare: la riproduzione di se stessa. Il suo sviluppo prima di pervenire al frutto sta a questo, come la scrittura alla stampa. Evidentemente il medesimo accade pur tra gli animali. Il processo nutritivo è un perenne generare, il processo generativo è una nutrizione innalzata a più alta potenza: la voluttà nel generare è il benessere, elevato a più alta potenza, del sentimento vitale. E d'altra parte la escrezione, il continuo esalare e rigettar materia, è il medesimo di quel ch'è in più alta potenza la morte, l'opposto della generazione. E come in ciò basta a noi conservar la forma, senza rimpianto per la rigettata materia, così dobbiamo in egual maniera contenerci, quando per morte accade in più alta potenza e nella totalità, ciò che ciascun giorno e ciascuna ora accade in parte con l'escrezione: come siamo in-

differenti nel primo caso, così non dovremmo sbigottirci davanti al secondo. Sotto questo rispetto apparisce altrettanto stolto il pretendere la durata della propria individualità, la quale vien sostituita da altri individui, quanto il pretendere che perduri intatta la materia del nostro corpo, la quale da materia nuova è continuamente sostituita. Imbalsamare i cadaveri non è meno stolto, che non sia il conservare con cura i propri escrementi. Per ciò che tocca la coscienza individuale congiunta con l'individuale corpo, si avverta ch'essa viene quotidianamente interrotta in modo completo dal sonno. Il sonno profondo non è, nel tempo della sua durata, diverso dalla morte, in cui sovente va a finire, per esempio, nei casi di asideramento; diverso n'è soltanto per l'avvenire, ossia per la possibilità del risveglio. La morte è un sonno, nel quale si dimentica l'individualità: ma tutto il rimanente si risveglia, o piuttosto non s'è mai addormentato<sup>85</sup>.

---

85 Anche l'osservazione che segue può servire, a chi non la trovi eccessivamente sottile, per farsi chiara la persuasione, che l'individuo è soltanto il fenomeno, e non la cosa in sé. Ciascuno individuo è, da un verso, soggetto del conoscere, ossia integrante condizione per la possibilità di tutto il mondo oggettivo; e dall'altro, singolo fenomeno della volontà, di quella stessa, che si oggettiva in ogni cosa. Ma questa duplicità del nostro essere non poggia sopra un'unità per sé esistente: che in tal caso noi potremmo divenir consapevoli di noi stessi *in noi stessi*, indipendentemente dagli oggetti del conoscere e del volere. E questo non possiamo: perché non appena, volendo tentare, scendiamo in noi stessi e, drizzando la conoscenza verso il nostro interno, vogliamo renderci di noi consci appieno, ci perdiamo in un vuoto senza fondo, simili a cava sfera di vetro dal cui vuoto parli una voce, della quale non è possibile trovar nella sfera una causa; e mentre facciamo per ghermire noi stessi, rabbrivendo non afferriamo altro che un vano fantasma.

Prima d'ogni altra cosa dobbiamo ben persuaderci, che la forma del fenomeno della volontà, ossia la forma della vita o della realtà, è invero il solo presente, non l'avvenire, né il passato: questi esistono unicamente nel concetto, unicamente nella concatenazione della conoscenza, in quanto ella segue il principio di ragione. Nel passato nessun uomo è vissuto, e nell'avvenire nessuno vivrà: il presente solo è forma d'ogni vita, ed è sicuro dominio, che alla vita non può mai essere strappato. Il presente è ognora qui, col suo contenuto: l'uno e l'altro tengon fermo, senza vacillare; come l'arcobaleno sulla cascata. Imperocché alla volontà è la vita, alla vita il presente sicuro e certo. È vero, che se pensiamo ai trascorsi millennii, ai milioni d'uomini che in quelli vissero, ci domandiamo: Che cosa furono? che cosa ne è accaduto? Ma dobbiamo invece richiamarci alla memoria il passato della nostra esistenza personale, e vivacemente riprodurcene le scene nella fantasia, e poi domandarci ancora: Che cosa è stato tutto ciò? che cosa ne è accaduto? La stessa sorte è toccata al nostro passato e alla vita di quei milioni. O dovremmo noi pensare, che il passato acquisti un'esistenza nuova, per avere avuto il suggello della morte? Il nostro individuale passato, anche il più prossimo, quello di ieri, non è più che un sogno della fantasia, fatto di nulla, e così è il passato di tutti quei milioni d'esseri. Che cosa fu? che cosa è? La volontà: di cui è specchio la vita; e il conoscere scevro di volontà, che in quello specchio limpidamente la volontà vede riflessa. Chi non ancora ha ciò compreso, o non vuole

comprenderlo, deve alla domanda fatta più sopra, intorno al destino delle generazioni trapassate, aggiungere quest'altra: perché proprio lui, lui che interroga, ha la gioia di posseder questo prezioso, fuggitivo presente, che solo è reale, mentre quelle centinaia di generazioni, e perfino gli eroi e i sapienti delle età trascorse, sono caduti nella notte del passato e perciò ridotti a nulla, quand'egli, col suo insignificante io, esiste di fatto? O più brevemente, ma senza diminuir la stranezza della cosa: perché questo presente, il suo presente, si ha proprio ora e non fu invece già da tempo? Con queste domande strane, vede il suo essere e il suo tempo come indipendenti l'uno dall'altro, e quello come gettato in questo; egli ammette in verità due presenti, l'uno dei quali appartiene all'oggetto, l'altro al soggetto, e si stupisce per il caso felice della loro coincidenza. Ma in verità (come si vede nel mio scritto sopra il principio di ragione), il presente è formato soltanto dal punto d'incontro dell'oggetto, la cui forma è il tempo, col soggetto, che non ha per forma nessun modo del principio di ragione. Ora, ogni oggetto è volontà, in quanto questa è divenuta rappresentazione, e il soggetto è il necessario correlato dell'oggetto; ma oggetti reali si danno soltanto nel presente; passato e futuro contengono semplici concetti e fantasmi, sì che il presente è l'essenzial forma del fenomeno della volontà, e da questa inseparabile. Il presente solo è ciò che sempre esiste, e incrollabile perdura. Mentre, guardato empiricamente, esso è quanto v'ha di più soggettivo, all'occhio metafisico, il quale guarda ol-

tre le forme dell'intuizione empirica, si mostra come l'unico Permanente, il *Nunc stans* degli scolastici. Principio e fondamento del suo contenuto è la volontà di vivere, o la cosa in sé, – che siamo noi stessi. Ciò che sempre nasce e perisce, mentre o è già stato o sarà in futuro, appartiene al fenomeno come tale, in virtù delle forme di questo, che rendono possibile il cominciare e il finire. Bisogna dunque pensare: *Quid fuit? Quod est. Quid erit? Quod fuit.* E si prenda l'espressione nel senso preciso della parola, intendendo non già *simile* bensì *idem*. Imperocché alla volontà è certa la vita, alla vita il presente. Quindi può anche dire ognuno: «Io sono una volta per tutte signore del presente, e per tutta l'eternità questo mi accompagnerà come la mia ombra: perciò non mi maraviglia il come esso sia venuto fino a me, e come accada che ora appunto sia qui». Possiamo paragonare il tempo a un cerchio che gira senza fine: la parte ognora discendente sarebbe il passato, quella sempre ascendente, il futuro: il punto in alto, indivisibile, che la tangente tocca, sarebbe il presente, che non ha estensione: come la tangente non ruota col cerchio, così non ruota il presente, il punto di contatto dell'oggetto, di cui è forma il tempo, col soggetto, che non ha forma, perché non appartiene al dominio conoscibile, bensì d'ogni conoscibile è condizione. Oppure: il tempo somiglia a un'infrenabile corrente, e il presente a una roccia, contro cui quella si frange, senza pervenire a trascinarla con sé. La volontà, come cosa in sé, non è sottomessa al principio di ragione più che non vi sia sottomesso il soggetto della co-

noscenza, il quale poi finalmente in un certo senso è la volontà medesima, o la sua manifestazione. E come alla volontà è certa la vita, suo proprio fenomeno, così è certo anche il presente, unica forma della vita reale. Non abbiamo dunque da indagar né il passato innanzi la vita, né il futuro dopo la morte: invece come unica forma in cui la volontà si svela dobbiamo conoscere il presente<sup>86</sup>. Tale forma non verrà mai meno alla volontà, ma neppur questa a quella. Chi s'appaga quindi della vita qual è, chi in tutte guise la vita afferma, può fiducioso considerarla come infinita, e il timor della morte bandire come un inganno, che a lui ispiri lo stolto timore di poter un giorno perdere il presente, e gli ponga innanzi agli occhi la prospettiva di un tempo senza presente: inganno che nel rispetto del tempo corrisponde all'altro nel rispetto dello spazio, per cui ciascuno nella propria fantasia ritiene il posto della sfera terrestre da lui occupato essere il punto superiore della sfera stessa, e tutto il rimanente vede al disotto. Proprio così collega ciascuno il presente con la propria individualità, e ritiene abbia con questa ogni presente a cessare; e passato ed avvenire siano senza presente. Ma, come sulla sfera terrestre ogni dove sta di sopra, così pure è presente la forma d'ogni vita; e il temer la morte, perché questa ci strappa il presente, non è più saggio che il temer si possa scivolare giù dal globo

---

86 Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio; sed Nunc stans; i. e. idem nobis *Nunc esse*, quod erat *Nunc* Adamo: i. e. inter *nunc* et *tunc* nullam esse differentiam. (HOBBS, *Leviathan*, e. 46).



della Terra, sul quale per fortuna ci si trovi ora proprio al punto superiore. All'oggettivazione della volontà è essenziale la forma del presente, che qual punto senza estensione divide il tempo di qua e di là infinito, e immobilmemente sta fermo, pari a un eterno meriggio, senza la rinfrescante sera; così come il sole in realtà arde senza interruzione, mentre in apparenza cade nel seno della notte. Perciò, quando un uomo teme la morte come annientamento di sé, gli è come se altri pensasse poter il sole alla sera lamentarsi: «Ahimè! io sprofondo nell'eterna notte»<sup>87</sup>. E viceversa: chi è oppresso dai pesi della vita, chi la vita bensì vorrebbe, e la vita afferma, ma ne ha in orrore i tormenti, e soprattutto più non sa tollerare il duro destino, che a lui proprio è toccato, questi non ha da sperar liberazione nella morte, né si può salvare col suicidio: sol con falsa illusione lo trae a sé l'oscuro, freddo Orco qual porto di riposo. La terra si volge dal giorno verso la notte; l'individuo muore; ma il sole brilla senza posa in eterno meriggio. Alla volontà di

---

87 Nei *Colloqui con Goethe* di Eckermann (2<sup>a</sup> ed., vol. I, p. 154) dice Goethe: «Il nostro spirito è un essere d'indistruttibile natura, è una forza attiva d'eterno in eterno. È simile al sole, che ai nostri occhi mortali par che tramonti, ma in realtà non tramonta mai, e continua perenne a risplendere». Goethe ha presa l'immagine da me, non io da lui. Senza dubbio l'adopera, in questo discorso fatto il 1824, per effetto d'una reminiscenza, forse inconsapevole, del passo qui sopra, il quale si trova con le stesse parole nella prima edizione, a p. 401; e ritorna colà a p. 528, come qui in fine del § 65. Quella prima edizione fu inviata a Goethe nel dicembre 1818; nel marzo 1819 mi fece partecipar da mia sorella per lettera il suo plauso, a Napoli, dove allora mi trovavo, ed incluse un foglio, sul quale aveva segnato i numeri di alcune pagine che a lui maggior mente eran piaciute: aveva dunque letto il mio libro.

vivere è certa la vita: la forma della vita è un presente senza fine; né importa il come nascano e periscano nel tempo gl'individui, fenomeni dell'idea, comparabili a sogni fugaci. Il suicidio ci apparisce già da questo un'azione vana e quindi stolta: e quando saremo progrediti più oltre nella nostra indagine, ci si presenterà in una luce ancor più sfavorevole.

I dogmi mutano, e il nostro sapere è illusorio, ma la natura non sbaglia: il suo corso è sicuro, ed ella non lo cela. Ogni cosa è tutta in lei, ed ella è tutta in ogni cosa. In ciascun animale ha ella il suo centro: ogni animale ha trovato sicuramente la propria via dell'essere, come sicuramente la troverà per uscirne: frattanto vive senza tema di annientamento e libero da preoccupazioni, sorretto dalla coscienza di essere egli la natura medesima, e come lei eterno. Soltanto l'uomo trae seco in concetti astratti la certezza della propria morte: tuttavia questa, ed è molto strano, può angustiarlo solo per momenti isolati, quando una circostanza la richiama alla fantasia. Contro la poderosa voce della natura può la riflessione ben poco. Anche in lui, come nell'animale che non pensa, impera come durevole stato quella certezza, proveniente dalla più intima coscienza, ch'egli è la natura, è il mondo medesimo; per la qual certezza il pensiero della morte sicura e mai lontana nessun uomo inquieta visibilmente, che ciascuno invece vive come dovesse vivere in eterno. E questa condizione di cose va tanto lontano, da potersi dire che nessuno abbia una vera, vivente persuasione della certezza della propria morte, perché altri-

menti non potrebb'essere una sì gran differenza tra la sua disposizione d'animo e quella d'un condannato a morte; ma che l'uomo, pur riconoscendo quella certezza *in abstracto* e teoricamente, la mette in disparte come altre verità teoriche, inservibili nella pratica, senza punto accoglierla nella sua vivente coscienza. Chi ben consideri questa particolarità dello spirito umano, vedrà che le sue spiegazioni psicologiche, fondate sull'abitudine o sull'adattamento all'inevitabile, non sono in nessun modo sufficienti, e che la ragione è quella, più profonda, indicata. Con quella va pur spiegato, perché in tutti i tempi, presso tutti i popoli si trovino e stiano in onore dogmi d'un qualsivoglia perdurar dell'individuo dopo la morte, sebbene le prove dovessero sempre esserne insoddisfacenti, mentre forti e numerose son le prove del contrario; anzi, il contrario veramente non ha bisogno di prove, bensì da un intelletto sano vien riconosciuto come un fatto, e come tale confermato dalla fiducia, che la natura né smentisce né erra, ma la sua azione e il suo essere apertamente manifesta, o addirittura ingenuamente esprime: mentre siamo noi stessi che col nostro vaneggiare l'intorbidiamo, per ricavarne arzigogolando ciò che ai nostri occhi miopi per l'appunto si confà.

Ma la verità, che ora abbiamo recata a chiara coscienza, che, per quanto il singolo fenomeno della volontà abbia nel tempo principio e nel tempo fine, la volontà stessa come cosa in sé non viene da ciò punto toccata, e neppure il correlato d'ogni oggetto, il conoscente e mai conosciuto soggetto; e similmente il fatto che alla

volontà di vivere è sempre certa la vita: tutto ciò non va confuso con quelle dottrine della persistenza individuale. Imperocché alla volontà, considerata come cosa in sé, com'anche al puro soggetto del conoscere, all'eterno occhio del mondo, non tocca un perdurare più che non tocchi un perire, queste essendo determinazioni che valgono solamente nel tempo, mentre quelli stanno fuori del tempo. Perciò l'egoismo dell'individuo (di questo singolo fenomeno della volontà illuminato dal soggetto del conoscere) può dalla nostra concezione suesposta tanto poco alimento e conforto ricavare per il suo desiderio di esistere in un tempo infinito, quanto poco ne ricava dal conoscer che dopo la sua morte il rimanente mondo esterno seguirà nondimeno a esistere nel tempo; il che esprime proprio la stessa concezione di sopra, ma da un punto di vista oggettivo e quindi temporale. Imperocché è bensì vero, che ogni individuo è effimero solo in quanto fenomeno, mentre come cosa in sé è fuori del tempo, e perciò non ha fine; ma pur soltanto come fenomeno è distinto dalle altre cose del mondo, mentre come cosa in sé esso è la volontà, che in tutto si palesa, e la morte cancella l'illusione che separa la sua coscienza dall'universale: questa è la vera eternità. Il suo non esser toccato dalla morte è proprietà di lui in quanto cosa in sé, mentre per il fenomeno coincide col permanere del rimanente mondo esteriore<sup>88</sup>. Da ciò procede

---

88 Nel Veda questo pensiero è espresso col dire, che quando un uomo muore, la sua vista si confonde col sole, il suo odorato con la terra, il suo gusto con l'acqua, il suo udito con l'aria, la sua parola col fuoco, e così via (*Ou-*

che l'intima coscienza, non altro che sentita, di quanto abbiamo or ora elevato a chiara cognizione, impedisce bensì, come s'è detto, che il pensiero della morte avveleni la vita al consapevole essere razionale, essendo tale coscienza la base di quell'ardore vitale, che sorregge ciascun vivente, e lo fa procedere animoso nell'esistenza, quasi morte non fosse, almeno fin tanto ch'egli ha la vita innanzi agli occhi e alla vita è rivolto; ma non impedisce tuttavia che quando la morte si presenta all'individuo o nella realtà o anche soltanto nella fantasia, e questo deve guardarla in faccia, un tremendo terrore lo colga, ed esso cerchi in tutte le maniere di sfuggire. Perché al modo che quando la sua conoscenza era rivolta alla vita come tale, doveva di questa riconoscer l'eternità, così, quando la morte gli si fa innanzi, deve riconoscerla per quel ch'essa è, la temoral fine del singolo fenomeno temporale. Ciò che temiamo nella morte, non è punto il dolore: in parte, perché questo sta di qua dalla morte; in parte, perché sovente dal dolore ci rifugiamo nella morte, come d'altronde all'opposto affrontiamo talvolta il più atroce dolore, sol per isfuggire un momento alla morte, fosse pur rapida e lieve. Distinguiamo adunque dolore e morte come due mali affatto diversi; ciò, che nella morte temiamo, è in realtà la fine dell'individuo, che tale apertamente ci si palesa la morte; e poi che l'individuo è la volontà di vivere medesima, in una sin-

---

*pnek'hat*, vol. I, pp. 249 sgg.) e inoltre con l'uso che, in una speciale cerimonia, il morente ceda i suoi sensi e tutte le sue capacità al figlio, come a colui nel quale devono sopravvivere (*ibid.*, vol. II, pp. 82 sgg.).

gola oggettivazione, tutto l'esser suo contro la morte si ribella. Ma, dove in siffatta maniera il sentimento ci lascia senza difesa, può nondimeno subentrare la ragione, e per massima parte vincere le ripugnanze di quello, elevandoci ad una considerazione più alta, dove noi, invece del singolo, abbiamo davanti agli occhi il tutto. Perciò una cognizione filosofica dell'essenza del mondo, la quale fosse pervenuta fino al punto in cui ci troviamo nella nostra indagine, ma non andasse più oltre, già potrebbe superare i terrori della morte: nella misura, in cui la riflessione avesse per un dato individuo il sopravvento sul diretto sentire. Immaginiamo un uomo, che le verità finora esposte abbia ben fissate nella mente, ma non sia insieme arrivato, né per esperienza propria, né per visione larga delle cose, a riconoscer come essenziali in ogni vita un diuturno dolore, bensì nella vita trovi soddisfazione, e ci si senta a suo pieno agio, e con tranquilla riflessione desideri veder continuata indefinitamente la sua vita, quale fu in passato, o aver sempre nuovo principio. E sia il suo ardor vitale sì grande, che per le gioie del vivere egli accetti volenteroso tutti i fastidi e le pene, a cui il vivere è soggetto. Un tale uomo starebbe «con salde ben midollate ossa sulla bene arrotondata, durabile terra», e non avrebbe nulla da temere: armato della conoscenza, che noi gli diamo, indifferente guarderebbe la morte sulle ali del tempo rapida appressantesi, contemplandola come una falsa apparenza, un impotente fantasma, che può far paura ai deboli, ma nessuna forza ha su queglii, che sa d'esser egli medesimo quella

volontà, la cui oggettivazione o immagine è il mondo intero; quegli, cui rimangono perciò sicuri sempre la vita ed il presente, la vera, l'unica forma del fenomeno della volontà; quegli, cui nessun passato o avvenire infinito, nel quale e' non si trovasse, può sbigottire, poiché li considera come il vano miraggio ed il velo di Maja; quegli, che non dovrebbe quindi temer la morte, più che il sole non tema la notte. A questa concezione innalza Krishna nella *Bhagavat Gita* il suo principiante discepolo Arjuna, allorché questi alla vista dell'esercito pronto per la battaglia (circa nella stessa guisa di Serse) colto da pensosa tristezza sbigottisce e vorrebbe desister dalla lotta, per iscongiurar la distruzione di tante migliaia di vite: a quella concezione lo innalza Krishna, e la morte delle migliaia non val più a trattenerlo: egli dà il segnale della battaglia. La stessa concezione esprime il Prometeo di Goethe, soprattutto quando dice:

Qui io sto, uomini formo  
A immagine di me,  
Una razza, che eguale mi sia  
Nel soffrire, nel piangere,  
Nel godere e rallegrarsi,  
E di te non curarsi,  
Come me!<sup>89</sup>.

---

89 Hier sitz'ich, forme Menschen  
Nach meinem Bilde,  
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,  
Zu leiden, zu weinen,  
Zu geniessen und zu freuen sich,

Ed alla stessa concezione ancora potrebbero la filosofia di Bruno e quella di Spinoza condurre chi non si sentisse disturbato o scosso nella persuasione dai loro errori e difetti. La filosofia di Bruno non contiene una vera etica, e quella ch'è nella filosofia di Spinoza non nasce punto dall'essenza della sua dottrina, bensì, pur essendo in sé apprezzabile e bella, v'è collegata sol con deboli e troppo visibili sofismi. Alla concezione suddetta finalmente perverrebbero forse molti uomini, se la loro conoscenza andasse di pari passo con il loro volere, ossia se liberi d'ogni falso miraggio, fossero in grado d'aver chiara e limpida coscienza di sé. Imperocché qui sta, per la conoscenza, la base dell'intera affermazione della volontà di vivere.

La volontà afferma se stessa, s'è detto: mentre nella sua oggettività, ossia nel mondo e nella vita, la sua propria essenza viene a lei data compiutamente e limpidamente, codesta conoscenza non impedisce punto il suo volere; anzi appunto quella vita in siffatto modo conosciuta viene anche come tale dalla volontà voluta, con cognizione, in maniera consapevole e meditata, come prima era voluta senza cognizione, quale cieco impulso. Il contrario, la negazione della volontà di vivere, si mostra quando, raggiunta quella cognizione, la volontà finisce; allor che i singoli fenomeni conosciuti non agiscono più come motivi della volontà, ma invece tutta intera la cognizio-

---

Und dein nicht zu achten,  
Wie ich!



ne, maturata con l'afferrar le idee, dell'essenza del mondo, il quale rispecchia la volontà, diventa un quietivo della volontà stessa, e così la volontà liberamente si sopprime. Questi concetti affatto sconosciuti, e difficilmente comprensibili in questa forma generica, diventeranno chiari, spero, con l'esposizione, che tosto seguirà, dei fenomeni, o, nel caso nostro, modi di agire, ne' quali da un lato s'esprime l'affermazione, nei suoi diversi gradi, e dall'altro la negazione. Imperocché entrambe procedono bensì dalla conoscenza, ma non da quella astratta, che si rivela in parole, bensì da una conoscenza vivente, la quale unicamente si rivela nei fatti e nel tenore di vita; e rimane indipendente dai dogmi, che in proposito, come conoscenza astratta, occupano la ragione. Semplicemente l'una e l'altra esporre, e recare a limpida conoscenza della ragione, può essere mio scopo: e non prescrivere o raccomandar questa o quella; il che sarebbe stolto non meno che inutile, perché la volontà è in sé assolutamente libera, da sola determina se stessa, né sono leggi per lei. Questa libertà e la sua relazione con la necessità dobbiamo nondimeno in primo luogo, e prima di procedere alla suindicata esposizione, illustrare e in maniera precisa determinare; e inoltre sulla vita, la cui affermazione o negazione forma il nostro problema, avanzare alcuni pensieri generici, riferentisi alla volontà e ai suoi oggetti. Da tutto tutto ciò verrà a noi alleviata la conoscenza, che ci proponiamo, del valore etico delle azioni, a seconda della loro più intima essenza.

Poiché, come s'è detto, tutta quest'opera non è se non

lo sviluppo di un pensiero unico, ne deriva, che tutte le sue parti hanno la più stretta connessione tra loro, e non solo ciascuna sta in necessaria relazione con quella, che immediatamente precede, e quindi quella sola vuol presente al lettore come immediata premessa, secondo accade in tutte le filosofie, le quali consistono in una serie di deduzioni; ma ogni parte dell'opera intera è con tutte le altre connessa, e le presuppone. Si richiede adunque, che dal lettore sia ricordato non soltanto ciò che immediatamente precede, ma tutta la trattazione anteriore: sì che di volta in volta egli possa sempre riannodarne ogni parte alla pagina che ha davanti, stianvi pur molt'altre cose frammezzo. Ammonimento, che anche Platone ha fatto al suo lettore, per i tortuosi avvolgimenti dei suoi dialoghi, che il pensiero fondamentale riprendon sol dopo lunghi episodi, ma da ciò appunto fatto più limpido. Da parte nostra è tale ammonimento necessario, perché il frazionar l'unico nostro pensiero in molte considerazioni è bensì il solo modo che abbiamo di comunicarlo, ma è un dar forma artificiosa e non naturale al pensiero stesso. A render più facile l'esposizione e l'intendimento giova l'aver distinto, in quattro libri, quattro principali punti di vista, come giova l'attentissimo ravvicinar ciò che è affine e omogeneo: tuttavia la materia non permette assolutamente un andare in linea retta, come fa il procedimento storico, ma invece rende necessaria un'esposizione più complicata. E questa, a sua volta, richiede un ripetuto studio dell'opera; soltanto così diviene chiaro il nesso d'ogni parte con ciascun'altra, e alla

fine tutte insieme s'illuminano a vicenda e splendono in piena chiarezza<sup>90</sup>.

## § 55.

Che la volontà come tale sia libera, già risulta dal fatto che a nostro modo di vedere ella è la cosa in sé, la sostanza di tutti i fenomeni. Questi li sappiamo invece in tutto soggetti al principio di ragione, nei suoi quattro modi: e conoscendo noi, che necessità ed effetto di una data causa sono concetti identici, e convertibili, tutto ciò che è fenomeno, ossia oggetto per il soggetto conoscente in quanto individuo, è per un verso causa, e per l'altro effetto; e in quest'ultima qualità è determinato necessariamente, né può quindi esser diverso da quel che è. Tutto il contenuto della natura, il complesso dei suoi fenomeni, è adunque assolutamente necessario, e la necessità di ogni parte, di ogni fenomeno, di ogni fatto si può ciascuna volta scoprire, dovendosi trovar la causa, da cui quelli come effetti provengono. Ed a ciò non v'ha eccezione: consegue dall'illimitato potere del principio di ragione. Ma d'altra parte questo mondo medesimo, in tutti i suoi fenomeni, è per noi anche oggettività della volontà; la quale, non essendo né fenomeno né rappresentazione o oggetto, bensì cosa in sé, non è al principio di ragione, forma d'ogni oggetto, sottomessa: e quindi non è determinata come effetto da una causa, e non conosce necessità, ossia è libera. Il concetto di libertà è dunque

---

90 Si vedano i capp. 41-44 del secondo volume [pp. 479-585 del tomo II dell'ed. cit.].

propriamente concetto negativo, essendo il suo contenuto nient'altro che negazione della necessità, ovvero del rapporto di causa ed effetto, conforme al principio di ragione. Ora, qui ci sta innanzi nel modo più palese il punto d'eliminazione d'un grande contrasto, l'unione di libertà e necessità, onde sovente s'è in questi tempi parlato, ma, per quanto io mi sappia, non mai con chiarezza e proprietà. Ciascuna cosa è in quanto fenomeno, in quanto oggetto, assolutamente necessaria: ma la stessa cosa è in sé volontà, e questa è del tutto libera in eterno. Il fenomeno, l'oggetto, è necessariamente e immutabilmente determinato nella catena delle cause e degli effetti, la quale non può avere interruzione alcuna. Ma l'essere in genere di questo oggetto, e la maniera del suo essere, ossia l'idea che vi si palesa, o, con altre parole, il suo carattere, è fenomeno immediato della volontà. Per la libertà ch'è propria, di codesta volontà, esso potrebbe non essere, o anche essere originariamente e sostanzialmente affatto diverso; nel qual caso l'intera catena, della quale esso è un anello, ma che a sua volta è fenomeno della medesima volontà, sarebbe tutt'altra. Ma da che ha preso ad esistere, l'oggetto è entrato nella serie delle cause e degli effetti, vi è determinato con necessità, né può quindi più diventare un altro, ovvero modificarsi, né uscir dalla serie, ovvero sparire. L'uomo è, come ogni altra parte della natura, oggettività della volontà: perciò quanto s'è detto vale anche per lui. Come ciascuna cosa nella natura ha le sue forze e qualità, che a un dato stimolo reagiscono in un dato modo, e costituiscono il suo

carattere, così l'uomo ha pure il carattere suo, secondo il quale i motivi provocano le sue azioni con necessità. Ed è in questo modo d'agire, che si palesa il suo carattere empirico; mentre in questo poi si palesa il suo carattere intelligibile, la volontà in sé, della quale egli è fenomeno determinato. Ma l'uomo è della volontà il fenomeno più perfetto; il quale, per sussistere, com'è dimostrato nel secondo libro, dovè essere illuminato da un sì alto grado di conoscenza, che in questa si rese possibile addirittura, come abbiám veduto nel libro terzo, una riproduzione in tutto adeguata dell'essenza del mondo, sotto la forma della rappresentazione; il che si ha mediante la percezione delle idee, ed è il vero specchio del mondo. Nell'uomo adunque può la volontà pervenire alla piena coscienza di sé, alla chiara ed esauriente cognizione del suo proprio essere, quale nel mondo intero si rispecchia. Dall'effettiva presenza di codesto grado di cognizione procede l'arte, come abbiám visto nel libro che precede. Ma alla fine di tutto il nostro studio risulterà, che mediante la cognizione medesima, quando la volontà la riferisce a se stessa, diventa possibile una soppressione e autonegazione della volontà, nel suo fenomeno più perfetto: sì che la libertà, la quale altrimenti, spettando solo alla cosa in sé, non può mai mostrarsi nel fenomeno, stavolta anche nel fenomeno si rivela; e sopprimendo l'essenza che del fenomeno è base, mentr'esso pur continua a durare nel tempo, genera un dissidio del fenomeno con se medesimo, e perciò appunto ci offre i casi di santità e di abnegazione. Tutto questo si potrà in-

tendere appieno soltanto alla fine del presente libro. Per ora non si fa che accennare genericamente, come l'uomo da tutti gli altri fenomeni della volontà si distingua, pel fatto che la libertà, ossia indipendenza dal principio di ragione, la quale spetta unicamente alla volontà come cosa in sé e sta col fenomeno in contrasto, in lui può nondimeno apparire anche nel fenomeno, dov'ella tuttavia di necessità si presenta come un dissidio del fenomeno da se medesimo. In questo senso non può non solo la volontà in sé, ma perfino l'uomo esser chiamato libero, e distinto così da tutti gli altri esseri. Ma, come ciò sia da intendere, apparirà chiaro nel seguito; e per adesso ancora dobbiamo lasciare del tutto in disparte questo argomento. Imperocché preme piuttosto mettere in guardia contro l'errore, che le operazioni dell'uomo singolo, determinato, non siano soggette a necessità di sorta, ossia la forza del motivo sia meno certa che la forza della causa, ovvero la conseguenza dedotta dalle premesse. La libertà della volontà come cosa in sé non si trasmette punto in modo diretto al suo fenomeno, prescindendo, come s'è detto, dal caso accennato più sopra, che fa eccezione; neppur là dove essa raggiunge il grado massimo di visibilità, ossia neppure all'animale ragionevole, che abbia carattere individuale, cioè alla persona. Questa non è mai libera, per quanto sia fenomeno di una libera volontà; perché appunto di tal libero volere ella è già il fenomeno determinato; e con l'entrar, che questo fa nella forma di tutti gli oggetti, nel principio di ragione, frange l'unità di quella volontà in una pluralità di

azioni, la quale non di meno a causa dell'unità, sita fuor del tempo, di quel volere in sé, si presenta regolare come una forza di natura. Ma poiché tuttavia quel libero volere è, che si rende visibile nella persona e in tutta la sua condotta, stando a questa come il concetto sta alla definizione, così va pure ogni singolo atto della persona medesima attribuito alla libera volontà, e come tale s'annunzia immediatamente alla coscienza: perciò, com'è detto nel libro secondo, si ritiene ognuno libero *a priori* (ossia, nel caso attuale, in virtù del suo sentimento originario) in tutte le azioni sue; nel senso che a lui, in ciascun dato caso, ogni azione sia possibile. E solo *a posteriori*, per esperienza e per meditazione dell'esperienza, riconosce che la sua condotta risulta determinata con necessità dell'incontro del carattere coi motivi. Di là proviene, che i più rozzi uomini, seguendo i loro sentimenti, sostengano nel modo più vivo la piena libertà delle singole azioni, mentre i grandi pensatori di tutti i tempi, anzi perfino le dottrine religiose più profonde, l'abbiano negata. Tuttavia a quegli, cui s'è reso chiaro che l'intera essenza dell'uomo è volontà, e ch'egli medesimo non è che fenomeno di questa volontà, fenomeno avente il principio di ragione per forma necessaria, conoscibile già dal soggetto stesso, la quale in questo caso si presenta come legge della motivazione, a quegli un dubbio circa la possibilità di non compiere una certa azione, dato un certo carattere e un certo motivo, farà lo stesso effetto che un dubbio sull'eguaglianza fra i tre angoli d'un triangolo e due retti. La necessità di ciascuna

singola azione ha con sufficienza illustrato Priestley nella sua *Doctrine of philosophical necessity*; ma il coesistere di questa necessità con la libertà del volere in sé, ossia fuori del fenomeno, l'ha per il primo dimostrato Kant<sup>91</sup>, il cui merito è in ciò particolarmente grande, facendo la distinzione tra carattere intelligibile ed empirico. Distinzione, che io in tutto e per tutto mantengo, essendo il primo la volontà come cosa in sé, in quanto si manifesta in un determinato individuo, e in un determinato grado; ed essendo l'altro questa manifestazione medesima, qual ella si presenta con la condotta, nel tempo, e già con la propria forma corporea, nello spazio. Perché s'intenda bene la relazione loro, nessuna espressione val meglio di quella usata nel mio scritto introduttivo: il carattere intelligibile di un uomo doversi considerare come un atto di volontà, che sta fuori del tempo, ed è quindi indivisibile e immutabile; mentre il fenomeno di quello, sviluppato e frazionato nel tempo e nello spazio e in tutte le forme del principio di ragione, è il carattere empirico, quale si palesa sperimentalmente in tutta la condotta e in tutta la vita dell'uomo medesimo. Come tutto l'albero non è che il fenomeno sempre ripetuto dell'unico e identico impulso, il quale nel modo più semplice si presenta nella fibra e si ripete nell'aggregamento di fibre, onde risultano foglia, picciuolo, ramo, tronco, essendovi facilmente riconoscibile: così tutte le

---

91 *Critica della ragion pura*, prima ed., pp. 532-58; quinta ed., pp. 560-86; e *Critica della ragion pratica*, quarta ed., pp. 169-79; ed. Rosenkranz, pp. 224-31.



azioni dell'uomo non sono che la manifestazione ripetuta ognora, al quanto diversa sol nella forma, del suo carattere intelligibile; e l'induzione risultante dalla somma di quegli atti ci dà il carattere empirico di lui. Ma non mi metterò qui a riprodurre, rimaneggiandola, l'esposizione magistrale di Kant, bensì faccio conto che sia già conosciuta.

Nel 1840 ho trattato a fondo e distesamente l'importante capitolo sulla libertà del volere, nella mia premiata memoria per concorso su quel tempo; ed ho soprattutto scoperta la cagione dell'inganno, per cui si crede di trovar nell'autoconscienza, come fatto reale, un'assoluta libertà del volere data empiricamente, ovvero un *liberum arbitrium indifferentiae*: che proprio a ciò mirava, acutamente, il problema messo a concorso. Nel mentre io rinvio adunque il lettore a quello scritto, e così pure al cap. 10 della memoria sui problemi fondamentali dell'etica, pubblicata insieme con l'altra sotto il titolo *I due problemi fondamentali dell'etica*, tralascio qui l'imperfetta argomentazione sulla necessità degli atti volitivi, data nella prima edizione; e voglio invece chiarire ancora con una breve spiegazione l'inganno esposto più sopra, che ha come premessa il 19° capitolo del nostro secondo volume e non poteva quindi trovarsi nella memoria citata.

Se prescindiamo dal fatto, che essendo la volontà, come vera cosa in sé, per sua natura alcunché di originario e di indipendente, deve anche nell'autoconscienza il sentimento di quella originarietà e indipendenza accompagnare i suoi atti, sebbene essi quivi siano già determi-

nati – l'illusione d'una libertà empirica del volere (in luogo della libertà trascendentale, che solo gli si può attribuire), proviene dalla situazione isolata e subordinata dell'intelletto di fronte alla volontà: situazione esposta nel capitolo 19° del secondo volume, specialmente al numero 3. Perché l'intelletto apprende le risoluzioni della volontà solo *a posteriori*, ed in maniera empirica. Quindi non ha, al momento di scegliere, nessun dato per saper ciò che la volontà deciderebbe. Non entra nella conoscenza dell'intelletto il carattere intelligibile, in virtù del quale, dati questi o quei motivi, una sola decisione è possibile, e perciò necessaria; ma soltanto il carattere empirico gli divien noto a grado a grado, per i suoi singoli atti. Sembra perciò alla conoscente coscienza (all'intelletto) che, in un dato caso, siano alla volontà due opposte risoluzioni in pari modo possibili. Invece è come se davanti a una sbarra fissata verticalmente ma scossa nel suo equilibrio e oscillante si dicesse che «può abbattersi a destra o a sinistra»; il qual «può» non ha tuttavia che un valore soggettivo, e in verità vuol dire: «secondo i dati che a noi constano»; mentre oggettivamente è la caduta già in modo necessario determinata, non appena ha principio l'oscillazione. Similmente è la decisione della propria volontà sol per il suo osservatore, ossia il proprio intelletto, indeterminata, e quindi relativa e soggettiva; mentre in se stessa e oggettivamente, ad ogni scelta che si offra, la decisione è già determinata e necessaria. Ma codesta determinazione non sale alla coscienza, se non con la decisione che ne deriva. Ne ab-

biamo perfino una prova empirica, quando ci sta davanti una scelta difficile e importante, e tuttavia soggetta a una condizione che noi speriamo, ma che non s'è ancora avverata; sì che lì per lì non possiamo far nulla, e dobbiamo attender passivamente. Allora prendiamo a riflettere qual sarà la nostra decisione, quando si saranno presentate le circostanze, che ci permettano libera azione e scelta d'un partito. Il più sovente a favor dell'uno parla più forte la lungi veggente, ragionevole riflessione; ed a favor dell'altro la spontanea inclinazione. Fino a quando noi, costretti, restiamo passivi, sembra che la parte della ragione abbia il sopravvento; ma già prevediamo con qual violenza l'altra parte ci tirerà, non appena sarà venuto il momento d'agire. Fino allora ci siamo affaticati, con fredda meditazione del pro e contro, a porre nella miglior luce i motivi dell'una e dell'altra parte, affinché ciascuno possa agire con tutta la sua forza sulla volontà, quando sarà il momento, e un errore da parte dell'intelletto non abbia per avventura a disviare la volontà, facendo ch'ella si risolva altrimenti da come si risolverebbe quando tutto vi avesse egualmente influito. Ma questo limpido prospettare i contrastanti motivi è tutto ciò che l'intelletto può far per la scelta. La scelta vera esso l'attende con la medesima passività, con la medesima curiosità intenta, come se attendesse quella d'una volontà estranea. Ben possono a lui, dal suo punto di vista, entrambe le risoluzioni apparire come egualmente possibili: questa è appunto l'illusione dell'empirica libertà del volere. Che in modo affatto empirico entra la risoluzio-

ne, come un tratto finale, nella sfera dell'intelletto; tuttavia essa proviene dalla natura intima, dal carattere intelligibile della volontà individuale nel suo conflitto con certi dati motivi; e quindi ha forza d'assoluta necessità. In ciò l'intelletto non può altro fare, che lumeggiar da ogni parte e ben chiaro la natura dei motivi, ma non già determinare la volontà medesima; essendo questa a lui inaccessibile, anzi, come abbiamo veduto, insondabile.

Se un uomo potesse, in pari circostanze, agire una volta in un modo e una volta in modo diverso, ciò significherebbe essersi la sua volontà frattanto mutata; e la volontà starebbe adunque nel tempo, che sol nel tempo può aversi mutazione. Sarebbe, così, o la volontà un semplice fenomeno, oppure il tempo una determinazione della cosa in sé. Quindi la contesa intorno alla libertà dell'azione individuale, intorno al *liberum arbitrium indifferentiae*, rientra propriamente nella quistione se la volontà stia o no nel tempo. Se ella, come appar dimostrato dalla dottrina kantiana e da tutta la mia esposizione, è la cosa in sé, fuori del tempo e d'ogni altra forma del principio di ragione, non soltanto deve l'individuo agire in egual modo in casi eguali, non soltanto ogni sua mala azione sarà sicura garanzia d'altre innumerevoli, che egli deve compiere e non può tralasciare: ma ben si potrebbe anche, come dice Kant, sol che fossero conosciuti appieno il carattere empirico e i motivi, prevedere il futuro, come si prevedono eclissi di sole o di luna. Come è conseguente la natura, così è il carattere: ciascuna singola azione deve essergli conforme, come ogni fe-

nomeno accade secondo la legge naturale: la causa, nel fenomeno, e il motivo, nell'azione, sono semplicemente gli impulsi occasionali, com'è dimostrato nel secondo libro. La volontà, di cui è fenomeno l'intero essere e l'intera vita dell'uomo, non può in un caso particolare venir meno a se stessa, e ciò che l'uomo vuole in complesso, vorrà pur sempre di volta in volta.

L'affermazione d'una libertà empirica del volere, d'un *liberi arbitrii indifferentiae*, è strettissimamente connessa col fatto d'aver posto l'essenza dell'uomo in un'anima, la quale in origine sarebbe un essere cosciente, anzi proprio astrattamente pensante, e solo in seguito anche un essere volitivo: attribuendo così alla volontà natura secondaria, mentre secondaria è invece la conoscenza. La volontà fu perfino considerata come un atto di pensiero e identificata col giudizio; particolarmente per opera di Cartesio e Spinoza. Ciascun uomo sarebbe adunque diventato quel ch'egli è, solo per effetto della sua conoscenza. Al mondo e' verrebbe come una nullità morale; quivi conoscerebbe le cose, e si risolverebbe allora a esser questo o quello, ad agire così o così; potrebbe, anche in seguito a nuova conoscenza, scegliere una nuova linea di condotta, ossia diventare affatto un altro. Inoltre, quando così fosse, ei dovrebbe un oggetto riconoscer per buono, e come tale volerlo, invece che prima volerlo, e sol per effetto di codesto suo volere, chiamarlo buono. Secondo la mia concezione fondamentale, tutto ciò è un capovolger lo stato vero delle cose. La volontà è l'elemento primo e originario; la conoscenza non

sopraggiunge che più tardi, appartenendo al fenomeno della volontà, come strumento di questa. Ciascun uomo è quindi quel ch'egli è, per la sua volontà, e il suo carattere è originario; essendo il volere la base del suo essere. Dalla sopravveniente conoscenza apprende, nel corso dell'esperienza, ciò ch'egli è; ossia, apprende a conoscere il proprio carattere. Se stesso conosce adunque per effetto e in conformità della natura del suo volere: e non già vuole, secondo l'antica concezione, per effetto e in conformità del suo conoscere. Se questa fosse vera, basterebbe ch'egli riflettesse sul come più gli piacerebbe essere, e così sarebbe: tale è la libertà del volere, secondo la concezione suddetta. La quale adunque consiste propriamente nel ritener che l'uomo si faccia da sé, nella luce della conoscenza. Io viceversa dico: l'uomo si fa da sé prima d'ogni conoscenza, e questa interviene per dar lume a quel ch'è già fatto. Quindi non può l'uomo decider d'esser fatto in un modo piuttosto che altrimenti, né può diventare un altro: bensì egli è, una volta per sempre; e quel che sia, conosce successivamente. Pei seguaci della vecchia dottrina, egli vuole ciò che conosce; per me, conosce quel che vuole.

I Greci chiamarono il carattere  $\eta\theta\omicron\varsigma$ , ed  $\eta\theta\omicron\varsigma$  le manifestazioni del carattere, ossia i costumi; ma questa parola deriva da  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ , abitudine: la scelsero quindi per indicare metaforicamente la costanza del carattere con la costanza dell'abitudine. Το γαρ  $\eta\theta\omicron\varsigma$  απο του  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$  χει την επωνυμιαν.  $\eta\theta\iota\kappa\eta$  γαρ καλειται δια το  $\epsilon\theta\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  (a voce  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ , i. e. *consuetudo*,  $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$  est appellatum: *ethica*

ergo dicta est απο του εθιζεσθαι, sive ab assuescendo), dice Aristotele (*Eth. magna*, i, 6, p. 1186, e *Eth. End.*, p. 1220, e *Eth. Nic.*, p. 1103, ed. berlinese). Stobeo attesta: οί δε κατα Ζηνωνα τροπικως ηθος εστι πηγη βιου, αφ' ης αι κατα μερος πραξεις ρεουσι (Stoici autem, Zenonis castra sequentes, metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones). II, cap. 7. Nella dottrina cristiana troviamo il dogma della predestinazione, riferentesi alla scelta della grazia o della dannazione (San Paolo, Epist. ai Romani, 9, 11-24); dogma nato evidentemente dal concetto che l'uomo non muti, e la sua condotta nella vita, ossia il suo carattere empirico, non sia che la manifestazione del carattere intelligibile, lo sviluppo di ben definite tendenze, già nel bambino evidenti e immutabili: sì che all'uomo già dalla nascita sia la sua condotta precisamente determinata, ed in sostanza rimanga la medesima fino all'ultimo. Questo è pure il concetto nostro, ma non m'assumo certo di sostenere le conseguenze, che vennero dall'unione di tal concetto giustissimo coi dogmi, che lo avevan preceduto nella dottrina ebraica, e che generarono la difficoltà massima, l'eternamente indistricabile nodo gordiano, intorno a cui s'aggira la più gran parte delle dispute ecclesiastiche. Una tal difesa è assai male riuscita perfino all'apostolo Paolo, col suo apologo del vasaio, introdotto per questo fine: il risultato sarebbe quello espresso nei versi che seguono:

Tema gl'Iddii

L'umana razza!  
Han nelle eterne  
Mani il potere:  
Possono usarlo  
Come a lor piace<sup>92</sup>.

Ma siffatte considerazioni sono in verità estranee al nostro soggetto. Più appropriati saranno alcuni chiarimenti sul rapporto tra il carattere e la conoscenza, nella quale stanno tutti i motivi di quello.

I motivi, che determinano la manifestazione del carattere, ossia l'azione, sul carattere medesimo agiscono per tramite della conoscenza. Ma la conoscenza è mutevole, sovente oscilla tra errore e verità, sebbene di regola venga sempre più a rettificarsi, se pure in grado assai diverso, col proceder della vita. Perciò è possibile, che la condotta di un uomo venga osservabilmente cambiata, senza che si possa inferirne un cambiamento del suo carattere. Quel che l'uomo veramente e genericamente vuole, l'aspirazione del suo più intimo essere e la meta, a cui seguendo quell'aspirazione egli è diretto, tutto ciò non possiamo mai modificare né con influenze esteriori né con ammonimenti: per riuscirvi, dovremmo rifarlo di pianta. Seneca dice benissimo: *velle non discitur*, mo-

---

92 Es fürchte die Götter  
Das Menschengeschlecht!  
Sie halten die Herrschaft  
In ewigen Händen:  
Und können sie brauchen  
Wie's ihnen gefällt.



strando con ciò di anteporre la verità ai suoi cari Stoici, che ammonivano διδακτην ειναι την αρετην (doceri posse virtutem). Dall'esterno si può influir sulla volontà solo mediante motivi. Ma questi non posson mai mutare la volontà medesima, che su lei hanno potere solo a condizione ch'ella sia qual è. Il lor potere si riduce adunque a modificare la strada della sua aspirazione; ossia a far ch'ella cerchi per un'altra via quel che immutabilmente s'è proposto. Ammonimenti, o più retta conoscenza, insomma tutti gl'influssi esteriori, possono bensì avvertirla d'aver sbagliato nei mezzi, e far ch'ella persegua per tutt'altra via, o addirittura in tutt'altro oggetto, il medesimo scopo, a cui già mirava secondo la propria intima natura: ma non posson mai fare ch'ella voglia davvero cosa diversa da quella fino allora voluta; la quale rimane immutabile, essendo per l'appunto tutt'uno con quella volontà medesima, che altrimenti dovrebbe esser soppressa. Invece la mutevolezza della conoscenza, e quindi della condotta, va tant'oltre, che la volontà si sforza di raggiungere il suo scopo immutabile, per esempio il paradiso di Maometto, or nella vita reale, ora in un mondo immaginario; disponendo a ciò i mezzi opportuni, e quindi nel primo caso adoprando astuzia, violenza e inganno, nel secondo astinenza, giustizia, elemosina, pellegrinaggio alla Mecca. Ma per questo non è mutata la sua aspirazione, e tanto meno egli stesso. Quindi, anche se il suo operare può esser molto diverso in diverse epoche, è il suo volere tuttavia rimasto il medesimo. *Velle non discitur.*

Perché i motivi agiscano, si richiede non soltanto la loro esistenza, ma anche l'esser conosciuti: perché, come dice l'eccellente espressione degli scolastici, già ricordata, *causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*. Perché, ad esempio, si palesi il rapporto, che reciprocamente hanno in un dato uomo egoismo e compassione, non basta che costui posseda delle ricchezze e vegga la miseria di altri; egli deve anche sapere, che cosa può farsi con la ricchezza, sia per sé, sia per altri; e non solo rappresentarglisi l'altrui pena, ma deve anch'egli sapere che cosa sia pena, e pur che cosa sia gioia. Tutto ciò non saprebbe egli forse tanto bene in un primo incontro, quanto in un secondo; e se in occasione simile agisce diversamente, questo dipende solo dall'esser diverse, in realtà, le circostanze: soprattutto nella parte che dipende dal suo conoscimento; anche se paiano esser le medesime. Come l'esser ignorate toglie a circostanze effettivamente esistenti ogni maniera d'azione, così posson d'altra parte circostanze affatto immaginarie agire al modo delle reali; non solo per effetto d'una illusione isolata, ma anche nel loro complesso, e durevolmente. Se per esempio un uomo viene fermamente convinto che ogni buona azione gli sarà a cento doppi ripagata nella vita futura, codesta persuasione vale e vige come una sicura cambiale a lunghissima scadenza, ed egli per egoismo può dare, come, sotto altri riguardi, per egoismo prenderebbe. Né con ciò è cambiato: *velle non discitur*. In virtù di questo grande influsso della conoscenza sulla condotta, pur ri-

manendo immutata la volontà, accade che solo a poco a poco si sviluppi il carattere e vengano in luce i suoi vari tratti. Perciò apparisce esso in ogni età della vita diverso: ed alla vivace, impetuosa giovinezza può seguire una posata, misurata, virile maturità. Specialmente il lato cattivo del carattere si manifesta col tempo sempre più; ma talora invece le passioni, a cui ci abbandonammo nella giovinezza, vengono più tardi spontaneamente frenate, sol perché si sono allora mostrati alla conoscenza i motivi che possono far loro ostacolo. Ed è perciò che noi tutti siamo, in sulle prime, innocenti: la qual cosa significa che noi non conosciamo, né altri conosce, il lato cattivo della nostra propria natura: solo incontrandosi coi motivi questo si palesa, e solo col tempo entrano i motivi nella nostra conoscenza. Alla fine impariamo a conoscere noi stessi, come affatto diversi da quel che ritenevamo *a priori*; e sovente abbiamo di noi medesimi orrore.

Rimorso non proviene mai dall'essersi mutata la volontà (cosa impossibile), bensì la conoscenza. Ciò che v'ha d'essenziale e di proprio in quanto io ho potuto per l'innanzi volere, debbo volere oggi ancora; perché io medesimo sono codesta volontà, la quale sta fuor del tempo e fuor del mutamento. Non posso quindi pentirmi mai di ciò che ho voluto, ma posso bensì di ciò che ho fatto; perché, da falsi concetti guidato, ho fatto cose non conformi alla mia volontà. L'accorgersene, in grazia di più esatta conoscenza, costituisce il rimorso. Ciò non s'estende per avventura soltanto al saper vivere, alla

sceita dei mezzi e al giudizio se un dato scopo convenga alla mia propria volontà, ma anche al dominio etico in senso vero e proprio. Posso per esempio aver agito con più egoismo di quanto sia conforme al mio carattere, fuorviato da esagerate rappresentazioni della necessità in cui mi trovavo, o anche dall'astuzia, falsità, malvagità altrui, o anche dalla mia precipitazione; ovvero mancanza di riflessione; determinato da motivi non già chiaramente conosciuti *in abstracto*, ma semplicemente intuiti, sotto l'influenza del presente e della commozione che ne risultò: così forte, che a dir vero non possedevo più l'uso della mia ragione. In questo caso, il ritorno della riflessione non è se non rettificata conoscenza, dalla quale può sorgere rimorso, che poi si manifesta ognora nel rimediare al mal fatto, fin dove sia possibile. Va tuttavia osservato, che per illuder noi stessi ci predisponiamo apparenti precipitazioni, le quali in realtà sono atti meditati in segreto. Perché nessuno inganniamo e lusinghiamo con sì fini artifici quali usiamo per noi medesimi. Può darsi anche il caso opposto: un eccesso di fiducia verso altri, o ignoranza del valore relativo da attribuire ai diversi beni della vita, o un qualsiasi dogma astratto, al quale io cessi poi di prestar fede, possono avermi indotto ad agire con meno egoismo di quanto il mio carattere richieda; preparandomi così rimorso d'altra natura. Sempre è adunque il rimorso rettificata conoscenza del rapporto tra l'azione e il vero e proprio intento. Come alla volontà manifestantesi nel solo spazio, ossia con la semplice figura, resiste la materia già

da altre idee, in questo caso le forze naturali, dominata, e di rado lascia apparire in tutta la sua purezza e limpidezza la figura che qui tendeva a farsi visibile; così la volontà, che si rivela solo nel tempo, ossia con azioni, trova analogo ostacolo nella conoscenza, che a lei di rado fornisce esatti i dati, per modo che l'azione non riesce ben corrispondente alla volontà, e quindi ci prepara il rimorso. Il rimorso proviene perciò sempre da conoscenza fattasi più retta, e non da mutazione della volontà, che è impossibile. Il tormento della coscienza per un atto commesso è tutt'altro che rimorso: è dolore per l'aver conosciuti noi stessi nel nostro vero essere, ossia nella nostra volontà. Si fonda sulla certezza d'aver tuttora la medesima volontà. Fosse questa mutata, e fosse quindi semplice rimorso il tormento della coscienza, questo cadrebbe da sé: imperocché l'accaduto non potrebbe più dare inquietudine, riflettendo le manifestazioni d'una volontà, la quale non è più quella dell'uomo che si è pentito. Chiariremo più oltre ampiamente il valore del tormento di coscienza.

L'influsso che la conoscenza, in quanto mezzo dei motivi, esercita non proprio sulla volontà medesima, ma sul suo manifestarsi nelle azioni, è anche base del principale divario tra l'azione dell'uomo e quella dell'animale, essendo in entrambi diverso il modo di conoscere. L'animale ha soltanto rappresentazioni intuitive; l'uomo, per via della ragione, possiede anche rappresentazioni, astratte, o concetti. Ora, sebbene animale e uomo vengano con pari necessità determinati dai motivi, l'uomo ha

nondimeno in più dell'animale una completa facoltà di scelta; la quale spesso venne anche presa per una libertà del volere nei singoli atti, mentre non è se non la possibilità di un conflitto combattuto fino in fondo tra più motivi, de' quali il più forte determina alla fine con necessità il volere. Occorre a ciò, che i motivi abbian presso la forma di pensieri astratti; perché sol per mezzo di questa è possibile una vera e propria deliberazione, ossia il pesare gli opposti motivi d'agire. Nell'animale può la scelta aver luogo soltanto tra motivi presenti all'intuizione, sì che essa è limitata alla stretta sfera della sua attuale, intuitiva apprensione. Perciò la necessità, onde il volere è determinato dal motivo, necessità eguale a quella dell'effetto, data la causa, può solo presso gli animali esser mostrata intuitivamente e immediatamente, avendo qui anche lo spettatore davanti agli occhi nella stessa immediatezza i motivi e l'effetto loro; mentre nell'uomo quasi sempre i motivi sono rappresentazioni astratte, delle quali non è partecipe lo spettatore; e perfino a colui, che agisce, il conflitto dei motivi nasconde la necessità dell'azione. Imperocché solamente *in abstracto* possono più rappresentazioni, in forma di giudizi o catene d'illazioni, coesistere nella coscienza, e poi, libere da ogni determinazione temporale, l'una contro l'altra agire, finché la più forte predomini sulle rimanenti e determini la volontà. Questa è la perfetta facoltà di scelta, o capacità di deliberazione, privilegio dell'uomo di fronte all'animale; per essa fu all'uomo attribuita libertà del volere, ritenendosi che il suo volere sia un

semplice risultato delle operazioni intellettive, senza che un determinato impulso serva all'intelletto di base; mentre, in verità, la motivazione non fa che agir sulla base ed a condizione del determinato impulso di lui, che è individuale, ossia è un carattere. Una più ampia esposizione di quella capacità deliberativa, e della derivante varietà dell'arbitrio umano e animale, si trova nell'opera *I due problemi fondamentali dell'etica* (1<sup>a</sup> ed., pp. 35 sgg.), alla quale rinvio dunque per tale soggetto. D'altronde codesta capacità deliberativa dell'uomo appartiene anch'essa alle cose, che fanno la sua vita tanto più tormentosa di quella degli animali; perché i nostri maggiori dolori in genere non stanno nel presente, come rappresentazioni intuitive o sentimento immediato, bensì nella ragione, come concetti astratti, torturanti pensieri, da cui è affatto libero l'animale, che vive soltanto nel presente, e quindi in invidiabile assenza di pensiero.

La suesposta dipendenza dell'umana capacità deliberativa della facoltà del pensare *in abstracto*, e quindi del giudicare e dedurre, sembra esser quella che ha traviato tanto Cartesio quanto Spinoza, facendo loro identificar le decisioni della volontà con la facoltà di affermare e negare (che è il giudizio), dal che Cartesio dedusse esser la volontà, secondo lui indifferentemente libera, responsabile anche di ogni errore teorico. Spinoza ne dedusse invece esser la volontà determinata necessariamente dai motivi, come il giudizio dalle ragioni<sup>93</sup>; il che ha del re-

---

93 CART., *Medit.*, 4. SPIN., *Eth.*, parte II, prop. 48 et 49, caet.

sto il suo valore, ma tuttavia si presenta come una conclusione esatta da false premesse.

La dimostrata varietà del modo onde l'animale e l'uomo vengono mossi da motivi, estende di molto la sua influenza sull'essere d'entrambi, ed è causa precipua del profondo e visibilissimo divario nella loro esistenza. Che mentre l'animale vien sempre mosso da una rappresentazione esclusivamente intuitiva, s'affatica l'uomo ad escludere del tutto questo genere di motivazione, e farsi condurre soltanto da rappresentazioni astratte; traendo in ciò tutto il possibile vantaggio dal suo privilegio della ragione, e, senza dipender dal presente, non già l'effimero godimento o dolore scegliendo o fuggendo, ma considerando dell'uno e dell'altro le conseguenze. Nella più parte dei casi, all'infuori delle azioni affatto insignificanti, ci determinano motivi astratti, pensati, e non già impressioni momentanee. Quindi è per noi ogni singola privazione abbastanza lieve a sopportare nel momento, ma orribilmente grave ogni rinuncia: perché quella tocca soltanto l'attimo che fugge, questa invece tocca l'avvenire, e chiude in sé privazioni innumerevoli, delle quali è l'equivalente. La causa del nostro dolore, come della nostra gioia, per lo più non sta adunque nel reale presente, ma sol negli astratti pensieri: sono questi, che spesso ci gravano insopportabilmente, e creano pene, di fronte alle quali assai piccole sono tutte le sofferenze dell'animalità, poi che il nostro stesso dolore fisico non viene spesso neppur sentito vicino a quelle; ed anzi, soffrendo di violenti dolori morali, noi ci produciamo dolo-



ri fisici solo per distogliere con ciò dai primi l'attenzione: tale è il motivo per cui, nel massimo dolore morale, ci strappiamo i capelli, battiamo il petto, laceriamo il volto, rotoliamo per terra; tutte cose che propriamente non sono se non violente distrazioni da un pensiero che pare intollerabile. Appunto perché il dolore morale, essendo di gran lunga il maggiore, ci rende insensibili al dolore fisico, diventa facilissimo il suicidio al disperato, o a chi è consumato da un morboso travaglio, anche se costui per l'innanzi, in condizioni tranquille, davanti al pensiero del suicidio s'arretrava sbigottito. Similmente la pena e la passione, ossia il travaglio del pensiero, consumano il corpo più spesso e più a fondo che le sofferenze fisiche. Perciò dice a ragione Epitteto: *Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα* (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta) (V), e Seneca: «Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus» (Ep. 5). Anche Eulenspiegel satirizzava benissimo la natura umana, quando in salita rideva, in discesa piangeva. Perfino bimbi, che si son fatti del male, non piangono per il dolore, ma piangono quando li si compiangono, per il pensiero, in tal maniera suscitato, del dolore. Così gran divarii nell'agire e nel soffrire provengono dalla varietà nel modo di conoscenza animale ed umano. Inoltre il presentarsi del limpido e deciso carattere individuale, che soprattutto distingue l'uomo dall'animale, avendo quest'ultimo quasi unicamente il carattere della specie, è in egual modo determi-

nato dalla scelta tra più motivi, possibile solo mediante i concetti astratti. Che solo dopo precedente scelta sono le risoluzioni diverse nei diversi individui un segno del carattere individuale di questi, in ciascuno variato; mentre l'azione dell'animale dipende solo dalla presenza, o assenza, dell'impressione, premesso poi che questa sia per la sua specie un motivo. Perciò finalmente nell'uomo soltanto è la decisione, e non il semplice desiderio, un valido segno del suo carattere, per lui stesso e per gli altri. Ma la risoluzione diventa certa, per lui stesso come per gli altri, solamente con l'azione. Il desiderio è semplice effetto necessario dell'impressione presente, sia per uno stimolo esterno, sia per una passeggera disposizione interiore; ed è quindi così immediatamente necessario e privo di riflessione come l'agir delle bestie: perciò esprime, a mo' di questo, il carattere della specie, e non l'individuale. Ossia mostra ciò che l'uomo in genere, e non l'individuo, che prova quel desiderio, sarebbe capace di fare. L'azione soltanto, come quella che già per essere un atto umano richiede sempre una certa riflessione, e perché l'uomo di regola è signore della propria ragione, e quindi è riflessivo, ossia si risolve secondo motivi astratti pensati, è l'espressione della massima intelligibile della sua condotta, il risultato del suo interno volere; e sta come una consonante della parola, che indica il suo carattere empirico, il quale a sua volta non è che l'espressione temporale del suo carattere intelligibile. Perciò in uno spirito sano gravano la coscienza solamente azioni, e non desiderii e pensieri. Imperocché so-

lamente le nostre azioni ci tengono innanzi lo specchio della nostra volontà. L'azione più sopra accennata, punto meditata, ed effettivamente commessa nel cieco impeto, è in un certo modo un che di mezzo tra il semplice desiderio e la decisione: quindi essa mediante vero pentimento, ma che si mostri anche in azione, può come una linea mal disegnata venir soppressa nell'immagine della nostra volontà; la quale immagine è la nostra vita. Del resto può qui, come un singolare raffronto, trovar luogo l'osservazione, che il rapporto tra desiderio e atto ha un'analogia affatto fortuita, ma precisa, con quello che passa tra distribuzione elettrica ed elettrica comunicazione.

In virtù di tutta codesta indagine sulla libertà del volere e su quanto vi si riferisce, troviamo che, sebbene la volontà in sé e fuor del fenomeno si possa chiamar libera, anzi onnipotente, vien poi nei suoi singoli fenomeni illuminati dalla conoscenza, ossia negli uomini e negli animali, determinata da motivi, contro i quali ciascun carattere reagisce sempre nello stesso modo, regolarmente e necessariamente. Vediamo l'uomo, in grazia della sopraggiuntagli conoscenza astratta, o di ragione, avere in più dell'animale una facoltà di scelta, la quale tuttavia fa di lui un campo di battaglia per il conflitto dei motivi, senza sottrarlo al loro dominio; essa è condizione quindi, perché il carattere individuale si manifesti appieno, ma non va punto considerata come libertà del volere singolo, ossia indipendenza dalla legge di causalità; la cui necessità si estende all'uomo come ad ogni al-

tro fenomeno. Fino al punto indicato, adunque, e non oltre, va il divario che la ragione, o conoscenza mediante concetti, fa nascere tra il volere umano e l'animale. Ma qual tutt'altro fenomeno della volontà umana, all'animalità affatto estraneo, possa prodursi, quando l'uomo abbandona l'intera, al principio di ragione sottomessa conoscenza delle singole cose in quanto tali, e mediante conoscenza delle idee egli va oltre il *principium individuationis*, ove un effettivo palesarsi della vera e propria libertà della volontà come cosa in sé diventa possibile, sì che il fenomeno finisce col trovarsi in un certo dissidio con se medesimo, espresso con la parola *abnegazione*, ed anzi alla fine l'in-sé del suo essere viene soppresso: questa verace ed unica immediata manifestazione della libertà della volontà in se stessa, anche nel fenomeno, non ancora può qui venire esposta chiaramente, bensì formerà da ultimo l'oggetto della nostra indagine.

Intanto, dopo che ci si è fatta chiara, attraverso le presenti dimostrazioni, l'immutabilità del carattere empirico, in quanto essa è semplice manifestazione del carattere intelligibile posto fuori del tempo; e così pure la necessità, con cui le azioni procedono dall'incontro del carattere coi motivi: dobbiamo ora in primo luogo rimuovere una deduzione che molto facilmente se ne potrebbe trarre a favore delle nostre tendenze riprovevoli. Dovendosi considerare il nostro carattere come estrinsecazione temporale d'un atto di volontà posto fuori del tempo, e quindi indivisibile e immutabile, ossia di un carattere intelligibile, da cui immutabilmente è determinato e con-

formemente a cui s'esprime nel suo fenomeno (il carattere empirico) quanto v'ha d'essenziale nella nostra condotta, ossia il contenuto empirico di essa; mentre l'inessenziale di codesto fenomeno, l'esterno atteggiamento della nostra vita, dipende dalle forme in cui si presentano i motivi; si potrebbe concluderne, che sia fatica vana il lavorare a un miglioramento del proprio carattere, o il resistere alla forza delle cattive tendenze: tal che meglio sarebbe sottomettersi all'ineluttabile, e immediatamente cedere a ogni inclinazione, sia pur malvagia. Ma le cose stanno a questo proposito come stanno per la teoria dell'ineluttabile destino e della conseguenza derivatane, detta *αργος λογος*, e a' nostri giorni fatalismo musulmano: la cui refutazione, quale si attribuisce a Crisippo, è esposta da Cicerone nel libro *de fato*, capp. 12, 13.

Che sebbene tutto si possa considerar come irrevocabilmente predeterminato dal destino, ciò non accade se non mediante la concatenazione delle cause. In nessun caso può esser destinato, che si abbia un effetto senza la sua causa. Non è già predeterminato, adunque, un fatto qualsiasi senz'altro: ma come effetto di cause preesistenti; non l'effetto solo, cioè, ma anche i mezzi, cui esso dovrà succedere come risultato, per disposizione del destino. Mancando i mezzi, manca sicuramente anche il risultato: questo e quelli sempre secondo la determinazione del destino, che tuttavia noi veniamo a conoscere solo dopo l'evento. Come gli eventi saranno sempre conformi al destino, ossia all'infinita concatenazione delle cause, così saranno le nostre azioni conformi sem-

pre al nostro carattere intelligibile; ma, come non abbiamo cognizione anticipata di quello, così non ci è dato di guardare *a priori* dentro di questo; bensì unicamente *a posteriori*, con l'esperienza, veniamo a conoscere tanto gli altri quanto noi stessi. Se il nostro carattere intelligibile comporta, che noi prendiamo una buona risoluzione solo dopo lunga lotta contro un'inclinazione cattiva, bisogna che questa lotta preceda e che se ne attenda la fine. La riflessione sull'immutabilità del carattere, sull'unità della sorgente, da cui derivano tutte le nostre azioni, non ha potere d'indurci a precorrere, a favor dell'una o dell'altra parte, la decisione voluta dal carattere: solo a decisione presa, potremo vedere di qual fatta noi siamo, e specchiarci nelle nostre azioni. Da ciò appunto è spiegata la soddisfazione oppure l'angoscia, con cui guardiamo indietro al cammino percorso nella nostra vita: soddisfazione e angoscia non procedono dall'esistere tuttora quelle azioni trapassate; che esse sono svanite, furono e non sono più; ma la lor grande importanza per noi proviene dal loro significato, proviene dall'esser codeste azioni l'immagine del carattere, lo specchio della volontà, contemplando il quale noi conosciamo il nostro più intimo io, il nocciolo della nostra volontà. Poiché questo non ci è noto in precedenza, ma soltanto dopo, ci tocca affaticarci e combattere nel tempo, affinché l'immagine, che veniamo a creare con le nostre azioni, riesca tale, che la sua vista ci rassereni il più possibile, e non ci travagli. Ma il valore di questa serenità o angoscia sarà, come dicemmo, indagato in appresso. A que-

sto luogo spetta invece ancora la seguente, per sé stante, considerazione.

Accanto al carattere intelligibile e all'empirico ne va ricordato un terzo, da entrambi diverso, il carattere acquisito, che si acquista vivendo, con l'uso del mondo; e di questo si parla, quando un uomo è lodato per aver carattere, o biasimato per mancarne. Si potrebbe in verità ritenere, che il carattere empirico, come fenomeno del carattere intelligibile, essendo immutabile, e, come ogni fenomeno naturale, in sé conseguente, anche l'uomo dovrebbe similmente apparir sempre eguale a se stesso e conseguente; né aver quindi necessità di acquistare artificialmente un carattere mediante esperienza e riflessione. Ma altro è il caso dell'uomo: e, pur essendo ognora il medesimo, non sempre tuttavia comprende se stesso, bensì sovente si misconosce, fin quando non abbia in un certo grado acquistata la vera e propria conoscenza di sé. Il carattere empirico è, come semplice istinto naturale, in sé irragionevole: anzi, le sue manifestazioni vengono per di più dalla ragione turbate; e maggiormente turbate, per quanta maggior riflessione e forza di pensiero ha l'uomo. Imperocché queste gli tengono ognora davanti ciò che all'uomo in genere, in quanto carattere della specie, s'appartiene, e sì nel volere, sì nell'operare è a lui possibile. In tal modo gli è resa più difficile la comprensione di quel che veramente egli vuole e può per effetto della individualità propria. Trova in sé le disposizioni per tutte, siano pur diverse, le umane tendenze e forze; ma il vario grado di quelle nella sua individualità

non gli si fa chiaro senza esperienza; e quand'egli invero ha dato opera a soddisfar le aspirazioni, che sole al suo carattere sembrano conformi, sente tuttavia, soprattutto in qualche momento e in talune disposizioni, la spinta verso aspirazioni addirittura opposte e inconciliabili con le prime; e quelle, se le prime vuol seguire indisturbato, devono essere soffocate appieno. Poiché, come il nostro fisico andare sulla terra è sempre una linea, e giammai una superficie, così dobbiamo nella vita, quando afferriamo qualcosa e vogliamo possederla, innumerevoli altre lasciarne, rinunciandovi, a destra e sinistra. Non ci possiamo risolvere a ciò, e invece andiamo afferrando, come bimbi al mercato, tutto quanto ci seduce al passaggio; allora gli è lo sforzo insensato, di trasformare in una superficie la linea della nostra via; andiamo correndo a zig-zag, vagolando come fuochi fatui qua e là, e non perveniamo a nulla. O, per usare un'altra immagine, come, secondo la teoria hobbesiana del diritto, originariamente ciascuno ha un diritto sopra ciascuna cosa, ma su nessuna esclusivo; e quest'ultima si può pervenire ad avere tuttavia su talune cose, col rinunciare al proprio diritto su tutte le rimanenti, mentre gli altri fanno lo stesso per ciò che noi abbiamo scelto; così proprio accade nella vita, dove noi una qualunque aspirazione determinata, sia essa verso godimento, onore, ricchezza, scienza, arte o virtù, possiamo allora soltanto seguire con serietà e con fortuna, quando abbiam fatto getto d'ogni aspirazione estranea a quella, e rinunciato a tutto il resto. A tanto non basta né il semplice volere, né, in



sé, il potere: un uomo deve anche sapere ciò che vuole, e sapere ciò che può: solo così mostrerà carattere, e riuscirà a qualcosa di buono. Prima di giungere a questa consapevolezza, egli, malgrado la natural conseguenza del carattere empirico, è nondimeno privo di carattere; e, sebbene trascinato dal suo demone debba restar fedele a se stesso e percorrer la sua via, non seguirà una linea diretta, bensì oscillante e disuguale; esiterà, devierà, tornerà sui propri passi, preparando a sé pentimento e dolore. Tutto questo, perché nel grande e nel piccolo tante cose vede come possibili e raggiungibili dall'uomo, e tuttavia non sa quanto di ciò a lui solo s'adatti, e possa da lui venir compiuto o anche semplicemente goduto. Invidierà quindi taluno per una situazione e per condizioni, che sono bensì adatte al carattere di quegli, ma non al suo, e nelle quali si sentirebbe infelice, o addirittura non potrebbe reggere. Imperocché come il pesce solamente nell'acqua, l'uccello solamente nell'aria, la talpa solamente sotto la terra sta bene, così ogni uomo sta bene solamente nell'atmosfera a lui propizia; per esempio, l'aria della corte non è respirabile per tutti. Per mancanza di sufficiente giudizio a questo proposito molti compiranno ogni sorta di tentativi destinati a fallire, faranno in caso particolare violenza al proprio carattere, mentre in generale dovranno pure seguirlo; e quanto avranno in tal modo, contro la natura propria, faticosamente raggiunto, non darà loro alcun piacere; quanto avranno in tal maniera appreso, resterà cosa morta; perfino sotto il rispetto morale un'azione troppo nobile per

il loro carattere, venuta non da un puro, immediato impulso, ma da un concetto, da un dogma, perderà ogni valore, ai loro stessi occhi, per l'egoistico pentimento che le succederà. *Velle non discitur*. Come dell'irremovibilità dei caratteri altrui ci rendiamo persuasi sol con l'esperienza, e prima di persuadercene crediamo infantilmente di poter con ragionevoli argomentazioni, con preghiere e suppliche, con esempio e generosità, indurre altri a smuoversi dalla sua natura, a cambiare il suo modo d'agire, a discostarsi dal suo modo di pensare, o addirittura d'allargare le sue capacità; così ci accade anche di fronte a noi medesimi. Solo per esperienza possiamo apprendere ciò che vogliamo e ciò che possiamo; prima, non lo sappiamo, non abbiamo carattere e dobbiamo sovente venir rigettati, da duri urti esteriori, sulla nostra via. E quando alla fine l'abbiamo appreso, allora s'è conseguito quel che nel mondo si chiama carattere, ossia il carattere acquisito. Il quale non è altro che la conoscenza il più possibile compiuta della propria individualità: è l'astratta, e quindi limpida consapevolezza del proprio carattere empirico, e della misura e direzione delle sue capacità intellettuali e corporee, ovvero di tutte le forze e debolezze della propria individualità. Questo ci mette in grado di adempiere con riflessione e metodo il compito individuale, in sé immutabile, che per l'innanzi sregolatamente abbandonavamo alla natura; e le lacune, che capricci o debolezze nostre producevano, riempire con l'aiuto di saldi concetti. La condotta, resa assolutamente necessaria dalla nostra natura individuale, venia-

mo a formularla in massime chiaramente conosciute, a noi ognora presenti, secondo le quali noi quella pratichiamo sì consapevolmente, come fosse una condotta appresa, senza mai venir confusi da una passeggera disposizione o da un'impressione momentanea, senza venire inceppati dall'amaro o dal dolce di un singolo incidente occorso per via, senza incertezza, senza esitazione, senza inconseguenze. Non più, come novizi, aspetteremo, proveremo, andremo a tentoni, per vedere ciò che propriamente vogliamo e ciò che possiamo; questo ci è noto una volta per sempre, in ogni scelta abbiamo principii generali da applicare ai casi singoli, e subito veniamo alla decisione. Conosciamo la nostra volontà in genere, e non ci lasciamo sviare né da disposizioni fugaci né da pressioni esterne, a prendere in un caso particolare una decisione che sia contraria alla nostra volontà generica. Conosciamo egualmente la natura e la misura delle nostre forze e delle nostre debolezze, e ci risparmieremo così molti dolori. Che in verità non esiste godimento se non nell'uso e sentimento delle proprie forze, e il maggior dolore è la riconosciuta mancanza di forze, là dove se n'avrebbe bisogno. Avendo bene indagato dove le nostre forze stiano, e dove le nostre debolezze, svilupperemo, useremo, cercheremo di adoprare in tutti i modi le nostre spiccate naturali attitudini, sempre volgendoci dalla parte ove queste giovano e hanno valore; ma rigidamente e con dominio di noi stessi evitiamo gli sforzi, a cui da natura abbiamo poche disposizioni: ci guarderemo dal tentar ciò che in nessun modo ci riuscirebbe.

Solo chi è giunto a questo, sarà sempre con piena consapevolezza tutto intero se stesso, né mai da se stesso sarà lasciato in asso, poi che sempre ha saputo di che fosse capace. Proverà dunque sovente la gioia di sentire le proprie forze, e raramente avrà il dolore d'esser richiamato alle proprie debolezze: umiliazione che forse produce il peggior dolore morale. Molto meglio si può sopportare di veder limpidamente la propria sfortuna, che la propria inettitudine. Una volta che noi siamo resi consapevoli appieno delle nostre forze e debolezze, non tenteremo più di mostrare capacità che non abbiamo, non giocheremo con falsa moneta, perché alla fine codesta ciurmeria vien pure a fallire. Essendo l'uomo intero un semplice fenomeno della sua volontà, nulla può darsi di più stolto che, rimuovendosi dalla riflessione, voler esser altro da quel che si è: poi che gli è una diretta contraddizione della volontà da se medesima. Imitare qualità e caratteristiche altrui è molto più vile che portare altrui vesti: che il giudizio sulla nostra insignificanza viene così pronunziato da noi stessi. Conoscenza della propria natura e delle sue capacità d'ogni maniera e dei suoi inalterabili confini è sotto questo rispetto la più sicura via, per arrivare alla maggior possibile soddisfazione di se medesimo. Imperocché vale per le circostanze interne, quel che vale per le esterne, non essere a noi nessun conforto più efficace che la piena certezza dell'immutabile necessità. Non tanto ci strazia un male, che ci abbia colti, quanto il pensiero delle circostanze, le quali avrebbero potuto stornarlo; nulla quindi conferisce a tranquil-

larci, come il considerar l'accaduto dal punto di vista della necessità, secondo cui tutti gli eventi accidentali appaiono strumenti d'un sovrano destino, sì che noi riconosciamo il male occorsoci come prodotto ineluttabilmente dal conflitto di circostanze interne ed esterne. Il fatalismo, adunque. In verità noi ci lamentiamo e infuriamo sol fin quando abbiamo speranza con ciò o di influire su altri, o di eccitare noi stessi ad uno sforzo inaudito. Ma ragazzi e adulti sanno benissimo rassegnarsi, non appena vedano chiaramente che il male è irrimediabile:

θυμόν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκη  
(Animo in pectoribus nostro domito necessitate).

Noi somigliamo agli elefanti presi prigionieri, i quali per molti giorni orrendamente infuriano e lottano, fin quando scorgono che tutto è vano, e quindi d'un tratto calmi offrono il collo al giogo, per sempre domati. Siamo come il re David, il quale, mentre ancora viveva suo figlio, incessantemente investiva Jehovah con suppliche, e disperatamente si dimenava: ma, non appena il figlio fu morto, non ci pensò più. Di qui proviene, che innumerevoli mali permanenti, come deformità, miseria, bassa condizione, bruttezza, spiacevole luogo di residenza, siano da innumerevoli uomini sopportati affatto indifferentemente, né vengano più sentiti, come cicatrizzate ferite, sol perché questi uomini sanno che interna o esterna necessità non lascia quivi adito a mutamento; mentre i felici non comprendono come si possan sop-

portare quei mali. Ora, come con l'esterna, così con l'interna necessità nulla ci riconcilia tanto bene, quanto l'averne chiara contezza. Quando abbiamo una volta per sempre conosciuto chiaramente sì le nostre buone qualità e forze, sì i nostri difetti e debolezze, e conformemente a tal conoscenza abbiám segnata a noi la nostra meta, e ci siam rassegnati all'irraggiungibile, sfuggiamo con ciò nel più sicuro modo, finché la nostra individualità lo consente, all'amarissimo tra tutti i mali, al malcontento di noi stessi, inevitabile conseguenza del non conoscer la propria individualità, della falsa opinione e della presunzione che ne deriva. Agli amari capitoli, in cui è raccomandata la cognizione di sé, si applica eccellentemente il distico ovidiano:

Optimus ille animi vindex laedentia pectus  
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

E ciò basti intorno al carattere acquisito, il quale invero non tanto importa per l'etica propriamente detta, quanto per la vita sociale; ma la cui illustrazione andava qui posta presso quella del carattere intelligibile e dell'empirico, come terza specie coordinata. Sulle prime abbiamo dovuto indugiare con un esame alquanto più esteso, per renderci chiaro come la volontà sia in tutti i suoi fenomeni soggetta alla necessità, pur potendo nondimeno esser chiamata in se stessa libera, anzi onnipotente.

## § 56.

Questa libertà, questa onnipotenza, di cui l'intero mondo visibile, suo fenomeno, è manifestazione ed immagine, e progressivamente si svolge secondo le leggi che porta seco la forma della conoscenza – può anche, e propriamente là ove a lei, nel suo più perfetto fenomeno, è venuta la conoscenza in tutto adeguata del suo proprio essere, novellamente manifestarsi: o nel volere ancor qui, al vertice della riflessione e della consapevolezza di sé, quel che già da cieca e di sé inconscia voleva, e in tal caso la conoscenza, sia particolare, sia generale, rimane per lei sempre motivo; oppur, viceversa, codesta conoscenza diventa a lei un quietivo, il quale ogni volere sopisce e cancella. Si ha così l'affermazione o negazione, già più sopra genericamente stabilita, della volontà di vivere; la quale, essendo rispetto alla condotta dell'individuo una generica, non particolare manifestazione della volontà, non altera con modificazioni lo sviluppo del carattere, né trova la sua espressione in singoli atti; bensì o con un sempre più forte rilievo di tutta la condotta precedente, o all'opposto con la soppressione di quella, esprime in forma vivente la massima che, dietro conoscenza infine raggiunta, la volontà liberamente ha fatto sua. Il più chiaro svolgimento di tutto ciò, principal soggetto di quest'ultimo libro, ci è ora alquanto alleviato e preparato dalle considerazioni sulla libertà, sulla necessità e sul carattere, che sono venute qui a intercalarsi; ma più sarà, se, discostandosi ancora una volta

dal soggetto primo, avremo innanzi rivolta la nostra attenzione alla vita medesima, volere o non voler la quale è la grande quistione. E ciò in maniera, da cercar di conoscere in generale, che cosa propriamente venga alla volontà medesima, la quale in tutto è di questa vita la più intima essenza, dalla propria affermazione, e come e fino a che punto tale affermazione l'appaghi, anzi possa appagarla; in breve, che cosa genericamente e sostanzialmente sia da considerare come suo stato in questo mondo che è suo, ed a lei sotto ogni rispetto appartiene.

In primo luogo desidero, che si richiami qui la considerazione con cui abbiamo chiuso il secondo libro, indottivi dalla domanda colà formulata, intorno alla meta e allo scopo della volontà. Invece di trovar risposta, ci risultò evidente che la volontà, in tutti i gradi del suo fenomeno, dai più bassi ai più alti, manca affatto d'un fine ultimo e d'uno scopo; continuamente aspira, perché aspirare è la sua unica essenza, a cui non pone termine alcun fine raggiunto; non è quindi capace d'alcun appagamento finale, e solo per una costrizione può esser trattenuata, ma in sé si estende nell'infinito. Questo vedemmo nel più semplice di tutti i fenomeni naturali, nella gravità, che non ha posa nel tendere e non cessa di premere verso un punto centrale senza estensione, il cui raggiungimento segnerebbe l'annientarsi di essa e della materia: non cessa, foss'anche l'universo tutto concentrato in una densa sfera. Questo vediamo ancora negli altri fenomeni semplici della natura: il solido tende, sia liquefacendosi o dissolvendosi, alla fluidità, dove tutte



le sue forze chimiche diventano libere; mentre la solidità è come una loro prigioniera, in cui vengono chiuse dal freddo. Il liquido tende allo stato gassoso, nel quale tosto passa, non appena sia libero da ogni pressione. Nessun corpo è senza affinità, ossia senza un suo tendere; ovvero senza desiderio e bramosia, come direbbe Jakob Böhm. L'elettricità propaga nell'infinito la sua interna scissione, pur se la massa terrestre ne assorbe l'effetto. Il galvanismo è egualmente, finché la pila vive, un atto incessantemente senza scopo rinnovato di scissione e di riconciliazione. Appunto un consimile diuturno tendere, non mai soddisfatto, è la vita della pianta, un incessante svilupparsi, attraverso forme sempre più elevate, finché il punto ultimo, il seme, diventi alla sua volta principio. E questo si ripete all'infinito: mai un termine, mai definitivo appagamento, mai un riposo. In pari tempo rammenteremo, dal secondo libro, che ovunque le svariate forze naturali e forme organiche si contrastano la materia in cui vogliono spiccare, ciascuno possedendo solo quel che all'altro ha rapito; e così viene alimentato un perenne battaglia per la vita e la morte, dal quale appunto sgorga precipuamente la resistenza, che ognora tien frenata quell'aspirazione, ond'è costituita l'essenza più intima di tutte le cose. E questa preme invano, ma tuttavia non può venir meno alla propria natura, e si tormenta, fin quando il suo fenomeno perisce, mentre tosto altri ne afferrano avidi il posto e la materia.

Da tempo conoscemmo quest'aspirazione, costituente l'in-sé di ogni cosa, come identica e tutt'una con ciò che

in noi, dov'essa si manifesta con la maggior chiarezza, alla luce della più piena coscienza, si chiama volontà. La sua compressione mediante un ostacolo, che si mette fra lei e una sua mira, chiamiamo quindi dolore; viceversa il suo conseguir la mira chiamiamo appagamento, benessere, felicità. Cotali denominazioni possiamo pur riferire ai fenomeni del mondo privo di conoscenza, più deboli di grado, ma nell'essenza identici. Questi vedremo allora presi da perenne soffrire, senza durabile felicità. Perché ogni aspirare proviene da mancanza, da insoddisfazione del proprio stato: è quindi dolore, finché non sia appagato; ma nessun appagamento è durevole, anzi non è che il principio di una nuova aspirazione. L'aspirazione vediamo ovunque in più forme compressa, diuturnamente pugnando; quindi sempre come dolore. Non ha termine l'aspirare, non ha dunque misura e termine il soffrire.

Ma quel che così sol con più acuta attenzione ed a fatica scopriamo nella natura priva di conoscenza, limpido ci appare nella conoscente, nella vita animale; il cui perenne soffrire è facile a dimostrarsi. E, senza indugiare in codesto grado intermedio, ci volgeremo là, dove, dalla più luminosa conoscenza rischiarato, tutto nel modo più chiaro si disvela: nella vita dell'uomo. Imperocché come il fenomeno della volontà diventa più compiuto, così diventa anche più e più palese il dolore. Nella pianta non è ancora sensibilità, e quindi punto dolore: un grado certamente tenue di sofferenza è insito negli animali infimi, infusori e radiari; perfino nell'insetti è la

capacità di sentire e di soffrire ancor limitata: solo col perfetto sistema nervoso dei vertebrati la si presenta in alto grado, e sempre più alto, quanto più l'intelligenza si sviluppa. Nella stessa misura dunque, onde la conoscenza perviene alla chiarezza, e la coscienza si eleva, cresce anche il tormento, che raggiunge perciò il suo massimo grado nell'uomo; e anche qui tanto più, quanto più l'uomo distintamente conosce ed è più intelligente. Quegli, in cui vive il genio, soffre più di tutti. In questo senso, ossia rispetto alla conoscenza in genere, e non già al semplice sapere astratto, io intendo e adopro qui quel detto del Kohelet: *Qui auget scientiam, auget et dolorem*. Tal preciso rapporto tra il grado della coscienza e quel dolore ha oltremodo bellamente espresso in un disegno quel filosofo pittore, o dipingente filosofo, che fu Tischbein. La superior metà del suo foglio rappresenta donne, alle quali vengono rapiti i figli, e che in diversi gruppi e atteggiamenti manifestano il profondo materno dolore, angoscia, disperazione, variamente; l'inferior metà del foglio mostra, in affatto pari disposizione e aggruppamento, pecore, a cui si portano via gli agnellini: sì che a ogni umana testa, a ogni umano atteggiamento sulla metà superiore del foglio, corrisponde là sotto un'animalesca analogia. E quivi si vede chiaramente, come il dolore possibile all'ottusa coscienza animale si comporti di fronte al possente strazio, che solo fu reso possibile dalla limpidezza del conoscere, dalla chiarezza della coscienza.

Studieremo perciò nell'umana esistenza l'intimo ed

essenziale destino della volontà. Ciascuno ritroverà facilmente nella vita dell'animale le stesse condizioni, soltanto più deboli, espresse in gradi diversi; e, guardando anche la sofferente animalità, avrà di che convincersi abbastanza che sostanzialmente ogni vita è dolore.

## § 57.

In ogni grado, che la conoscenza illumina, apparisce a sé la volontà come individuo. Nell'infinito spazio e infinito tempo vede l'umano individuo se stesso come finito, e per conseguenza, come una quantità evanescente di fronte a quelli, in essi gettata; e, per la loro sconfinatezza, ha sempre un relativo quando e dove della sua esistenza, non mai assoluto: perché il suo luogo e la sua durata sono parti finite di un infinito e di un illimitato. Il suo vero e proprio essere è soltanto nel presente, la cui non trattenuta fuga verso il passato è un perenne passar nella morte, un perenne morire; che la sua vita trascorsa, prescindendo dalle sue eventuali conseguenze nel presente, com'anche dalla testimonianza che dà della volontà di lui, la quale v'è dentro impressa, è già del tutto chiusa, morta, e ridotta a nulla: quindi ragion vuole che gli sia indifferente, se angosce o gioie fossero il contenuto del suo passato. Il presente sfugge ognora dalle sue mani diventando passato: l'avvenire è affatto incerto e sempre corto. È dunque la sua esistenza, anche se guardata soltanto sotto l'aspetto formale, un perenne precipitar del presente nel morto passato, un perenne morire.

Ma ora guardiamola anche sotto l'aspetto fisico; è chiaro che, come il nostro camminare si sa essere nient'altro che un costantemente trattenuto cadere, così la vita del nostro corpo è un costantemente trattenuto morire, una morte sempre rinviata: e nello stesso modo, per concludere, l'attività del nostro spirito è un costante allontanare la noia. Ciascun respiro rimuove la morte ognora premente, con la quale noi veniamo così a combattere in tutti i minuti; come la combattiamo, a maggiori intervalli, con ciascun pasto, ciascun sonno, ciascun riscaldamento, e così via. Alla fine la morte deve vincere: perché a lei apparteniamo già pel fatto d'essere nati, ed ella non fa che giocare alcun tempo con la sua preda, prima d'inghiottirla. Frattanto continuiamo la nostra vita con grande interesse e gran cura, fin quando è possibile, come si gonfia più a lungo e più voluminosamente che si può una bolla di sapone, pur con la ferma certezza che scoppierà.

Già vedemmo la natura priva di conoscenza avere per suo intimo essere un continuo aspirare, senza meta e senza posa; ben più evidente ci apparisce quest'aspirazione considerando l'animale e l'uomo. Volere e aspirare è tutta l'essenza loro, affatto simile a inestinguibile sete. Ma la base d'ogni volere è bisogno, mancanza, ossia dolore, a cui l'uomo è vincolato dall'origine, per natura. Venendogli invece a mancare oggetti del desiderio, quando questo è tolto via da un troppo facile appagamento, tremendo vuoto e noia l'opprimono: cioè la sua natura e il suo essere medesimo gli diventano intollera-

bile peso. La sua vita oscilla quindi come un pendolo, di qua e di là, tra il dolore e la noia, che sono in realtà i suoi veri elementi costitutivi. Tal condizione s'è dovuta singolarmente esprimere anche col fatto, che quando l'uomo ebbe posti nell'inferno tutti i dolori e gli strazi, per il cielo non rimase disponibile se non appunto la noia.

Ma il permanente aspirare, ond'è costituita l'essenza d'ogni fenomeno della volontà, ha nei gradi superiori dell'oggettivazione il suo primo e più general fondamento, pel fatto che quivi la volontà a se stessa appare come un corpo vivo, con l'obbligo ferreo di nutrirlo: e ciò che dà impero a quest'obbligo, gli è appunto l'esser codesto corpo nient'altro se non la stessa oggettivata volontà di vivere. L'uomo, come la più compiuta oggettivazione di quella volontà, è per conseguenza anche il più bisognoso di tutti gli esseri: è in tutto e per tutto un volere, un abbisognare reso concreto, è il concremento di mille bisogni. Con questi egli sta sulla terra, abbandonato a se stesso, incerto di tutto fuor che della propria penuria e delle proprie necessità: l'ansia per la conservazione di quell'esistenza, fra tante sì gravi e ogni giorno rinnovantisi esigenze, riempie di regola l'intera vita umana. Vi si collega immediatamente la seconda imperiosa brama, quella di continuare la specie. In pari tempo minacciano l'uomo da ogni parte i più svariati pericoli, per isfuggire ai quali occorre permanente vigilanza. Con cauto passo, e ansiosamente spiando intorno, va egli per la sua via, perché mille accidenti e mille nemici lo insidiano. Così

camminava nelle foreste, e così cammina nella vita civilizzata: non v'ha per lui sicurezza di sorta:

Qualibus in tenebris vitae, quantisque periculis  
Degitur hocc'aevi, quodcunque est!

Lucr., II, 15.

La vita dei più non è che una diuturna battaglia per l'esistenza, con la certezza della sconfitta finale. Ma ciò che li fa perdurare in questa sì travagliata battaglia non è tanto l'amore della vita, quanto la paura della morte, la quale nondimeno sta inevitabile nello sfondo, e può a ogni minuto sopravvenire. La vita stessa è un mare pieno di scogli e di vortici, cui l'uomo cerca di sfuggire con la massima prudenza e cura; pur sapendo, che quand'anche gli riesca, con ogni sforzo e arte, di scamparne, perciò appunto si accosta con ogni suo passo, ed anzi vi drizza in linea retta il timone, al totale, inevitabile e irreparabile naufragio: alla morte. Questo è il termine ultimo del faticoso viaggio, e per lui peggiore di tutti gli scogli, ai quali è scampato.

Ma qui ci si presenta subito come molto notevole, che da un lato i dolori e strazi dell'esistenza possono facilmente accumularsi a tal segno che la morte stessa, nel fuggir la quale consiste l'intera vita, diviene desiderata, e spontaneamente le si corre incontro; dall'altro, che non appena miseria e dolore concedono all'uomo una tregua, la noia è subito vicino tanto, che quegli per necessità ha bisogno d'un passatempo. Quel che tutti i viventi occupa e tiene in molto, è la fatica per l'esistenza. Ma dell'esi-

stenza, una volta che sia loro assicurata, non sanno che cosa fare: perciò il secondo impulso, che li fa muovere, è lo sforzo di alleggerirsi dal peso dell'essere, di renderlo insensibile, di «ammazzare il tempo», ossia di sfuggire alla noia. Quindi vediamo, che quasi tutti gli uomini al riparo dei bisogni e delle cure, quand'abbiano alla fine rimosso da sé tutti gli altri pesi, si trovano esser di peso a se stessi, e hanno per tanto di guadagnato ogni ora che passi, ossia ogni sottrazione fatta a quella vita appunto, per la cui conservazione il più possibile lunga avevano fino allora impiegate tutte le forze. E la noia è tutt'altro che un male di poco conto: che finisce con l'imprimere vera disperazione sul volto. Essa fa sì che esseri, i quali tanto poco s'amano a vicenda, come gli uomini, tuttavia si cerchino avidamente, e diviene in tal modo il principio della socievolezza. Anche contro di essa, come contro altre universali calamità, vengono prese pubbliche precauzioni, e già per ragion di stato; perché questo male, non meno del suo estremo opposto, la fame, può spingere gli uomini alle maggiori sfrenatezze: *panem et circenses* vuole il popolo. Il severo sistema penitenziario di Filadelfia fa strumento di punizione la semplice noia, per mezzo di solitudine e inazione: ed è sì terribile, che già ha condotto i reclusi al suicidio. Come il bisogno è il perpetuo flagello del popolo, così è flagello la noia per le classi elevate. Nella vita borghese è rappresentata dalla domenica, come il bisogno dai sei giorni di lavoro.

Tra il volere e il conseguire trascorre dunque intera ogni vita umana. Il desiderio è, per sua natura, dolore: il



conseguimento genera tosto sazietà: la mèta era solo apparente: il possesso disperde l'attrazione: in nuova forma si ripresenta il desiderio, il dolore: altrimenti, segue monotonia, vuoto, noia, contro cui è la battaglia altrettanto tormentosa quanto contro il bisogno. Quando desiderio e appagamento si susseguono senza troppo brevi e senza troppo lunghi intervalli, n'è ridotto il soffrire, ch'entrambi producono, ai minimi termini, e se n'ha la più felice vita. Imperocché quel che fuori di ciò si potrebbe chiamar la parte più bella, la più pura gioia della vita, appunto perché ci solleva sull'esistenza reale e ci trasmuta in sereni spettatori di questa: ossia il puro conoscere, cui ogni volere è estraneo, il godimento del bello, il genuino piacere dell'arte, richiedendo attitudini già rare, è dato solo a pochissimi, ed anche a' pochissimi soltanto come un effimero sogno. E la più elevata forza intellettuale fa proprio costoro capaci di ben maggiori sofferenze, di quante non possano mai sentire i più ottusi, e inoltre solitarii li lascia tra esseri molto da loro diversi: sì che pur quel vantaggio si compensa. Ma alla più parte degli uomini sono le gioie puramente intellettuali inaccessibili; del piacere, che consiste nel puro conoscere, sono quasi affatto incapaci: in tutto sono confinati nel volere. Quindi, se cosa alcuna vuol destar la loro attenzione, esser per loro interessante, deve (e ciò è insito nel valore stesso della parola) stimolare in qualche modo la loro volontà, sia pur soltanto per un remoto e anche meramente possibile rapporto con lei; la volontà non può mai restare affatto fuori del gioco, perché

l'esser loro sta di gran lunga più nel volere che nel conoscere: azione e reazione è il loro unico elemento. Le ingenue manifestazioni di questa lor natura si possono cogliere anche in piccolezze e in fatti ordinari: per esempio, scrivono nei luoghi notabili, che vanno a visitare, il loro nome, per così reagire, per agire sul luogo, poi che il luogo non ha agito su di loro; inoltre non sanno facilmente contentarsi di contemplare un esotico, raro animale, ma devono stuzzicarlo, provocarlo, scherzare con esso, per sentire nient'altro che azione e reazione. Quel bisogno d'eccitazione della volontà si mostra soprattutto nell'invenzione e nella pratica del giocare alle carte, che benissimo esprime l'aspetto lamentevole dell'umanità.

Ma per quanto la natura, per quanto la fortuna abbia operato; chiunque noi siamo, e qualunque cosa possediamo; il dolore ch'è essenza della vita non si lascia rimuovere:

Πηλειδης δ' ὠμῶξεν, ἰδὼν οὐρανὸν εὐρον  
(Pelides autem ejulavit, intuitus in coelum latum).

E ancora:

Ζηνος μὲν παῖς ἦα Κρονίου, ἀντάρ οἰζὺν  
εἶχον ἀπειρεσίην  
(Jovis quidem filius eram Saturni!, verum aerumnam  
Habebam infinitam).

Gl'incessanti sforzi di bandire il dolore non servono che a mutarne l'aspetto. Questo è dapprima mancanza, bisogno, ansia per la conservazione della vita. Quando

sia riuscito, il che è assai difficile, lo scacciare il dolore in questa sua forma, ecco che tosto si ripresenta in mille altre, variando secondo età e circostanze, come istinto sessuale, appassionato amore, gelosia, invidia, odio, paura, ambizione, avarizia, infermità, ecc. ecc. E se finalmente non riesca a trovar via in nessun'altra forma, viene sotto la malinconica, grigia veste del tedio e della noia, contro cui si tentano rimedii variati. Quando poi si pervenga da ultimo a discacciare anche quelli, sarà difficile che accada senza riaprir con ciò la via al dolore in una delle precedenti forme, e ricominciar così il ballo da principio; imperocché tra dolore e noia viene ogni vita umana di qua e di là rimbalzata. Per disanimante che sia questa considerazione, voglio tuttavia richiamare accessoriamente l'attenzione sopra un suo lato, dal quale si può attingere conforto, o anzi addirittura trarre forse una stoica indifferenza per il proprio male. Che la nostra intolleranza di esso procede massimamente dal fatto, che noi lo riteniamo venuto per caso, provocato da una catena di cause, la quale potrebbe agevolmente essere diversa. Per il male immediatamente necessario e affatto universale, come è per esempio la necessità della vecchiaia e della morte e di molti quotidiani disagi, non usiamo rattristarci. È piuttosto il considerar l'accidentalità delle circostanze, le quali ci produssero un dolore, che dà a questo il pungolo. Se invece abbiamo conosciuto, che il dolore come tale è inerente all'essenza della vita, od è inevitabile, ed unicamente la sua figura, la forma in cui si presenta, dipende dal caso; che insomma il nostro do-

lore attuale riempie uno spazio, nel quale, se quello non fosse, immediatamente un altro subentrerebbe, per ora impedito dal primo; che quindi, in sostanza, ben poco potere ha su noi il destino; allora potrebbe una cotal riflessione, facendosi persuasione vivente, portar seco un notevole grado di stoica imperturbabilità, e diminuir l'angosciosa inquietudine per il nostro bene. Ma in realtà una sì efficace signoria della ragione sopra il dolore direttamente sentito, la si trova di rado, o mai.

D'altronde codesta considerazione sull'inevitabilità del dolore, e sul fatto che un dolore scaccia l'altro, e che il dolore nuovo interviene con lo sparir dell'antico, potrebbe condurci alla paradossale, ma non stolta ipotesi, che in ciascun individuo la misura del dolore in lui sostanziale venga una volta per sempre determinata dalla sua natura: la qual misura né potrebbe rimaner vuota, né superata, per varia che fosse la forma del dolore. Il suo soffrire o godere non sarebbe quindi determinato punto dal di fuori, ma solo da quella misura, da quella disposizione, la quale bensì potrebbe, per lo stato fisico, aver qualche diminuzione o accrescimento secondo le epoche, ma in complesso resterebbe la medesima e non altro sarebbe, se non ciò che si chiama il temperamento dell'individuo, o, meglio, il grado in cui questi, secondo s'esprime Platone nel primo libro della Repubblica, è εὐκολος oppure δύσκολος, ossia d'animo leggero o grave. In favor di questa ipotesi non soltanto parla la ben nota esperienza, secondo cui i grandi dolori ci rendono affatto insensibili ai minori, e, viceversa, nella assenza

di dolori grandi, anche le minime molestie ci tormentano e contristano; ma l'esperienza ci ammonisce ancora, che se una grande sventura, la quale ci faceva rabbrivire solo a pensarla, è effettivamente sopravvenuta, il nostro animo resta nondimeno, tosto superato il primo schianto, pressoché immutato; e così, all'opposto, dopo l'avvento d'una felicità a lungo sognata, non ci sentiamo in complesso e alla lunga notevolmente meglio e più soddisfatti di prima. Il momento solo in cui quelle mutazioni si presentano ci scuote con particolar forza, sia come profondo dolore, sia come alta gioia; ma questa e quello rapidamente svaniscono, perché si fondavano sopra un'illusione. Sorgono invero non già dall'immediatamente attuale godere o patire, ma dall'aprirci un nuovo avvenire, che viene in essi anticipato. Sol prendendo a prestito dall'avvenire hanno potuto essere sì anormalmente intensi: e quindi non durano. In favor dell'ipotesi formulata, per cui, come nel conoscere, così anche nel sentimento del soffrire o del godere una grandissima parte è soggettiva e determinata *a priori*, possono ancora essere addotte come prove le osservazioni, secondo le quali l'umana gaiezza, o tristezza, palesemente non da circostanze esteriori è determinata, da ricchezza o condizione sociale; poiché noi incontriamo altrettante facce liete tra' poveri, quanto tra' ricchi: e inoltre, i motivi pe' quali accadono i suicidii sono così profondamente diversi; non potendo noi indicare nessuna sventura grande abbastanza da dover provocare con molta verosimiglianza in ciascun carattere il suicidio, e poche tanto piccole,

che nessun'altra di egual peso non l'abbia già altra volta provocato. Se dunque il grado della nostra letizia o malinconia non è tuttodi il medesimo, ciò attribuiremo, in virtù di quest'opinione, non al mutar delle circostanze esterne, ma a quello dello stato interno, delle condizioni fisiche. Che quando si produce una vera, se pur sempre temporanea, elevazione della nostra gaiezza, sia pur fino alla gioia, questo suol essere senz'alcuna ragione esteriore. Sì, sovente vediamo il nostro dolore provenir solo da un determinato fatto esterno, e solo da questo siamo visibilmente oppressi e turbati: allora crediamo che, se esso venisse meno, ne seguirebbe la massima contentezza. Ma è un'illusione. La misura del nostro dolore e benessere è in complesso, secondo la nostra ipotesi, determinata soggettivamente per ogni istante, e in rapporto ad essa è ogni esterna cagione di turbamento appena ciò ch'è pel corpo un vescicante, verso il quale traggono tutti gli umori cattivi, che altrimenti restan dispersi pel corpo. Il dolore nel nostro essere, prodotto da un dato motivo per questo spazio di tempo, e quindi non rimovibile, sarebbe senza quella determinata causa esteriore di sofferenza distribuito in cento punti, e comparirebbe in forma di cento piccole molestie e fastidi a proposito di cose, che invece allora trascuriamo del tutto, perché la nostra capacità di soffrire è già riempita da quella pena centrale, che tutta la sofferenza altrimenti dispersa ha concentrata in un punto. A ciò corrisponde anche l'osservazione, che se alla fine una grande, conturbante angoscia ci vien tolta dal petto mediante un esito felice,

tosto subentra un'altra al suo posto, la cui materia già c'era tutta, ma non poteva entrar come angoscia nella coscienza, perché questa non aveva capacità disponibile per lei, sì che quella materia d'angoscia rimaneva appena come oscura, inosservata parvenza nebbiosa all'estremo limite del suo orizzonte. Ma tosto che lo spazio è libero, ecco questa materia pronta farsi subito innanzi, e occupare il trono della dominante (*πρωτανευουσα*) angoscia del momento: pur se, nella sua sostanza, è molto più leggera che la materia di quell'angoscia svanita; nondimeno sa tanto gonfiarsi, da farlesi eguale in apparente grandezza, e in tal modo, come precipua angoscia del momento, riempie appieno il trono.

Smisurata gioia e molto vivo dolore si ritrovano sempre soltanto nella stessa persona: imperocché l'una è condizione dell'altro, ed entrambi poi han per condizione una vivacità grande dello spirito. Entrambi sono prodotti, come or ora vedemmo, non dal puro presente, ma da anticipazione dell'avvenire. Ed essendo il dolore alla vita essenziale, ed anche, nel suo grado, determinato dalla natura del soggetto, sì che subitanee modificazioni non possono, essendo sempre esteriori, mutare veramente quel grado; ne viene, che all'eccessivo giubilo o dolore sempre è base un errore e vaneggiamento: onde quelle due sovraccitazioni dell'animo si potrebbero evitar con l'intendimento. Ogni immoderato giubilo (*exultatio, insolens laetitia*) poggia sempre sull'illusione d'aver trovato alcunché nella vita, che non vi si può punto trovare,

ossia durevole riposo dei torturanti, ognora rinascenti desideri o affanni. Da ogni singola illusione di tal fatta bisogna più tardi inevitabilmente far ritorno, e poi, quando scompare, pagarla con dolori altrettanto amari, per quanto gioia aveva recato il suo apparire. Somiglia sotto questo rispetto interamente ad un'altura, dalla quale si possa venir giù solo cadendo; perciò la si dovrebbe evitare: ed ogni improvviso, immoderato dolore è proprio nient'altro che la caduta da una cotale altezza, lo svanire d'una tale illusione: e quindi questa è condizione di quello. Si potrebbero perciò evitare entrambi, qualora si avesse sopra di sé il potere di veder con tutta chiarezza le cose, sempre nel loro complesso e nella lor connessione, e fermamente guardarsi dall'attribuir loro in effetti il colore, che si vorrebbe avessero. L'etica stoica mirava soprattutto a liberar l'animo da tutta codesta illusione e dalle sue conseguenze, e dargli invece incrollabile imperturbabilità. Di quest'intendimento è pieno Orazio, nella celebre ode:

Aequam memento rebus in arduis  
Servare mentem, non secus in bonis  
Ab insolenti temperatam  
Laetitia.

Ma il più delle volte vogliamo sottrarci alla conoscenza, simile ad amara medicina, che il dolore è essenziale alla vita, e quindi non dal di fuori fluisce in noi: bensì ciascuno ne porta nel suo proprio interno l'inesauribile sorgente. Noi cerchiamo piuttosto ognora una singola



causa esterna, quasi un pretesto, al dolore che mai da noi si rimuove; come l'uomo libero si forma un idolo, per avere un signore. Imperocché infaticabilmente andiamo di desiderio in desiderio, e sebbene ogni soddisfazione raggiunta, per quanto ci promettesse, tuttavia non ci appaga, anzi il più sovente non tarda a mostrarci come un mortificante errore, non vediamo, ciò malgrado, che attingiamo con la botte delle Danaidi, e invece corriamo incontro a desiderii sempre nuovi:

Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur  
Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus;  
Et sitis aequa tenet vitae semper hiantes.

Lucr., III, 1095

E così o continua all'infinito, oppure, il che è più raro, e presuppone già una certa forza di carattere, continua fin quando capitiamo in un desiderio, che non può essere appagato, ed a cui tuttavia non si rinuncia: allora gli è come se avessimo quel che cercavamo, cioè qualcosa che in ogni istante possiamo accusar come sorgente dei nostri mali, invece d'accusarne la nostra propria natura, e per cui noi, in dissidio col nostro destino, veniamo in compenso riconciliati con la nostra esistenza, allontanandosi di nuovo la cognizione, che a codesta esistenza sia essenziale il dolore, e impossibile un vero appagamento. La conseguenza di quest'ultima maniera di sviluppo è una cotal disposizione malinconica, il perpetuo portar con sé un unico, grande dolore, e il derivantene disdegno di tutti i minori dolori o godimenti; quindi una

condizione già più degna, che non sia il continuo correre in caccia di sempre nuovi fantasmi, il che è molto più comune.

## § 58.

Qualsiasi soddisfacimento, o ciò che in genere suol chiamarsi felicità, è propriamente e sostanzialmente sempre negativo, e mai positivo. Non è una sensazione di gioia spontanea, e di per sé entrata in noi, ma sempre bisogna che sia l'appagamento d'un desiderio. Imperocché desiderio, ossia mancanza, è la condizione preliminare d'ogni piacere. Ma con l'appagamento cessa il desiderio, e quindi anche il piacere. Quindi l'appagamento o la gioia non può essere altro se non la liberazione da un dolore, da un bisogno: e con ciò s'intende non solo ogni vero, aperto soffrire, ma anche ogni desiderio, la cui importunità disturbi la nostra calma, e perfino la mortale noia, che a noi rende un peso l'esistenza. Ora, è difficilissimo raggiungere e menare a compimento alcunché: a ogni nostro proposito contrastano difficoltà e fatiche senza fine, e a ogni passo si accumulano gli ostacoli. Quando poi finalmente tutto è superato e raggiunto, nient'altro ci si può guadagnare, se non d'essere liberati da una sofferenza, o da un desiderio: quindi ci si trova come prima del loro inizio, e non meglio. Direttamente dato è a noi sempre il solo bisogno, ossia il dolore. Invece l'appagamento e il piacere non li possiamo conoscere che mediatamente, per ricordar la passata sofferenza e

privazione, venuta meno all'apparire di quelli. Da ciò proviene, che dei beni e vantaggi, che possediamo in effetti, non siamo punto ben persuasi, né li apprezziamo, bensì ci sembra naturale l'averli; che essi ci letiziano solo indirettamente, con l'impedir sofferenze. Bisogna averli perduti, per sentirne il pregio: perché il bisogno, la privazione, il soffrire è la sensazione positiva, che si manifesta direttamente. Perciò anche ci rallegra il ricordo di angustia, malattia, bisogni superati, che tal ricordo è l'unico mezzo per godere dei beni presenti. Nemmeno è da negare, che sotto questo rispetto e dal punto di vista dell'egoismo, il quale è la forma della volontà di vivere, lo spettacolo o la descrizione di mali altrui ci dà soddisfazione e piacere appunto per quella via, secondo esprime in bel modo e sincero Lucrezio, al principio del secondo libro:

Soave, mari magno, turbantibus æquora ventis,  
E terra magnum alterius spectare laborem:  
Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;  
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Tuttavia ci si mostrerà in seguito, che questa maniera di gioia, proveniente da siffatta mediata conoscenza del nostro benessere, sta molto vicina alla sorgente della vera e propria malvagità positiva.

Che ogni felicità sia di natura soltanto negativa, e non positiva; che non possa quindi esser mai durevole appagamento o letificazione, ma sia sempre nient'altro che liberazione da un dolore o bisogno, al quale o un nuovo

dolore oppur languore, vuota nostalgia e noia deve seguire; è provato anche in quel fedele specchio dell'essenza del mondo e della vita, che è l'arte, e soprattutto nella poesia. Che ogni poesia epica o drammatica ha soltanto capacità di rappresentare uno sforzo, un'aspirazione attiva, una lotta per la conquista della felicità, e non mai la felicità stessa durevole e compiuta. Conduce il suo eroe attraverso mille traversie e pericoli fino alla mèta: appena questa è raggiunta, lascia tosto cadere il sipario. Che altro non le resterebbe, se non mostrare che la luminosa mèta, in cui l'eroe sognava di trovare la felicità, era una beffa; e quando l'ha toccata, egli non si trova meglio di prima. Poiché una vera, durevole felicità non è possibile, non può nemmeno essere oggetto dell'arte. È vero, che l'idillio precisamente si propone di rappresentarla: ma si vede, appunto, che l'idillio come tale non si può reggere. Sempre, nelle mani del poeta, o diventa epico, ed è allora semplicemente un epos di poco rilievo, intessuto di piccoli dolori, piccole gioie, e piccoli sforzi: e questo è il caso più frequente; o si riduce a poesia descrittiva, descrive la bellezza della natura, cioè propriamente il puro conoscere fuor della volontà, che invero è in effetti il solo bene reale, cui né sofferenza né bisogno precede, né rimorso, né dolore, né vuoto, né tedio necessariamente segue. Ma un tal bene non può riempir tutta la vita, bensì appena qualche istante. Quel che vediamo nella poesia, ritroviamo nella musica, nella cui melodia già riconoscemmo, genericamente espressa, la più intima storia della volontà resa consapevole di sé,

la più segreta vita, aspirazione, sofferenza, gioia, il flusso e riflusso dell'umano cuore. La melodia è sempre una deviazione dal tono fondamentale, con mille strani andirivieni, fino alla più dolorosa dissonanza, indi ritorna da ultimo al tono fondamentale, che esprime l'appagamento e il rasserenarsi della volontà, ma col quale non c'è più in seguito altro da fare, e prolungato a lungo genererebbe solo una pesante e inespressiva monotonia, analoga alla noia.

Tutto quanto dovevano chiarire queste considerazioni, l'irraggiungibilità di durevole soddisfazione e il valore negativo d'ogni felicità, trova spiegazione in ciò ch'è mostrato alla fine del secondo libro; che cioè la volontà, di cui è oggettivazione la vita umana come ogni fenomeno, è un aspirar senza mèta e senza fine. L'impronta di questa infinità troviamo stampata anche in tutte le parti del suo intero fenomeno, dalla forma più generale di questo, spazio e tempo senza fine, al più perfetto di tutti i fenomeni, alla vita e all'ansia degli uomini. Si possono teoricamente ammettere tre estremi della vita umana, e considerarli come elementi della vita realmente umana. In primo luogo, il poderoso volere, le grandi passioni (Ragia-Cuna). Apparisce nei grandi caratteri storici; è rappresentato nell'epos e nel dramma: ma può mostrarsi anche in una piccola sfera, perché la grandezza degli oggetti si misura qui solo secondo il grado, in cui quelli muovono la volontà, e non secondo i loro rapporti esterni. Indi, in secondo luogo, il puro conoscere, il percepir le idee, che ha per condizione una conoscen-

za emancipata dal servizio della volontà: la vita del genio (Sattva-Guna). Finalmente, in terzo luogo, la massima letargia della volontà, e quindi della conoscenza che ne dipende: vuota aspirazione, paralizzante noia (Tama-Guna). La vita individuale, lungi dal permanere in uno di codesti estremi, appena raramente li tocca, ed il più spesso non è che fiacco e vacillante appressarsi ora a questa ora a quella parte, un povero volere oggetti meschini, che ognora si rinnova e così ci sottrae alla noia. È davvero incredibile, come insignificante e priva di senso, vista dal di fuori, e come opaca e irriflessiva, sentita dal di dentro, trascorra la vita di quasi tutta l'umanità. È un languido aspirare e soffrire, un sognante traballare attraverso le quattro età della vita fino alla morte, con accompagnamento d'una fila di pensieri triviali. Gli uomini somigliano a orologi, che vengono caricati e camminano, senza sapere il perché; ed ogni volta, che un uomo viene generato e partorito, è l'orologio della vita umana di nuovo caricato, per ancora una volta ripetere, frase per frase, battuta per battuta, con variazioni insignificanti, la stessa musica già infinite volte suonata. Ciascun individuo, ciascun volto umano e ciascuna vita non è che un nuovo breve sogno dell'infinito spirito naturale, della permanente volontà di vivere; non è che una nuova immagine fuggitiva, che la volontà traccia per gioco sul foglio infinito dello spazio e del tempo, lasciandola durare un attimo appena percettibile di fronte all'immensità di quelli, e poi cancellandola, per dar luogo ad altre. Nondimeno, e in ciò è l'aspetto grave della

vita, ognuna di tali immagini fugaci, ognuno di tali insipidi capricci dev'essere pagato dalla intera volontà di vivere, in tutta la sua violenza, con molti e profondi dolori, e in ultimo con un'amara morte, a lungo temuta, finalmente venuta. Per questo ci fa così subitamente malinconici la vista d'un cadavere.

La vita d'ogni singolo, se la si guarda nel suo complesso, rilevandone solo i tratti significanti, è sempre invero una tragedia; ma, esaminata nei particolari, ha il carattere della commedia. Imperocché l'agitazione e il tormento della giornata, l'incessante ironia dell'attimo, il volere e il temere della settimana, gli accidenti sgradevoli d'ogni ora, per virtù del caso ognora intento a brutti tiri, sono vere scene di commedia. Ma i desideri sempre inappagati, il vano aspirare, le speranze calpestate senza pietà dal destino, i funesti errori di tutta la vita, con accrescimento di dolore e con morte alla fine, costituiscono ognora una tragedia. Così, quasi il destino avesse voluto aggiungere lo scherno al travaglio della nostra esistenza, deve la vita nostra contenere tutti i mali della tragedia, mentre noi non riusciamo neppure a conservar la gravità di personaggi tragici, e siamo invece inevitabilmente, nei molti casi particolari della vita, goffi tipi da commedia.

Ma per quanto i grossi e piccoli tormenti riempiano ogni vita umana, tenendola in perenne inquietudine e moto, non possono tuttavia coprir l'insufficienza della vita rispetto alla soddisfazione dello spirito, e il vuoto e l'insulsaggine dell'esistenza, né bandire la noia, ch'è

sempre pronta a empire ogni pausa lasciata dall'angoscia. Di là è venuto, che lo spirito umano, non ancora contento delle angosce, amarezze e occupazioni impostegli dal mondo reale, si crea per di più, in forma di mille variate superstizioni, un mondo immaginario, col quale si affatica in tutti i modi, dissipandovi e tempo e forze, non appena il mondo reale gli lasci un riposo ch'egli non sa gustare. Codesto è anche spessissimo, in origine, il caso di quei popoli, cui la dolcezza del clima e del suolo fa agevole la vita; soprattutto degli Indù, e poi dei Greci, dei Romani, e più tardi degl'Italiani, Spagnuoli e così via. Demoni, Dei e santi si crea l'uomo a propria immagine; a essi devono incessantemente venire tributati sacrifici, preci, adornamento di templi, voti e conseguenti offerte, pellegrinaggi, saluti, addobbo delle loro immagini, etc. Il loro culto s'intreccia dappertutto con la realtà, anzi l'oscura: ogni avvenimento della vita vien preso allora come un effetto dell'azione di quegli esseri: i rapporti con loro riempiono metà della vita, alimentano diuturnamente la speranza e diventano spesso, pel fascino dell'illusione, più interessanti dei rapporti con la vita reale. Sono l'espressione e il sintomo del doppio bisogno, che spinge l'uomo da una parte verso aiuto e sostegno, dall'altra verso occupazione e passatempo: e quand'anche operino spesso all'opposto contro il primo di codesti bisogni, facendo sì che, in caso di sventure e pericoli, vengano e tempo prezioso e forze non già usati a difendersene, bensì vanamente sciupati in preghiere e sacrifici, appunto per questo servono an-



cor meglio al secondo bisogno, mediante quella fantastica comunicazione con un sognato mondo di spiriti. E questo è il frutto, tutt'altro che disprezzabile, d'ogni superstizione.

## § 59.

Siamo ormai persuasi *a priori*, per le generalissime considerazioni fatte, per avere investigato i primi fondamenti elementari della vita umana, che questa già per sua generica disposizione è incapace d'ogni vera felicità, anzi è essenzialmente un dolore in molteplici forme, e uno stato al tutto infelice. Potremmo adesso suscitare questa persuasione molto più vivacemente in noi, se, procedendo più *a posteriori*, venissimo a esaminare casi meglio determinati, presentassimo immagini alla fantasia, e volessimo con esempi raffigurare il martirio senza nome, che esperienza e storia ci offrono, da qualunque parte si guardi, e sotto qualsivoglia aspetto s'investighi. Ma il capitolo non avrebbe mai fine, e ci allontanerebbe dal punto di vista della generalità, che è essenziale alla filosofia. Inoltre una cotale analisi potrebb'esser forse tenuta per semplice declamazione sull'umana miseria, come se ne son fatte tante, e come tale accusata d'essere unilaterale, perché procederebbe da fatti singoli. Da costesto rimprovero e sospetto va perciò esente la nostra affatto fredda e filosofica dimostrazione, procedente dall'universale, e condotta *a priori*, dell'inevitabile dolore radicato nell'essenza della vita. La conferma *a poste-*

*riori* è facile averla dovunque. Ciascuno, che si sia svegliato dai primi sogni di giovinezza, e abbia osservato la propria e l'altrui esperienza, e guardato intorno nella vita, nella storia del passato e del tempo suo, come infine nelle opere dei grandi poeti, troverà per risultanza, quando un pregiudizio incancellabilmente impresso non paralizzi il suo giudizio, che quest'umano mondo è il regno del caso e dell'errore, i quali senza pietà vi imperano, nelle grandi come nelle piccole cose; e accanto a quelli agitano inoltre follia e malvagità la sferza. Di là deriva, che ogni cosa buona si faccia strada solo a fatica, e alcunché di nobile e di saggio ben raramente venga alla luce, raggiungendo efficacia o attenzione; mentre l'assurdo e lo stolto nel dominio del pensiero, il triviale e lo scipito nel dominio dell'arte, il malvagio e l'insidioso nel dominio delle azioni, soli tengono il campo, appena turbati da brevi interruzioni. E viceversa l'eccellenza in ogni genere è sempre un'eccezione, un caso tra milioni; sì che, quando s'è manifestata in un'opera durevole, questa, dopo esser sopravvissuta al rancore dei suoi contemporanei, rimane isolata, e la si conserva come un aerolite, caduto da un ordine di cose diverso da quello che qui regna. Per ciò che tocca poi la vita individuale, ogni storia di vita è una storia di dolore; che ogni corso vitale è, di regola, una prolungata serie di grandi e piccole sventure, che ciascuno cela del suo meglio, perché sa come altri raramente ne proverebbero simpatia o compassione, bensì quasi sempre soddisfazione, vedendo un'immagine delle pene da cui sono essi in quel mo-

mento immuni. E forse non si darà mai il caso che un uomo, al termine della sua vita, se capace di riflessione e in pari tempo sincero, desideri di ricominciarla; ma invece ben più volentieri sceglierà il completo non essere. Il contenuto essenziale del celeberrimo monologo nell'*Amleto* è, ridotto in breve, questo: il nostro stato è così miserabile, che un completo non essere dovrebbe senz'altro essergli preferito. Ora, se il suicidio ci portasse veramente al non essere, sì che l'alternativa «essere o non essere» ci stesse innanzi nel pieno significato della parola, sarebbe assolutamente da scegliere, come una desiderabilissima conclusione (*a consummation devoutly to be wish'd*). Ma in noi è qualcosa, che ci dice, non stare il fatto così; tutto non sarebbe finito, la morte non è un assoluto annientamento. Corrisponde a ciò quanto attesta il padre della storia<sup>94</sup>, né mai fu contraddetto da allora, non essere esistito uomo alcuno, il quale più d'una volta non abbia desiderato di non vedere il dì seguente. Quindi la brevità della vita, tanto spesso lamentata, potrebbe forse essere quel che la vita ha di meglio. Se finalmente a ciascuno si volessero porre sottocchio gli orrendi dolori e strazi, a cui è la sua vita perennemente esposta, lo coglierebbe raccapriccio: e se si conducesse il più ostinato ottimista attraverso gli ospedali, i lazzaretti, le camere di martirio chirurgiche, attraverso le prigioni, le stanze di tortura, i recinti degli schiavi, pei campi di battaglia e i tribunali, aprendogli poi tutti i

---

94 ERODOTO, VII, 46.

sinistri covi della miseria, ove ci si appiatta per nascondersi agli sguardi della fredda curiosità, e da ultimo facendogli ficcar l'occhio nella torre della fame di Ugolino, certamente finirebbe anch'egli con l'intendere di qual sorte sia questo *meilleur des mondes possibles*. Donde ha preso Dante la materia del suo Inferno, se non da questo nostro mondo reale? E nondimeno n'è venuto un inferno bell'e buono. Quando invece gli toccò di descrivere il cielo e le sue gioie, si trovò davanti a una difficoltà insuperabile: appunto perché il nostro mondo non offre materiale per un'impresa siffatta. Perciò non gli rimase se non trasmetterci, in luogo delle gioie paradisiache, gli ammaestramenti, che a lui furono colà impartiti dal suo antenato, dalla sua Beatrice, e da differenti santi. Da ciò apparisce abbastanza chiaro, di qual natura sia questo mondo. È vero bensì che nella vita umana, come in ogni cattiva mercanzia, il lato esterno è mascherato con falso splendore: sempre si cela ciò che soffre; mentre quanto può ciascuno procacciarsi di pompa e di lustro porta in evidenza, e quanto più interna contentezza gli manca, tanto più desidera nell'opinione altrui passare per felice. A tanto giunge la stoltezza: e l'opinione altrui è una mira essenziale per le fatiche di tutti, sebbene la sua completa insignificanza sia già di per sé espressa dal fatto che in quasi tutte le lingue la parola vanità, *vanitas*, significa in origine il vuoto e il nulla. Ma anche sotto codesto orpello possono gli affanni della vita crescere in tal modo (e ciò accade tutti i giorni), che la morte, d'ordinario temuta soprattutto, viene ghermita

con avidità. O addirittura, se il destino vuol mostrare tutta la sua malizia, anche quel rifugio può esser chiuso a chi soffre; e questi, nelle mani di nemici infelloniti, rimanere esposto a lunghi, lenti martiri senza scampo. Invano il tormentato chiede allora aiuto a' suoi Dei: rimane implacabilmente in preda al suo destino. Ma codesta impossibilità di scampo è appunto lo specchio dell'indomabilità del suo volere, di cui è oggettività la sua persona. Come non può una forza esterna mutare o sopprimere questo volere, così non può alcuna forza estranea liberarlo dai tormenti, che produce la vita, la quale è fenomeno di quel volere. Sempre l'uomo è ridotto a contar su se stesso, e in ogni cosa e nella sostanza delle cose. Invano si forma Dei, per mendicare e carpire con adulazioni ciò che solo può dargli la sua forza di volontà. Se il Vecchio Testamento aveva fatto del mondo e dell'uomo l'opera d'un Dio, si vide il Nuovo Testamento costretto, per insegnar che salvezza e redenzione dal dolore di questo mondo può solo dal mondo stesso partire, a far di quel Dio un uomo. La volontà dell'uomo è, e rimane, ciò da cui tutto per l'uomo dipende. Saniassi, martiri, santi d'ogni fede e nome, hanno spontaneamente e volentieri sofferti quei martiri, perché era in loro soppressa la volontà di vivere; fin la lenta distruzione del suo fenomeno fu quindi a loro gradita. Ma non voglio anticipare il discorso che dovrà venire in seguito. Non posso però tenermi dal dichiarare, che a me l'ottimismo, quando non sia per avventura il vuoto cianciar di cotali sotto la cui piatta fronte non altro alberga se non parole,

sembra non pure un pensare assurdo, ma anche iniquo davvero, un amaro scherno dei mali senza nome patiti dall'umanità. Né si pensi, poi, che la fede cristiana sia favorevole all'ottimismo; che per contro negli Evangelii le parole mondo e male sono usate quasi come sinonimi<sup>95</sup>.

## § 60.

Or che abbiamo terminate entrambe le spiegazioni, ch'era necessario intercalare, intorno alla libertà della volontà in sé, insieme con la necessità del suo fenomeno, e intorno alla sorte di lei nel mondo, che ne rispecchia l'essenza (mondo nella cognizion del quale ella deve affermarsi o negarsi); or possiamo portare a maggior chiarezza quest'affermazione o negazione, che più indietro esaminammo e spiegammo sol genericamente, con l' esporre le maniere di condotta, in cui quelle trovano la loro espressione, e considerarle nel loro intimo significato.

L'affermazione della volontà è il volere stesso permanente, non turbato da nessuna conoscenza, qual suol riempire la vita dell'uomo in generale. Essendo già il corpo dell'uomo l'oggettività della volontà, quale questa appare in un dato grado e in un dato individuo; così il suo volere svolgentesi nel tempo è quasi la parafrasi del corpo, il commento che illustra il senso del tutto e delle sue parti; è un altro modo di presentarsi della stessa cosa

---

95 Si veda il cap. 46 del secondo volume [pp. 591-608 del tomo II dell'ed. cit.].

in sé, di cui è già fenomeno anche il corpo. Potremmo quindi, invece che affermazione della volontà, dire affermazione del corpo. Il tema fondamentale di tutti gli svariati atti di volontà è il soddisfacimento dei bisogni, che dall'esistenza corporale nella sua salute sono inseparabili, e già nel corpo hanno la loro espressione e si riducono alla conservazione dell'individuo, alla continuazione della specie. Ma mediatamente, per questo mezzo, i più molteplici motivi acquistano impero sulla volontà, e producono i più diversi atti di volontà. Ognuno di questi è solo un saggio, un esempio, della volontà generica qui manifestantesi: di qual natura sia tal saggio, qual parvenza abbia il motivo e quale comunichi ad esso, non è distinzione essenziale; essenziale è soltanto, che alcunché si voglia, e l'intensità del volere. La volontà può diventar visibile solo in relazione coi motivi, come l'occhio soltanto nella luce mostra la sua forza visiva. Il motivo sta davanti alla volontà come un multiforme Proteo: promette o ignora piena soddisfazione, estinzione della sete della volontà; ma una volta raggiunto, eccolo tosto riapparire in altra forma, ed in essa eccitar daccapo la volontà, sempre secondo il grado di vivezza che questa possiede, e la sua relazione con la conoscenza; grado e relazione, che appunto mediante codesti saggi ed esempi diventano palesi come carattere empirico.

Fin dall'inizio della sua coscienza, l'uomo si trova in atto di volere, e la sua conoscenza rimane di regola in costante relazione con la sua volontà. Egli cerca dapprima di conoscere appieno gli oggetti del volere, quindi i

mezzi per raggiungerli. Fatto questo, sa quel che gli tocca di fare, e d'ordinario non tende ad altro sapere. Attivamente agisce: la coscienza di lavorar sempre per lo scopo della sua volontà lo regge e mantiene operoso: il suo pensiero va soltanto alla scelta dei mezzi. Tale è la vita di quasi tutti gli uomini: vogliono, sanno ciò che vogliono, vi tendono con tanto successo, quanto basta a proteggerli dalla disperazione, e con tanto insuccesso, quanto occorre a proteggerli dalla noia e dalle sue conseguenze. Di là viene una certa letizia, o almeno tranquillità, a cui né ricchezza né povertà nulla propriamente tolgono: che il ricco e il povero godono non ciò ch'essi hanno, che, come s'è mostrato, agisce sol negativamente; ma ciò che con la loro attività sperano di conseguire. Vanno innanzi dandosi da fare, con molta gravità, e anzi con aria d'importanza: non altrimenti fanno i loro giuochi i ragazzi. È sempre un'eccezione, quando il corso d'una tal vita è deviato per effetto d'un conoscere indipendente dal servizio della volontà, e rivolto all'essenza del mondo in genere: sia che se ne produca il bisogno estetico della contemplazione, o il bisogno morale della rinuncia. I più incalza attraverso l'esistenza il travaglio, senza lasciare loro tempo a riflessione. Sovente, all'opposto, la volontà s'infiamma ad un grado, che di gran lunga trascende l'affermazione del corpo: grado che poi vivaci slanci e poderose passioni rivelano, nelle quali l'individuo non pure afferma il suo proprio essere, ma quel degli altri nega, e cerca di sopprimere, dove gl'intralcia la via.



La conservazione del corpo mediante le sue stesse forze è un così minimo grado dell'affermazione della volontà, che se ci si fermasse volontariamente a questo, noi potremmo ritenere cessata, con la morte del corpo, anche la volontà che in esso si manifestava. Ma già la soddisfazione dell'istinto sessuale va oltre l'affermazione della nostra esistenza, la quale empie un sì breve spazio di tempo, e afferma la vita oltre la morte individuale, per un tempo indefinito. La natura, sempre vera e conseguente, e in questo punto addirittura ingenua, ci disvela apertamente l'intimo significato dell'atto generativo. La nostra coscienza, la vivacità dell'istinto, c'insegna che in codesto atto s'esprime la più risoluta affermazione della volontà di vivere, pura e senza ulteriore aggiunta (come per avventura sarebbe la negazione d'altri individui); e così nel tempo e nella serie causale, ossia nella natura, appare quale effetto dell'atto una nuova vita: di contro al generatore viene a porsi il generato, diverso da quello nel fenomeno, ma in sé, nell'idea, identico ad esso. È quindi per codesto atto, che le generazioni dei viventi si collegano l'una con l'altra in un tutto, e si perpetuano. La generazione è, per ciò che tocca il generante, semplice espressione e simbolo della sua risoluta affermazione della volontà di vivere; per ciò che tocca invece il generato, essa non è punto la cagione della volontà che in lui si manifesta, non conoscendo la volontà in sé né vera causa sostanziale, né effetto; bensì è, come ogni causa, soltanto l'occasione pel manifestarsi di codesta volontà in un dato tempo e in un dato luogo. In

quanto cosa in sé, non è la volontà del generante diversa da quella del generato: che unicamente il fenomeno, e non la cosa in sé, è soggetto al *principio individuationis*. Con quell'affermazione che va oltre il nostro corpo, fino alla produzione fenomenica di un corpo nuovo, sono anche dolore e morte, in quanto appartenenti al fenomeno della vita, novellamente affermati; e la possibilità della redenzione, che può venir da una più perfetta capacità di conoscere, è in tal caso proclamata infeconda. Qui sta la profonda ragione della vergogna onde si cela il traffico generativo. Questo concetto è rappresentato miticamente nel dogma della dottrina cristiana, secondo il quale noi tutti siamo partecipi del peccato di Adamo (che evidentemente non era se non la soddisfazione della voglia sessuale), e per esso andiamo soggetti a soffrire e morire. Con ciò quella dottrina va oltre il modo di vedere fondato sul principio di ragione, e penetra l'idea dell'uomo; l'unità della quale viene ricostituita dal suo frazionamento negl'innumerevoli individui, mediante il vincolo della generazione che tutti li riunisce. Vede così da un lato ogni individuo come identico ad Adamo, al rappresentante dell'affermazione della vita, e in questa qualità destinato al peccato (peccato originale), al dolore, e alla morte: dall'altro lato, la conoscenza dell'idea le fa apparire ogni uomo come identico al Redentore, a quegli che rappresenta la negazione della volontà di vivere, e sotto questo rispetto partecipa del sacrificio di Lui, per merito di Lui redento, e salvato dai vincoli del peccato e della morte, ossia del mondo (*Epist. ai Roma-*

ni, 5, 12-21).

Un'altra mitica rappresentazione del nostro concetto intorno all'appagamento sessuale, visto come affermazione della volontà di vivere di là dalla vita individuale, come un lasciarsi cader preda della vita con quell'atto, o quasi come un rinnovato impegno verso la vita stessa, è il mito greco di Proserpina; alla quale era ancor possibile il ritorno dal mondo sotterraneo, fintanto che ella non ne avesse gustati i frutti: ma che a quel mondo appartene intera, non appena ebbe gustata la melagrana. Dall'incomparabile narrazione, che Goethe fa di questo mito, ne risulta ben chiaro il significato, soprattutto quando, immediatamente dopo l'assaggio della melagrana, improvviso irrompe l'invisibile coro delle Parche:

Tu sei nostra!

Digiuna dovevi ritornare:

Ed il morso nel pomo ti fa nostra<sup>96</sup>.

È notevole che Clemente Alessandrino (*Strom.*, III, c. 15) esprima la cosa con la stessa immagine e gli stessi termini: Οί μεν ευνουχισαντες εαυτους απο πασης αμαρτιας, δια την βασιλειαν των ουρανων, μακαριοι ουτοι εισιν, οĩ του κοσμου νηστευοντες (Qui se castrant ab omni peccato, propter regnum coelorum, ii sunt beati, a mundo jejunantes).

L'istinto sessuale si conferma essere la risoluta, la più

---

96 Du bist unser!

Nüchtern solitesi wiederkehren:

Und der Biss des Apfels macht dich unser!

forte affermazione della vita, anche pel fatto che per l'uomo naturale, come per l'animale, esso è il fine ultimo, il supremo scopo della vita sua. Sua prima aspirazione è conservar se stesso: e non appena v'ha provveduto, non tende più ad altro che alla continuazione della specie: più in là di questo non può, in quanto semplice essere naturale, aspirare. Anche la natura, la cui essenza intima è appunto la volontà di vivere, trascina con ogni sua possa l'uomo, come l'animale, alla continuazione della specie. Ella ha con ciò raggiunto lo scopo, a cui l'individuo poteva servirle, ed è oramai affatto indifferente al suo perire; che a lei, come alla volontà di vivere, soltanto la conservazione della specie importa, e l'individuo è un nulla. Poiché nell'istinto sessuale l'intima essenza della natura, la volontà di vivere, nel modo più forte si palesa, dissero gli antichi poeti e filosofi – Esiodo e Parmenide – con molto senso, che Eros è il Primo, il Creatore, il Principio, dal quale ebbero origine tutte le cose. (Si vegga Arist. *Metaph.*, I, 4). Ferecide ha detto: Εἰς ἐρωτα μεταβεβλησθαι τὸν Δία, μέλλοντα δημιουργεῖν (Jovem, cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse). Proclus ad Plat. *Tim.* 1. III. Un'estesa trattazione di questo soggetto abbiamo avuta di recente da G. F. Schoemann, *De cupidine cosmogonica*, 1852. Anche la Maja degl'Indiani, della quale è opera e tessuto l'intero mondo apparente, viene parafrasata con la parola amor.

I genitali sono, molto più di qualsivoglia altra parte del corpo, alla semplice volontà e non alla conoscenza

soggetti: anzi, la volontà vi si mostra pressoché altrettanto indipendente dalla conoscenza, quanto nelle parti che, dietro semplici stimoli, servono alla vita vegetativa, alla riproduzione; parti in cui la volontà agisce cieca, come nella natura priva di conoscenza. Imperocché il generare non è che una riproduzione trapassata in un nuovo individuo, quasi riproduzione in seconda potenza, come la morte non è che escrezione in seconda potenza. In conseguenza di tutto ciò i genitali sono il vero e proprio fuoco della volontà, e quindi il polo opposto al cervello, al rappresentante della conoscenza, ossia all'altra parte del mondo, al mondo come rappresentazione. Quelli sono il principio conservatore della vita, che vita senza fine assicura al tempo; e in tal qualità furon dai Greci venerati nel *Phallus*, dagli Indiani nel *Lingam*, i quali sono adunque il simbolo dell'affermazione della volontà. La conoscenza invece rende possibile la soppressione del volere, la redenzione mediante libertà, il superamento e l'annientamento del mondo.

Già al principio di questo quarto libro abbiamo estesamente studiato, come la volontà di vivere abbia da guardare nella sua affermazione il proprio rapporto con la morte: questa non la tocca, perché sta nella vita come alcunché d'implicito in lei, e che a lei spetta. Alla morte fa da eguale contrappeso il suo opposto, la generazione; la quale, malgrado la morte dell'individuo, assicura e garantisce per sempre la vita alla volontà di vivere. Per ciò esprimere, diedero gl'Indiani il *Lingam* come attributo al Dio della morte Shiva. Colà abbiamo pure dimostrato

come chi stia con piena consapevolezza fermo nella risoluta affermazione della vita, guarda senza paura la morte.

Su ciò adunque non altre parole. Senza chiara consapevolezza, la maggior parte degli uomini è di questo sentimento, e afferma costantemente la vita. Come specchio di tale affermazione sussiste il mondo, con individui innumerabili, in tempo infinito e infinito spazio, e infinito dolore, tra generazione e morte senza fine. Ma di ciò da nessuna parte è lecito alzare altri lamenti: perché la volontà esegue a sue spese la grande tragedia e commedia, ed è anche il suo proprio spettatore. Il mondo è per l'appunto quello che è, perché la volontà, di cui esso è fenomeno, è quella che è; perché la volontà così vuole. Per i dolori la giustificazione è che la volontà anche quivi afferma se stessa; e quest'affermazione è giustificata e compensata dal fatto, che la volontà quei dolori patisce. Ci si apre già qui un'occhiata sulla eterna giustizia, in complesso; in seguito la conosceremo più da vicino e più chiaramente anche nel particolare. Tuttavia occorre prima parlare della giustizia temporale o umana<sup>97</sup>.

## § 61.

Ci sovviene, dal secondo libro, che nella natura intera, in ogni grado dell'oggettivazione della volontà, necessariamente era una lotta perenne tra gli individui di

---

97 Si veda il cap. 45 del secondo volume [pp. 586-90 del tomo II dell'ed. cit.].

tutte le specie, e con ciò appunto si esprimeva un intimo contrasto della volontà di vivere con se medesima. Nel grado supremo dell'oggettivazione anche quel fenomeno si presenterà, come ogni altro, con maggiore chiarezza, e si lascerà quindi indagare più addentro. A tal fine andremo in primo luogo a rintracciar nella sua sorgente l'egoismo, quale origine di tutte le lotte.

Tempo e spazio chiamammo *principium individuationis*, perché sol per loro mezzo, ed in loro, è possibile pluralità dell'identico. Sono le forme essenziali della conoscenza naturale, ossia procedente della volontà. La volontà deve quindi manifestarsi ovunque in pluralità d'individui. Ma questa pluralità non tocca la volontà in sé, bensì i suoi fenomeni: è intera e indivisa in ciascuno di essi, e si vede intorno innumerabili volte ripetuta l'immagine della sua propria essenza. Ma codesta, ch'è la vera realtà, ella non trova tuttavia direttamente se non dentro di sé. Perciò vuole ciascuno aver tutto per sé, vuol tutto possedere, o almeno dominare, ed ogni cosa, che gli si opponga, vorrebbe distruggere. A ciò s'aggiunge, negli esseri conoscenti, che l'individuo rappresenta il soggetto conoscente, contiene cioè il mondo intero; ossia, che tutta la natura all'infuori di lui, e quindi anche tutti i rimanenti individui, esistono soltanto nella sua rappresentazione; soltanto come di sua rappresentazione egli n'è consapevole, ossia sol mediatamente, e come d'alcunché dipendente dal suo proprio essere individuale; che venendogli meno la coscienza, per necessità gli vien meno anche il mondo; vale a dire, l'esistere o non

esistere di questo diventano per lui termini equivalenti e non distinguibili. Ogni individuo conoscente è adunque in verità, e si riconosce per tale, tutta intera la volontà di vivere, ovvero l'in-sé del mondo medesimo; ed è anche la condizione integrante del mondo quale rappresentazione. È per conseguenza un microcosmo, che s'ha da valutare egualmente come il macrocosmo. La natura stessa, sempre e ovunque veritiera, fin dall'origine e all'infuori d'ogni riflessione gli fa semplicemente e direttamente sicura tale conoscenza. Ora, con entrambe le necessarie determinazioni surriferite si spiega come ogni individuo, per quanto infinitamente piccolo nello sterminato mondo e quasi evanescente nel nulla, si faccia nondimeno centro dell'universo, la propria esistenza e il proprio benessere consideri innanzi a ogni altra cosa, anzi, dal punto di vista naturale, ogni altra cosa sia pronto a sacrificare a codesta esistenza; pronto a distruggere il mondo, sol per conservare un po' più a lungo il suo proprio io, che è appena una goccia nel mare. Tale disposizione è l'egoismo, proprio d'ogni cosa nella natura. Ma esso è pure la via, per cui l'interno contrasto della volontà con se medesima perviene alla più terribile manifestazione. Imperocché questo egoismo si fonda per essenza sul riferito antagonismo tra microcosmo e macrocosmo: cioè sul fatto che l'oggettivazione della volontà ha per forma il *principium individuationis*, sì che la volontà in egual modo si riflette in numero infinito d'individui; intera e compiuta sotto i due aspetti (volontà e rappresentazione) in ciascuno di essi. Mentre



adunque ogni individuo è dato a se medesimo, direttamente, come tutta quanta la volontà e tutta quanta la capacità rappresentativa, i rimanenti individui gli son dati sol come rappresentazioni sue; perciò importa a lui il proprio essere e la propria conservazione più di tutto l'altro insieme. Alla propria morte guarda ciascuno come alla fine del mondo, e invece accoglie come una cosa abbastanza indifferente quella dei suoi conoscenti, s'egli non v'è per avventura interessato di persona. Nella coscienza salita al suo più alto grado, la coscienza umana, deve anche l'egoismo, come la conoscenza, il dolore, la gioia, aver toccato il vertice più alto, e deve nel modo più terribile palesarsi il contrasto degli individui, da esso determinato. Ciò vediamo dappertutto, nel piccolo come nel grande; ciò vediamo ora sotto l'aspetto terrificante, nella vita di grandi tiranni e uomini scellerati, e nelle guerre che devastano il mondo, ora sotto l'aspetto ridicolo, dov'è fatto tema di commedia; e in particolar modo si rivela nella presunzione e nella vanità, le quali Rochefoucault ha come nessun altro colto e rappresentato *in abstracto*: tale ci appare nella storia del mondo e nella nostra propria esperienza. Ma nel modo più evidente balza fuori, non appena una qualche turba di uomini sia sciolta da ogni legge e ordinamento: allora si mostra subitamente con tutta evidenza il *bellum omnium contra omnes*, che Hobbes, nel primo capitolo *De cive*, mirabilmente ha descritto. Appare, che non soltanto ciascuno cerca di rapire all'altro ciò ch'egli stesso vuol avere, ma spesso addirittura v'ha chi, per accresce-

re d'un trascurabile incremento il proprio benessere, tutto il bene o la vita dell'altro distrugge. Questa è l'espressione suprema dell'egoismo, i cui fenomeni, sotto tale rispetto, possono venir superati soltanto da quelli della malvagità vera e propria, la quale affatto disinteressatamente, senz'alcun proprio vantaggio, cerca il danno e il dolore altrui. Ma di ciò in seguito. Con questo scoprimento della fonte dell'egoismo si ponga a riscontro la descrizione di esso, fatta nella mia memoria per concorso a premio, intorno al fondamento della morale, § 14.

Una tra le principali sorgenti del dolore, il quale abbiamo veduto essenzialmente ed inevitabilmente connotato a tutta la vita, non appena questa in realtà e con determinata figura si mostri, è quella Eris, la lotta fra gl'individui tutti, l'espressione del dissidio interiore, da cui è travagliata la volontà di vivere, e che per mezzo del *principii individuationis* viene alla luce: mezzo barbaro di render visibile direttamente e crudamente tale dissidio sono le lotte tra gli animali. In questo originario contrasto risiede una sorgente inesauribile di dolore, malgrado le misure che si son prese per combatterlo, e che ora esamineremo da vicino.

## § 62.

Fu già spiegato, che la prima e semplice affermazione della volontà di vivere non è se non l'affermazione del proprio corpo, ossia esplicazione della volontà mediante atti nel tempo, fin dove il corpo, nella sua forma e natu-

ra disposta a' suoi fini, rappresenta la stessa volontà spazialmente – e non oltre. Codesta affermazione si dimostra sotto specie di conservazione del corpo, usando a ciò tutte le forze di esso. A lei si collega direttamente la soddisfazione dello stimolo sessuale; anzi, questa appartiene a quella, in quanto i genitali al corpo appartengono. Perciò la volontaria, da nessun motivo determinata rinuncia alla soddisfazione di quello stimolo, è già un rinnegar la volontà di vivere, è una spontanea autosoppressione di esso stimolo in seguito a sopravvenuta conoscenza che agisce come quietivo: perciò tal rinnegamento del proprio corpo si presenta già come un'opposizione della volontà contro il suo proprio fenomeno. Imperocché sebbene qui il corpo oggettivi nei genitali la volontà della propagazione, questa non viene tuttavia voluta. Appunto perciò, ossia per essere rinnegamento o soppressione della volontà di vivere, tale rinuncia è una grave e dolorosa vittoria su noi stessi; ma di questo sarà detto in seguito. Ora, mentre la volontà presenta quell'autoaffermazione del proprio corpo in un numero infinito d'individui coesistenti, può, in grazia dell'egoismo connaturato in ciascuno, molto facilmente in un individuo andar oltre codesta affermazione, fino alla negazione della stessa volontà, manifestantesi in un altro individuo. La volontà del primo irrompe nei confini dell'altrui affermazione di volontà, sia in quanto l'individuo l'altrui corpo distrugge o ferisce, sia in quanto costringe le forze dell'altrui corpo a servir la volontà propria, invece della volontà che in quello stesso altrui cor-

po si palesa; come, per esempio, quando alla volontà, palesantesi in forma d'altrui corpo, le forze di codesto corpo sottrae, e con ciò accresce la forza a servizio della volontà propria oltre i termini naturali di questa; sì che afferma la volontà propria oltre il suo proprio corpo, mediante negazione della volontà manifestantesi in un corpo estraneo. Quest'irrompere nei confini dell'altrui affermazione di volontà fu chiaramente conosciuto dai più remoti tempi, e il suo concetto espresso con la parola ingiustizia. Imperocché le due parti interessate riconoscono istantaneamente la cosa; non già, invero, come l'abbiamo qui esposta in limpida astrazione, bensì come sentimento. Chi subisce l'ingiustizia sente l'irrompere nella sfera dell'affermazione del suo proprio corpo, mediante negazione di essa da parte di un individuo estraneo, sotto forma d'un dolore diretto e morale, affatto distinto e diverso dal male fisico, provato in pari tempo per l'azione stessa, o dal rammarico del danno. D'altra parte, a quegli che commette l'ingiustizia si affaccia la cognizione ch'egli è, in sé, la volontà medesima, la quale anche in quell'altro corpo si manifesta, e nell'un fenomeno s'afferma con tale veemenza, da farsi negazione appunto della volontà stessa nell'altro fenomeno, oltrepassando i confini del proprio corpo e delle sue forze; quindi egli, considerato come volontà in sé, combatte per l'appunto con la sua veemenza contro se medesimo, se medesimo dilania; anche a lui s'affaccia questa cognizione istantaneamente, non già in astratto, ma come oscuro sentimento: e questo è chiamato rimorso, ossia,

più precisamente nel caso sopraddetto, sentimento della commessa ingiustizia.

L'ingiustizia, il cui concetto abbiamo così analizzato nella più generica astrazione, si esprime in concreto nel modo più compiuto, più caratteristico e più tangibile col cannibalismo: questo è il suo tipo più chiaro ed evidente, l'orrenda immagine del massimo contrasto della volontà con se medesima, nel grado supremo della sua oggettivazione, che è l'uomo. Subito dopo viene l'assassinio: al cui compimento segue perciò il rimorso, del quale abbiamo indicata or ora in maniera astratta e arida la significazione, immediatamente, con terribile evidenza; ed alla pace dello spirito reca un colpo insanabile per la vita intera; essendo il nostro orrore per l'assassinio commesso, com'anche il nostro arretrarci davanti all'assassinio da commettere, prodotto dallo sconfinato attaccamento alla vita, che penetra ogni essere vivente, appunto in quanto è fenomeno della volontà di vivere (del resto, quel sentimento che accompagna l'atto dell'ingiustizia e del male analizzeremo in seguito più distesamente, e innalzeremo alla limpidezza del concetto). Sostanzialmente identica all'assassinio, e sol per grado diversa, è da considerarsi la consapevole mutilazione, o anche semplice lesione del corpo altrui, o addirittura ogni colpo infertogli. Inoltre si manifesta l'ingiustizia nella sottomissione dell'altrui individuo, nel costringerlo a schiavitù; e finalmente nell'attacco contro l'altrui proprietà; il quale, ove la proprietà stessa si consideri come frutto del lavoro dell'agredito, è in sostanza identico al ridurre a schiavi-

tù. La spoliazione sta alla schiavitù, come la semplice ferita sta all'assassinio.

Imperocché proprietà, la quale non si strappi all'uomo senza ingiustizia, può, secondo la nostra spiegazione dell'ingiustizia, esser soltanto quella che l'uomo ha conquistata con le proprie forze: strappandogliela, veniamo a sottrarre le forze del suo corpo alla volontà in codesto corpo oggettivata, per farle servire alla volontà oggettivata in un altro corpo. Invero l'autor dell'ingiustizia, mediante assalto non dell'altrui corpo, ma di una cosa inanimata, da quel corpo affatto diversa, irrompe tuttavia nella sfera dell'altrui affermazione di volontà, solo in quanto con la cosa sono quasi confuse e identificate le forze e l'attività del corpo stesso. Ne segue che ogni genuino, ossia ogni morale diritto di proprietà, poggia in origine unicamente sull'acquisto mediante il lavoro; come già s'ammetteva press'a poco generalmente anche prima di Kant, e addirittura come già esprime chiaramente e bellamente il più antico di tutti i codici: «I saggi, cui è nota l'antica età, dichiarano che un campo coltivato appartiene a colui il quale ne rimosse gli sterpi, lo nettò ed arò; come un'antilope appartiene al primo cacciatore che l'abbia ferita a morte» – Leggi Manu, IX, 44. Solo con l'affievolimento senile di Kant posso spiegarmi tutta la sua dottrina del diritto, singolare intreccio di errori germinati l'un dall'altro, ed il fatto ch'egli voglia fondare il diritto di proprietà sulla presa di possesso. Come mai potrebbe la semplice affermazione della mia volontà, d'escluder altri dal possesso d'una cosa, costi-

tuire a ciò un immediato diritto? È chiaro, che quest'affermazione abbisogna alla sua volta d'una base di diritto; mentre invece Kant ammette ch'ella sia un diritto di per sé. E in qual modo allora agirebbe con ingiustizia, nel significato morale, colui il quale non rispettasse quelle pretese all'esclusivo possesso di un oggetto, fondate unicamente sulla lor propria dichiarazione? Perché dovrebbe turbarlo in tal caso la sua coscienza? essendo tanto chiaro, e facile a comprendere, che non vi può essere alcuna legittima presa violenta di possesso, ma semplicemente una legittima approvazione, conseguimento dell'oggetto, con l'impiegarvi forze che originariamente ci appartengono. Quando, per esempio, un oggetto viene mediante un qualsivoglia sforzo altrui, sia pur minimo, coltivato, migliorato, protetto contro i rischi, conservato, e si riducesse pur codesto sforzo a coglier dal ramo o sollevar dal suolo un frutto selvatico, è palese che chi s'attacca secondo a tale oggetto toglie al primo il risultato del lavoro ch'egli vi ha speso, e fa che il corpo di questi serva alla propria volontà, invece che a quella di lui, afferma la sua propria volontà oltre la sfera del fenomeno a lei spettante, e nega la volontà dell'altro: ossia, commette ingiustizia<sup>98</sup>. Viceversa il semplice godimento d'un oggetto, senz'alcun lavoro o difesa del medesimo contro la distruzione, non costituisce diritto su

---

98 A fondamento del diritto naturale di possesso non occorre dunque ammettere due basi giuridiche concomitanti, quella della detenzione accanto all'altra della formazione; la seconda è sempre sufficiente. Soltanto non è bene appropriata la parola formazione, perché l'impiego d'un qualsiasi lavoro intorno a un oggetto non è necessario che sia sempre un dargli forma.

di esso più che non costituisca diritto al possesso esclusivo l'affermazione della propria volontà. Se quindi una famiglia ha essa sola esercitata la caccia in una riserva, sia pure durante un secolo, ma senz'avervi introdotto alcun miglioramento, non può senza morale ingiustizia contrastarla a un intruso straniero, che voglia per l'appunto colà andare a caccia. Il cosiddetto diritto del primo occupante, secondo il quale per il semplice godimento avuto di un oggetto si pretende di avere in più anche una ricompensa, ossia un esclusivo diritto al godimento futuro, è moralmente del tutto infondato. A chi su esso unicamente s'appoggia potrebbe il nuovo venuto opporre con molto miglior diritto: «Appunto perché tu già sì a lungo ne hai goduto, è giusto che ora anche altri ne godano». Di ogni cosa, che non si presti a lavoro alcuno, sia per miglioramento, sia per difesa contro i rischi, non può aversi esclusivo possesso moralmente fondato, se non mediante volontaria cessione da parte di tutti gli altri, o come ricompensa di servizi altrimenti prestati; il che già presuppone una comunità governata da convenzioni, ossia lo Stato. Il diritto di possesso moralmente fondato, quale s'è dedotto più sopra, dà per sua natura al possessore un diritto sulla cosa posseduta altrettanto illimitato, quanto è quello ch'egli ha sul proprio corpo; ne viene, ch'egli può trasmettere il suo possesso, per mezzo di cambio o donazione, ad altri; i quali allora posseggono l'oggetto col suo medesimo diritto morale.

Venendo a ciò che concerne in genere l'attuazione dell'ingiustizia, questa può farsi mediante violenza, o



mediante insidia; che, dal punto di vista morale, sostanzialmente sono la stessa cosa. In primo luogo è nell'assassinio moralmente tutt'uno, se io mi servo del pugnale o del veleno; e così in ogni lesione corporale. I rimanenti casi di ingiustizia si posson tutti ridurre al fatto che io, con l'attuar l'ingiustizia, obbligo l'individuo estraneo a servir la mia volontà, in luogo della sua; ad agir secondo la mia, e non secondo la sua. Tenendo la via della violenza, conseguo questo risultato mediante causalità fisica; tenendo la via dell'insidia, lo conseguo invece mediante motivazione, ossia causalità procurata dalla conoscenza; col porre innanzi alla volontà altrui motivi illusori, in virtù dei quali l'individuo ingannato, credendo di seguir la volontà sua, segue la mia. Poiché il terreno in cui stanno i motivi è la conoscenza, io posso arrivare a quel risultato solo falsando l'altrui conoscenza, e questa falsificazione è la menzogna. Essa tende ognora a influire sull'altrui volontà; e non sull'altrui conoscenza sola, in sé e in quanto tale, ma sulla conoscenza come mezzo, ossia in quanto determina la volontà. Imperocché il mio stesso mentire, procedendo dalla mia volontà, ha bisogno d'un motivo: ma tale può esser soltanto la volontà altrui, non l'altrui conoscenza in sé e per sé; poi che questa come tale non può aver mai un influsso sulla volontà mia, né, per conseguenza, muoverla, né essere un motivo dei suoi fini: bensì tale può essere unicamente l'altrui volere ed agire; e l'altrui conoscenza invece non è tale se non mediatamente. Ciò vale non solo per tutte le menzogne sgorgate da un palese vantag-

gio personale, ma anche per quelle prodotte da pura malvagità, la quale voglia pascersi delle dolorose conseguenze d'un errore altrui da lei generato. Perfino la semplice fanfaronata mira, mediante l'aumento di stima che ne viene, o una più favorevole opinione da parte degli altri, ad esercitare un'influenza più o meno grande sul loro volere ed agire. Il rifiutarsi a dire una verità, ossia, in genere, a un'asserzione, in sé non costituisce un torto; mentre invece è tale ogni credito aggiunto a una menzogna. Chi allo smarrito viandante si rifiuta d'additar la buona via, non gli fa alcun torto; glielo fa quegli che lo mette sulla via falsa. Da quanto s'è detto risulta che ogni menzogna, al pari d'ogni violenza è, in quanto tale, torto; avendo in quanto tale per fine di allargare il dominio della mia volontà su altri individui, cioè di affermar la volontà mia negando la loro, proprio come fa la violenza. Ma la più compiuta menzogna è il patto infranto; perché quivi tutte le determinazioni suriferite sono raccolte compiutamente e limpidamente. Invero, quando io stringo un patto, la prestazione che altri mi promette è, direttamente ed esplicitamente, il motivo della mia, che dovrà tosto seguire. Le promesse vengono scambiate consapevolmente, e in tutta forma. La verità della dichiarazione fatta con quelle da ciascuno si intende che stia in suo potere. Se l'altra parte rompe il patto, essa m'ha ingannato e, insinuando nella mia conoscenza motivi solo illusori, ha diretto la mia volontà secondo i propri fini, ha esteso il dominio della volontà propria sopra un altro individuo, e quindi ha compiuto una vera e pro-

pria ingiustizia. Su ciò si fondano la legittimità morale e la validità dei contratti. Ingiustizia mediante violenza non è per chi la commette tanto obbrobriosa, quanto è l'ingiustizia mediante insidia; perché quella attesta forza fisica, la quale, in ogni circostanza, fa grande effetto sugli uomini; mentre questa, andando per via obliqua, è prova di debolezza, ed abbassa chi la compie, sì come individuo fisico che come individuo morale; ancor più lo abbassa, in quanto menzogna e inganno possono riuscire solo a condizione, che chi li adopra manifesti in pari tempo ripugnanza e disprezzo verso tali armi, per guadagnarsi fiducia, e la sua vittoria sta nel farsi attribuire la lealtà che non possiede. La profonda ripugnanza, che malizia infedeltà e tradimento destano ognora, viene dall'esser fedeltà e lealtà il vincolo, che ricongiunge esteriormente in unità la volontà sparpagliata nella folla degli individui, ponendo così un limite alle conseguenze dell'egoismo prodotto da quel frazionamento. Infedeltà e tradimento spezzano quest'ultimo vincolo esterno, e aprono con ciò alle conseguenze dell'egoismo un campo senza confini.

Nella concatenazione del nostro pensiero abbiamo trovato il contenuto del concetto d'ingiustizia nella particolar natura dell'azione, con cui un individuo tanto allarga l'affermazione della volontà manifestantesi nel suo corpo, da farne la negazione della volontà manifestantesi nei corpi altrui. Abbiamo anche mostrato con esempi affatto generici i limiti ove ha principio il dominio dell'ingiusto, determinandone insieme le gradazioni,

dalle massime alle minime, con pochi concetti fondamentali. Da ciò risulta, che originario e positivo è il concetto dell'ingiusto: mentre l'opposto concetto del giusto è derivato, negativo. Imperocché non alle parole dobbiamo tenerci, ma ai concetti. In verità, non si sarebbe mai fatta parola del giusto, se non vi fosse l'ingiusto. Il concetto di giustizia contiene semplicemente la negazione dell'ingiustizia, e in esso viene compresa ogni azione, che non sia trasgressione del confine su esposto, ossia negazione dell'altrui volontà per maggiore affermazione della propria. Quel confine partisce adunque, rispetto a una determinazione puramente e semplicemente morale, l'intero campo delle azioni possibili in azioni ingiuste o giuste. Un'azione che non vada a ficcarsi, al modo spiegato più sopra, nella sfera dell'affermazione della volontà altrui, tale affermazione negando, non è ingiusta. Perciò il negare aiuto in caso di stringente necessità altrui, l'indifferente contemplar chi muore di fame, mentre noi stiamo nell'abbondanza, è bensì crudele e perverso, ma non è un far torto: soltanto si può dir con tutta certezza, che colui il quale è capace di spingere a tal punto la sua insensibilità e durezza, sicuramente saprà compiere anche ogni ingiustizia, non appena le sue voglie lo chiedano e nessuna costrizione l'impedisca.

Il concetto di diritto, come negazione dell'ingiusto, ha nondimeno trovato la sua principale applicazione, e senza dubbio anche la sua prima origine, nei casi in cui tentata ingiustizia viene impedita con violenza: il quale impedimento alla sua volta non può essere ingiustizia, ben-

sì è diritto: anche se la violenza impiegatavi, considerata in se stessa e isolatamente, sarebbe ingiustizia, e qui venga giustificata sol dal suo motivo, diventando diritto. Se un individuo nell'affermazione della sua volontà va tanto lontano, da irrompere nella sfera dell'affermazione di volontà inerente alla mia persona in quanto tale, e viene con ciò a negar l'affermazione mia, il mio difendermi da tale violenza è solo un negar quella negazione; e quindi, da parte mia, non altro è che l'affermar la volontà per essenza e originariamente manifestantesi nel mio corpo, e già *implicite* esprimentesi col semplice fenomeno del corpo stesso: non è quindi ingiustizia, bensì diritto. Il che vai quanto dire: io ho allora un diritto, di negar quella negazione con ogni forza atta a toglierla di mezzo; diritto che, si vede facilmente, può arrivare fino all'uccisione dell'individuo estraneo, il cui atto a mio danno, quale premente violenza esteriore, può essere impedito mediante una reazione alquanto più forte di esso, senza commettere ingiustizia di sorta, e quindi con diritto; imperocché tutto quanto vien fatto da parte mia sta sempre esclusivamente nella sfera dell'affermazione di volontà inerente alla mia persona come tale, e già in lei espressa (sfera che è il teatro della battaglia); né irrompe nella sfera altrui: sì che è solo negazione della negazione, ossia affermazione e non negazione. Io posso adunque, senza ingiustizia, costringer la volontà estranea che nega la volontà mia quale si manifesta nel mio corpo e nell'uso delle forze di esso per la propria conservazione, senza negare io perciò un'altrui volontà conte-

nuta in eguali confini, a desister da codesta negazione: ossia ho, in siffatta misura, un diritto di coercizione.

In tutti i casi nei quali io ho un diritto di coercizione, un pieno diritto di usar violenza contro gli altri, posso egualmente, secondo le circostanze, opporre all'altrui violenza anche l'astuzia, senza commettere ingiustizia; ed ho quindi un vero e proprio diritto alla menzogna, nella stessa misura in cui ho diritto alla coercizione violenta. Perciò, chi assicuri al malandrino che lo sta frugando, di non aver null'altro su di sé, agisce con pieno diritto; così anche colui, il quale attiri con una menzogna in cantina il ladro entratogli di notte in casa, e ve lo rinchiuda. Chi sia trascinato prigioniero da malfattori, per esempio, da pirati barbareschi, ha il diritto, per liberarsi, di ucciderli non soltanto con aperta violenza, ma anche con inganno. Similmente una promessa strappata con diretta violenza corporale non lega in nulla; perché quegli, che subisce una tal costrizione, può con pieno diritto liberarsi di chi gli usa violenza, con l'uccisione, nonché con l'insidia. Chi non può riprender con la forza il bene rubatogli, non commette ingiustizia se lo riacquista con inganno. Perfino, se taluno dissipa al gioco il denaro che m'ha involato, ho diritto di barare a suo danno: perché quanto io gli tolgo, già mi appartiene. Chi ciò volesse negare, dovrebbe ancor più negar la legittimità dell'insidia guerresca, la quale è addirittura una menzogna in azione, e conferma il motto della regina Cristina di Svezia: «Le parole degli uomini non vanno calcolate per nulla: grazia se si può credere ai loro atti». Così da pres-

so il limite del giusto sfiora quello dell'ingiusto! Del resto, credo superfluo dimostrare, che tutto ciò concorda appieno con quanto è detto più sopra intorno all'illegittimità della menzogna come della violenza: può anche servir d'illustrazione alle singolari teorie sopra la menzogna necessaria<sup>99</sup>.

In virtù di tutto quanto ho esposto finora, torto e diritto sono semplicemente determinazioni morali; tali, cioè, che abbian valore rispetto alla considerazione dell'umana attività in se stessa, e in rapporto all'intimo significato di codesta attività in sé. Questo valore si rivela direttamente nella coscienza, in primo luogo, per il fatto che l'agire contro giustizia è accompagnato da un interno rammarico, il quale in chi commette l'ingiustizia è la coscienza, semplicemente sentita, dell'eccessiva forza onde s'afferma in lui la volontà, arrivando fino al punto di negare il fenomeno della volontà altrui. E l'autor dell'ingiustizia, essendo bensì distinto come fenomeno della sua vittima, le è nondimeno identico nell'essenza. L'ulteriore esplicazione di codesto intimo significato d'ogni fenomeno potrà seguire solo più tardi. Per un altro verso, chi patisce l'ingiustizia è dolorosamente consapevole della negazione della propria volontà, quale essa volontà è già espressa mediante il corpo di lui, ed i suoi naturali bisogni, pel cui appagamento la natura lo fa contar sulle forze di questo corpo medesimo. Anche è

---

99 L'ulteriore sviluppo della filosofia del diritto qui tracciata si trova nella mia opera *Sul fondamento della morale*, § 17, pp. 221-230 della prima edizione, 216-26 della seconda.

consapevole, in pari tempo, che senza commettere ingiustizia potrebbe opporsi in tutti i modi a quella negazione, se non gliene mancasse la forza. Cotal valore puramente morale è l'unico, che diritto e ingiustizia abbiano per l'uomo come uomo (non come cittadino nello Stato); l'unico, quindi, che sussisterebbe anche nello stato di natura, senz'alcuna legge positiva; l'unico, che costituisce la base e il contenuto di tutto quanto s'è perciò chiamato diritto naturale, ma meglio si chiamerebbe diritto morale: estendendosi il suo valore non già al subire, alla realtà esterna, ma solo all'agire e alla consapevolezza del proprio volere individuale, che l'agire fa nascere nell'uomo; consapevolezza, che si chiama coscienza. La quale nello stato di natura non in tutti i casi può farsi valere anche al di fuori, sopra altri individui, ed impedire che violenza regni in luogo del diritto. Nello stato di natura dipende invero semplicemente da ciascuno, di non agire in nessun caso con ingiustizia, ma non già di non subire in nessun caso ingiustizia, poiché ciò dipende da quella forza esteriore che ci è toccata. Perciò sono i concetti di giusto e ingiusto bensì validi anche per lo stato di natura, e punto convenzionali; ma quivi valgono sol come concetti morali, per l'autoconscienza che ciascuno ha della propria volontà. Ovvero sono, sulla scala dei differentissimi gradi d'intensità, con cui la volontà di vivere s'afferma negli individui umani, un punto fermo, simile al punto di congelazione nel termometro: il punto, ove l'affermazione della volontà propria diventa negazione dell'altrui, ossia con l'agire ingiustamente indica



il grado della sua vivacità congiunto col grado dell'irritamento della conoscenza nel *principio individuationis* (il quale è la forma della conoscenza posta per intero al servizio della volontà). Chi voglia ora porre da canto la considerazione puramente morale degli atti umani, o negarla, e gli atti stessi guardar soltanto sotto il rispetto del loro effetto esteriore e del loro successo, potrà invero chiamar con Hobbes giustizia e ingiustizia convenzionali determinazioni, arbitrariamente assunte, e punto esistenti all'infuori della legge positiva; né mai potremo noi fargli intendere per esteriore esperienza ciò che non all'esteriore esperienza s'appartiene. Così al medesimo Hobbes, il quale caratterizza in modo singolarissimo quel suo pensiero affatto empirico, negando nel suo libro *De principiis geometrarum* tutta la matematica pura vera e propria, e ostinato affermando avere il punto estensione, e aver larghezza una linea, non potremo metter mai sotto gli occhi un punto senza estensione e una linea senza larghezza, per provargli l'*a priori* della matematica, più di quanto possiamo fargli intendere l'*a priori* del diritto: perché egli si è asserragliato contro ogni conoscenza non empirica.

La pura filosofia del diritto è dunque un capitolo della morale, e si riferisce in modo diretto soltanto all'azione che si compie, non già a quella che si subisce. Che solo la prima è esplicazione della volontà, e la morale non considera se non la volontà. Il subire è un semplice accidente: solo in via indiretta la morale può considerarlo, ed esclusivamente per dimostrare, che quanto si fa con

l'unico fine di non patire un'ingiustizia, non è atto ingiusto. Quel capitolo della morale, sviluppato, avrebbe come contenuto la precisa determinazione del limite, fino al quale un individuo può arrivare nell'affermazione della volontà già oggettivata nel suo corpo, senza che codesta affermazione diventi negazione di quella volontà medesima, rilevantesi in un altro individuo; ed inoltre dovrebbe determinar le azioni, che andando oltre il limite sopraddetto sono ingiuste, e tali quindi da poter essere impedito senza commettere ingiustizia. Sempre rimarrebbe così oggetto dell'indagine l'azione sola.

Ma nell'esperienza esteriore, come accidente, si presenta il fatto dell'ingiustizia patita: e vi si manifesta più limpido che altrove, come già fu detto, il fenomeno dell'opposizione della volontà di vivere contro se stessa, risultante dalla pluralità degli individui e dall'egoismo; l'una e l'altro determinati dal *principio individuationis*, che è la forma del mondo quale rappresentazione per la conoscenza individuale. Abbiamo anche visto più sopra, che un'assai gran parte del dolore inerente all'umana vita ha in quel contrasto degl'individui la sua perenne sorgente.

Ma la ragione, a tutti codesti individui comune, la quale fa sì ch'essi non conoscano, come gli animali, soltanto il caso singolo, ma anche la connessione dell'insieme, in astratto, ha presto insegnato loro a conoscer la sorgente di quel male, e li ha richiamati a considerare i mezzi di farlo minore, o, quando fosse possibile, di sopprimerlo, mediante un sacrificio comune, che tuttavia

vien vantaggiosamente compensato dal profitto che a tutti ne deriva. Per quanto gradevole sia invero all'egoismo individuale, capitandone il caso, il commettere un'ingiustizia, tale atto ha nondimeno un correlato necessario nel patir che altri fa l'ingiustizia medesima, avendone un grande dolore. E quando la ragione, considerando genericamente, si innalzò sul punto di vista unilaterale dell'individuo a cui appartiene, sciogliendosi per un istante dal vincolo che a lui la lega, vide che il godimento, provato da ciascuno individuo per l'atto ingiusto commesso, è superato ognora da un dolore relativamente più grande, che prova chi quell'atto subisce. E vide, inoltre, come tutto essendo in ciò affidato al caso, ciascuno avrebbe avuto da temere, che a sé il dolore dell'ingiustizia sofferta toccasse ben più frequente del piacere per un'eventuale ingiustizia commessa. E la ragione ne ricavò che, tanto per diminuire il male su tutti disteso, quanto per distribuirlo quanto più fosse possibile uniformemente, il migliore e unico mezzo fosse risparmiare a tutti il dolore di subire l'ingiustizia, per questa via: rinunziar tutti anche al piacere di commetterla. Questo mezzo adunque, che l'egoismo per mezzo della ragione facilmente trovò, e gradatamente perfezionò, procedendo con metodo e abbandonando il proprio unilaterale punto di vista, è il contratto sociale o la legge.

L'origine, ch'io qui gli assegno, esponeva già Platone nella *Repubblica*. In verità è tale origine essenzialmente l'unica, e posta dalla natura della cosa. Né può lo Stato averne avuta altra, in nessun paese, che gli è appunto

codesta maniera di nascita, codesta finalit , a farne uno Stato; ed   poi indifferente se in questo o in quel popolo l'abbia preceduto la condizione d'una moltitudine di selvaggi indipendenti (anarchia), o di schiavi dominati per arbitrio dal pi  forte (dispotismo). Nell'un caso e nell'altro non s'aveva Stato: lo Stato sorge solo mediante quel comune accordo; ed a seconda che tale accordo sia pi  o meno puro da anarchia o dispotismo,   anche lo Stato pi  o meno perfetto. Le repubbliche tendono all'anarchia, le monarchie al dispotismo, e la via intermedia della monarchia costituzionale, che per ovviare a quei mali s'  escogitata, tende al predominio delle fazioni. Per fondare uno Stato perfetto, si deve incominciar dal creare esseri, cui Natura consenta di sacrificare il bene proprio al bene pubblico. Ma frattanto qualcosa gi  s'ottiene, dall'esservi una famiglia, il cui bene sia da quello del paese affatto inseparabile: s  che ella, almeno nelle cose essenziali, non possa mai vantaggiar l'uno senza l'altro. Qui sta la forza e il pregio della monarchia ereditaria.

Se la morale mira esclusivamente all'azione giusta o ingiusta, e pu , a quegli il quale sia per avventura risoluto di non fare atto ingiusto, stabilir nettamente i confini delle sue operazioni; la dottrina dello Stato, invece, la scienza della legislazione, mira soltanto all'ingiustizia patita, n  mai si occuperebbe dell'ingiustizia commessa, se non fosse per l'ognor necessario correlato di questa, ossia la patita: la quale   l'oggetto della sua attenzione, quasi il nemico contro cui ella si affatica. Ove si potesse

concepire un atto ingiusto, col quale non fosse d'altra parte congiunta un'ingiustizia sofferta, lo Stato conseguentemente non lo punirebbe in nessun modo. Inoltre, poiché nella morale è oggetto di considerazione ed unica realtà l'animo, l'intenzione, per essa la volontà risolta di commettere ingiustizia, quando pur sia arrestata e resa impotente da una forza estranea, equivale in tutto all'ingiustizia effettivamente commessa; e la morale condanna nel suo tribunale, come ingiusto, chi quell'intenzione aveva. Viceversa lo Stato non tocca l'animo e l'intendimento, sol come tali, né punto né poco; bensì solamente l'atto (sia esso poi tentato o compiuto), in ragione del suo correlato, del patire, che ne viene dall'altra parte: per lo Stato è una realtà l'azione, il fatto accaduto; l'intendimento, il volere non s'indaga se non in quanto da esso vien reso manifesto il significato dell'atto. Quindi lo Stato non vieterà ad alcuno di meditar permanentemente violenza omicida o veleno a danno altrui, non appena sia persuaso che il timore della pena capitale e della tortura arresteranno sempre gli effetti di quell'intenzione. E lo Stato non ha pur minimamente il folle proposito di distruggere l'inclinazione all'ingiustizia, la malvagia intenzione; bensì ad ogni possibile impulso verso il compimento di un torto vuol porre accanto una prevalente ragione di non commetterlo, la qual consiste nell'ineluttabile punizione: perciò è il codice penale un elenco, il più possibile completo, di contro-motivi opposti a tutte le azioni delittuose presupposte come possibili. La scienza statale, o legislazione, per

questo suo fine torrà a prestito dalla morale il capitolo, che costituisce la filosofia del diritto, e che oltre a dar l'intimo significato del giusto e dell'ingiusto ne determina i netti confini; ma esclusivamente per adoprarne il rovescio, e tutti quei termini, che la morale pone come insormontabili da chi non voglia commettere ingiustizia, considerar sotto l'aspetto opposto: come termini, il cui valicamento da parte d'altri non va tollerato, se non si vuol patire ingiustizia, e da cui s'ha il diritto di respingere altrui. Tali termini vengono così sotto codesto rispetto, fin dove si può passivo, barricati dalle leggi. Ne risulta che, come molto argutamente lo storico fu definito un profeta a rovescio, così è un moralista a rovescio il giurista; e quindi anche la scienza del diritto in senso proprio, ossia la dottrina dei diritti, che si possono affermare, è una morale a rovescio nel capitolo, in cui questa insegna i diritti che non si possono violare. Il concetto dell'ingiustizia e della sua negazione, della giustizia, il quale è in origine concetto morale, diventa giuridico trasportando il punto di partenza dall'aspetto attivo al passivo, ossia mediante un capovolgimento. Ciò, aggiunto alla dottrina giuridica di Kant, il quale molto falsamente deriva dal suo imperativo categorico l'istituzione dello Stato come un dovere morale, ha prodotto anche nell'età più moderna di tanto in tanto il singolarissimo errore, che lo Stato sia un istituto per l'incremento della moralità, nasca da un tendere verso di essa e sia quindi rivolto contro l'egoismo. Come se l'interno animo, l'eternamente libero volere, al quale soltanto si riferiscono moralità

o immoralità, si potesse dal di fuori modificare, e per influsso esterno mutare! Ancor più stolto è il teorema, secondo il quale lo Stato è condizione della libertà nel senso morale e quindi della moralità: mentre invece la libertà risiede di là dal fenomeno, altro che di là dalle umane istituzioni! Lo Stato, come ho detto, è sì poco rivolto contro l'egoismo in genere e in quanto tale, che viceversa per l'appunto dall'egoismo è originato: da quell'egoismo bene inteso, metodicamente procedente, salito dal punto di vista individuale al generale, e assommante in sé l'egoismo di tutti. A servizio di questo è lo Stato: poggiando sulla retta premessa, che non sia da attendersi moralità pura, ossia un giusto agire per principi morali; che se così non fosse, esso diventerebbe superfluo. Non punto, adunque, contro l'egoismo, bensì esclusivamente contro gli effetti dannosi dell'egoismo, che dalla folla degli individui egoisti si producono a svantaggio reciproco di tutti, e ne turbano il benessere, è lo Stato rivolto: il quale a tal benessere mira. Perciò diceva già Aristotele (*De Rep.*, III): Τελος μὲν οὖν πολέων το εὖ ζῆν· τούτο δὲ ἐστὶν τὸ ζῆν· εὐδαιμονῶς καὶ καλῶς (Finis civitatis est bene vivere, hoc autem est beate et pulchre vivere). Anche Hobbes ha giustissimamente e in modo eccellente esposto quest'origine e finalità dello Stato, quali vengono d'altronde espresse dall'antico principio di tutti i gli ordinamenti statali, *salus publica suprema lex esto*. Se lo Stato raggiungesse appieno il suo fine, produrrebbe lo stesso effetto come se universalmente regnasse perfetta giustizia d'intenzioni. Ma l'inti-

ma essenza, l'origine di codeste due condizioni di cose sarebbero l'una l'opposto dell'altra. Imperocché nel secondo caso s'avrebbe, che nessuno voglia compiere ingiustizia; nel primo, invece, che nessuno voglia patire ingiustizia; e a tal fine sarebbero appieno adoprati i mezzi opportuni. Così può la medesima linea venir tracciata da opposte direzioni, e un animale da preda con la museruola è innocuo come un erbivoro. Ma più in là di questo punto lo Stato non può andare: non può quindi mostrarci un aspetto pari a quello, che risulterebbe da generale, reciproca benevolenza ed amore. Poiché, come abbiamo or ora notato che esso, per propria natura, non vieterebbe un atto ingiusto, dal quale non risultasse dall'altra parte alcun patimento d'ingiustizia, ed ogni ingiustizia vieta sol perché tale condizione sarebbe impossibile; così viceversa assai volentieri farebbe sì, conformemente alla propria tendenza rivolta al benessere generale, che ciascuno ricevesse benevolenza e ogni maniera d'atti d'amor del prossimo; se nondimeno anche questi atti ricevuti non avessero un correlato inevitabile nella prestazione di benefizi e di opere altruistiche. Ma invece ogni cittadino dello Stato vorrebbe in ciò assumere la parte passiva, e nessuno l'attiva; e quest'ultima per nessun motivo si potrebbe pretenderla dall'uno piuttosto che dagli altri. Perciò si può imporre il negativo soltanto, che appunto costituisce il diritto, e non il positivo, che va sotto il nome di doveri d'amore, o doveri imperfetti.

La legislazione toglie a prestito, come s'è detto, la



dottrina pura del diritto, ossia dottrina intorno all'essenza ed ai limiti del diritto e del torto, dalla morale, per adoprarla capovolta secondo i fini proprii, che alla morale sono estranei, e su questa base stabilire la legislazione positiva coi mezzi per sostenerla, ossia lo Stato. La legislazione positiva è adunque la dottrina morale del diritto puro, applicata a rovescio. Quest'applicazione può accadere con riguardo alle speciali condizioni e circostanze di un determinato popolo. Ma sol quando la legislazione positiva nella sostanza è costantemente guidata dal principio del diritto puro, ed ogni sua sanzione ha nella dottrina del diritto puro la propria base, può dirsi che codesta legislazione siffattamente formata sia davvero un diritto positivo, e lo Stato un'associazione giuridica: Stato nel vero senso della parola, istituzione moralmente ammissibile, e non immorale. In caso contrario la legislazione positiva è viceversa il fondamento di una positiva ingiustizia, è essa medesima un'ingiustizia imposta, pubblicamente ammessa. Di tal fatta è ogni dispotismo, e la costituzione della più parte degli Stati musulmani; di tal natura sono perfino talune parti di molte costituzioni, come per esempio la schiavitù, il lavoro obbligato, e così via. La dottrina pura del diritto, o diritto naturale, anzi meglio diritto morale, sta, neppur sempre a rovescio, a base d'ogni legislazione giuridica positiva, come la matematica pura sta a base d'ogni ramo dell'applicata. I punti più importanti della dottrina pura del diritto, quali la filosofia deve trasmetterli, pei fini suddetti, alla legislazione, sono i seguenti: 1. Spie-

gazione dell'intimo e proprio valore nonché dell'origine dei concetti di giusto e d'ingiusto, e della loro applicazione e del loro posto nella morale. 2. Deduzione del diritto di proprietà. 3. Deduzione del valore morale dei contratti: essendo questo il fondamento morale del contratto sociale. 4. Spiegazione dell'origine e finalità dello Stato, della relazione di codesta finalità con la morale, e della conseguente trasposizione della dottrina morale del diritto, invertita, alla legislazione. 5. Deduzione del diritto penale. Il rimanente contenuto della teoria del diritto non è se non l'applicazione di quei principii, più precisa determinazione dei confini del giusto e dell'ingiusto per tutte le possibili contingenze della vita, le quali vengono perciò riunite e suddivise sotto speciali riguardi e titoli. In queste dottrine particolari s'accordano quasi del tutto i manuali del diritto puro: sol nei principii suonano assai diversi; imperocché i principii sono sempre in relazione con qualche sistema filosofico. Ora che noi, in conformità del sistema nostro, abbiamo esposto in forma breve e generica sì, ma tuttavia netta e chiara, i primi quattro di quei punti essenziali, ci tocca ancora di parlar nello stesso modo del diritto penale.

Kant gettò la falsissima affermazione, che fuori dello Stato non esista alcun diritto perfetto di proprietà. Secondo la deduzione fatta più sopra, esiste invece proprietà anche nello stato di natura, con pieni diritti naturali, ossia morali; la quale non può senza ingiustizia venire offesa, e senza ingiustizia può esser difesa fino all'estremo. Invece è certo, che fuori dello Stato non c'è

diritto di pena. Ogni diritto di punire è fondato unicamente sulla legge positiva, la quale prima dell'atto compiuto ha sancito per questo una pena; la cui minaccia, come contromotivo, dovrebbe prevaler su tutti gli eventuali motivi di quell'atto. Codesta legge positiva si deve considerare come sanzionata e riconosciuta da tutti i cittadini dello Stato. Si fonda dunque sopra un patto comune, al cui adempimento in ogni circostanza, ossia all'esecuzione della pena da una parte e al sofferimento di essa dall'altra, i membri dello Stato sono vincolati: perciò la pena può con diritto venire imposta. Conseguentemente l'immediato fine della pena nel singolo caso è adempimento della legge come d'un contratto. Ma scopo unico della legge è il trattenere, col timore, dalla violazione degli altrui diritti: poi che appunto, perché ciascuno sia protetto contro l'ingiustizia, ci si è riuniti nello Stato, i pesi del suo mantenimento assumendo su di sé. La legge adunque e la sua esecuzione, la pena, sono essenzialmente rivolte al futuro, non al passato. Ciò distingue pena da vendetta, la quale ultima è motivata esclusivamente dal fatto accaduto, ossia dal passato, in quanto tale. Ogni imposizione di dolore fatta, senza mirare al futuro, per un'ingiustizia commessa, è vendetta, e non può avere altro fine, se non confortare se stesso del male sofferto, mediante la vista di un male altrui, da noi cagionato. Ciò costituisce cattiveria e crudeltà, né si può eticamente giustificare. L'ingiustizia, che altri compie verso me, non mi dà minimamente il diritto di commettere ingiustizia a suo riguardo. Pagar male con male,

senz'altra mira, non è cosa da giustificarsi moralmente né in altro modo in virtù di qualsivoglia principio ragionevole; ed il *jus talionis*, eretto a principio indipendente ed a finalità ultima del diritto penale, è vuoto di senso. Perciò è in tutto priva di base e assurda la teoria di Kant intorno alla pena, concepita qual semplice compensazione per la compensazione. E nondimeno la viene ancor fuori negli scritti di molti giuristi, in mezzo a ogni maniera di frasi pompose, che si riducono a una vuota filastrocca, come ad esempio: venire il delitto per mezzo della pena espiato, neutralizzato, cancellato, e così via. Ma nessun uomo ha la facoltà di stabilirsi giudice e compensatore in senso puramente morale, ed i misfatti di un altro punire con dolori da sé causati, ed a quegli imporre così espiazione per ciò che ha fatto. Questa sarebbe arrogantissima presunzione; onde il detto biblico: «Mia è la vendetta, esclama il Signore, e voglio io compensare». Ha bensì l'uomo il diritto di provvedere alla sicurezza della società; ma ciò può accadere solo mediante interdizione di tutti quegli atti che indica la parola «criminale», per impedirli col mezzo dei contromotivi, che sono le minacciate pene; la qual minaccia può avere efficacia sol con l'esecuzione, quando il caso sia, malgrado l'interdizione, avvenuto. Che perciò scopo della punizione o più precisamente della legge punitiva, sia il trattenere altrui col timore dal compiere un reato, è una verità così universalmente riconosciuta, anzi di per se stessa luminosa, che in Inghilterra fu perfino già espressa nell'antica formula d'accusa (*indictment*), di cui

oggi ancora si serve nei processi criminali l'avvocato della corona; la quale termina: «*if this be proved, you, the said N. N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming*»<sup>100</sup>. Servire al futuro è ciò che distingue la pena dalla vendetta; e la pena ha questa finalità sol quando viene applicata come esecuzione di una legge; la quale esecuzione, solo siffattamente annunziandosi come inevitabile in ogni altro caso futuro, dà alla legge la forza d'intimidazione in cui sta appunto la sua finalità. Qui un kantiano immancabilmente osserverebbe, che secondo questo modo di vedere il delinquente punito viene adoprato «sol come mezzo». Ma questo principio, così infaticabilmente ripetuto da tutti i kantiani, «che si debba sempre trattar l'uomo sol come fine, mai come mezzo», è bensì un principio che suona con aria d'importanza, e quindi appropriatissimo per tutti coloro, i quali amano d'avere una formula, che tolga loro la fatica di continuare a pensare; tuttavia guardato alla luce è una sentenza oltremodo vaga, indeterminata, la quale per ciascun caso, in cui debba essere applicata, richiede dapprima particolare spiegazione, determinazione e modificazione, mentre, presa così in maniera generica, è insufficiente, poco concludente, e per di più problematica. L'assassino, che per virtù di legge è consacrato alla pena capitale, deve invero ed a buon diritto essere usato come

---

100 Se questo è provato, allora dovrete voi, il nominato N. N., subire la pena legale, perché siano trattenuti altri dal commettere simili delitti in tutto il tempo futuro.

semplice mezzo. Perché la sicurezza pubblica, scopo principale dello Stato, è da lui turbata anzi soppressa, se la legge rimane inesequuta: lui, la sua vita, la sua persona devono essere ora il mezzo per l'esecuzione della legge, e quindi per la restaurazione della pubblica sicurezza; e un mezzo egli diviene a pieno diritto, per l'adempimento del contratto sociale, che da lui medesimo, in quanto egli era cittadino dello Stato, aveva avuto sanzione, e per effetto del quale, col fine d'aver sicurtà di godere la propria vita, la propria libertà, i propri possessi, aveva questa vita, questa libertà, questi possessi dati in pegno. Ed il pegno è ora scaduto. La teoria della pena qui esposta, che balza evidente per ogni sana ragione, è in verità sostanzialmente un pensiero tutt'altro che nuovo; bensì un pensiero quasi messo al bando da nuovi errori, sì ch'era necessario chiarirlo limpidissimamente. La sua spiegazione è, nella sostanza, già contenuta in ciò che a tal proposito dice Puffendorf, *De officio hominis et civis*, 1. 2, cap. 13. Vi si accorda egualmente Hobbes, *Leviathan*, capp. 15 e 28. Ai nostri giorni l'ha sostenuta, come si sa, Feuerbach. La si trova d'altronde già nei detti dei filosofi antichi: Platone l'espone chiaramente nel *Protagora* (p. 114, ed. Bip.), e anche nel *Gorgia* (p. 168), e finalmente nell'undecimo libro delle *Leggi*. Seneca esprime appieno il pensiero di Platone e la teoria di tutte le pene nelle brevi parole: «Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur» (*De Ira*, I, 16).

Abbiamo dunque conosciuto nello Stato il mezzo, mediante cui l'egoismo armato di ragione cerca di sfug-

gire ai suoi proprii perniciosi effetti rivolgentisi contro se medesimo; ciascuno favorisce il bene di tutti, perché vi vede compreso il bene suo proprio. Ove lo Stato raggiungesse appieno il suo fine, potrebbe aversi da ultimo, poiché esso mediante le forze umane in sé congiunte sa ognor più trarre a suo servizio anche la rimanente natura, con la rimozione d'ogni maniera di mali alcunché d'analogo al paese di Cuccagna. Ma per un verso esso è tuttora sempre lontano da questo termine; per l'altro innumerevoli mali, alla vita necessariamente inerenti, manterrebbero come prima la vita in dolore; tra i quali, fossero pur tutti gli altri eliminati, da ultimo la noia occuperebbe ogni posto da quelli lasciato; per un altro verso ancora la discordia degli individui non può mai dallo Stato esser tolta in tutto di mezzo, che essa stuzzica nel piccolo, dov'è interdetta nel grande, ed infine Eris, felicemente cacciata dall'interno, si volge ancora al di fuori: bandita per mezzo dell'ordinamento civile dalle contese degli individui, ritorna dall'esterno in forma di guerra dei popoli, e pretende allora in grosso e tutto in una volta, come debito accumulato, le sanguinose vittime, che mediante saggia provvidenza le si erano sottratte singolarmente. E ammesso finalmente, che tutto ciò si potesse superare e toglier di mezzo, con una saggezza fondata sull'esperienza di millennii, il risultato ultimo sarebbe l'eccesso di popolazione sull'intero pianeta; terribile male, che oggi solo un'audace fantasia riesce a rappre-

sentarsi<sup>101</sup>.

### § 63.

Abbiamo conosciuta la giustizia temporale, che ha sua sede nello Stato, quale compensatrice o punitrice; e abbiám visto, ch'essa divien giustizia solo riguardo al futuro; imperocché senza tale riguardo ogni punizione e compensazione d'un delitto sarebbe ingiustificata, anzi sarebbe non altro che l'aggiunta di un secondo male al male accaduto, senza ragione e significato. Tutt'altra condizione si ha con la giustizia eterna, già innanzi ricordata; la quale regge non lo Stato, bensì il mondo, non dipende da umani ordinamenti, non è soggetta al caso ed all'errore, mai insicura, oscillante ed errante, bensì infallibile, ferma e sicura. Il concetto della compensazione racchiude già il tempo in sé: quindi non può l'eterna giustizia punire con determinata misura; non può, come la giustizia penale, concedere dilazioni e fissar termini, e, sol per mezzo del tempo sanando il misfatto con le cattive conseguenze di esso, del tempo aver bisogno per sussistere. La pena dev'esser qui col misfatto siffattamente congiunta, da formare tutt'uno.

Δοκειτε πηδαν τ'αδικηματ' εις θεους  
Πτεροισι, καπειτ' εν Διος δελτου πτυχαις  
Θνητοις δικάζειν: Ουδ' ό πας ουρανος,  
Διος γραφοντος τας βροτων άμαρτιας,  
Εξαρκεσειεν, ουδ' εκεινος αν σκοπων

---

101 Si veda il cap. 47 del secondo volume [pp. 609-23 del tomo II dell'ed. cit.].



Πεμπειν ἕκαστῳ ζῆμιαν· ἀλλ' ἡ Δικὴ  
Ἐνταυθα ποῦ 'στὶν ἐγγυς, εἰ βουλεσθ' ὄραν.  
Eurip., ap. Stob. Ed. i, e. 4

(Volare penis scelera ad aetherias domus  
Putatis, illic in Jovis tabularia  
Scripto referri: tum Jovem lectis super  
Sententiam proferre? – sed mortalium  
Facinora cœli, quantaquanta est, regia  
Nequit tenere; nec legendis Juppiter  
Et puniendis par est. Est tamen ultio,  
Et, intuemur, illa nos habitat prope).

Ora, che una tal divina giustizia veramente esista nell'essenza del mondo, risulterà presto luminosamente appieno, da tutto il nostro pensiero finora svolto, a chi lo abbia afferrato.

Il fenomeno, l'oggettività dell'unica volontà di vivere è il mondo, in tutta la molteplicità delle sue parti e figure. L'essere, e il modo dell'essere, nel tutto come in ciascuna parte, è costituito solo dalla volontà. Essa è libera, essa è onnipotente. In ogni cosa appare la volontà, quale essa medesima in sé e fuori del tempo si determina. Il mondo non è che lo specchio di questo volere; ed ogni limitazione, ogni male, ogni tormento, che il mondo contiene, appartengono all'espressione di ciò che la volontà vuole: sono quali sono, perché essa così vuole. È rigorosa giustizia, quindi, che ogni creatura sopporti l'essere in genere, e quindi l'essere della sua specie e della sua particolare individualità, interamente com'essa è, e in condizioni quali esse sono, in un mondo quale

esso è, governato dal caso e dall'errore, temporaneo, effimero, ognora sofferente: e qualunque sorte le tocchi, qualunque le possa toccare, sarà sempre giustizia. La responsabilità dell'essere e della costituzione del mondo può essa solamente, e nessun altro, portare: poiché come potrebbe un altro assumerla per sé? Se si vuol vedere ciò che gli uomini, moralmente considerati, sono in tutto e per tutto, si consideri in tutto e per tutto il loro destino. Esso è penuria, miseria, strazio, tormento e morte. L'eterna giustizia impera: s'essi non fossero, presi collettivamente, così dappoco, non sarebbe neppure il lor destino, collettivamente preso, così triste. In questo senso possiamo dire: il mondo stesso è il giudizio universale. Se si potesse mettere in un piatto di bilancia tutto il dolore del mondo, e tutta la colpa del mondo nell'altra, la bilancia starebbe sicuramente in bilico.

Certo che alla conoscenza, quale essa, dalla volontà in proprio servizio generata, si forma nell'individuo in quanto tale, il mondo non appare come da ultimo si rivela all'osservatore, ossia come oggettività dell'una e unica volontà di vivere, che è l'individuo medesimo; invece il velo di Maja, come dicono gl'Indiani, turba lo sguardo dell'inconscio individuo: a lui, in luogo della cosa in sé, apparisce solo il fenomeno nel tempo e nello spazio, nel *principio individuationis*, e nelle rimanenti forme del principio di ragione. In questa limitata cognizione non vede l'essenza delle cose, che è unica, bensì i suoi fenomeni, distinti, disgiunti, innumerevoli, contraddittori. Gli apparisce allora il piacere come alcunché di affatto

diverso dal dolore; in un uomo vede l'aguzzino e l'assassino, in un altro il paziente e la vittima, distinte come due unità indipendenti sono per lui la cattiveria e la sofferenza. Vede taluno vivere nella gioia, nella sovrabbondanza, nei piaceri, e contemporaneamente altri morire di penuria e di freddo innanzi alla sua porta. Allora si domanda: dov'è la compensazione? Ed egli medesimo, nel violento impulso della volontà, che è sua origine e sua essenza, si aggrappa ai piaceri e ai godimenti della vita, vi si tiene fortemente stretto, non sapendo, che appunto per questo atto della sua volontà egli afferra e stringe a sé tutti quei dolori e tormenti della vita, alla cui vista rabbrivisce. Vede la sofferenza, vede la malvagità nel mondo: ma lungi dal riconoscere, che entrambe non sono se non diverse facce del fenomeno dell'unica volontà di vivere, le crede molto diverse, anzi addirittura opposte, e cerca spesso mediante la malvagità, ossia cagionando il male altrui, di sfuggire al dolore, alla sofferenza del proprio individuo, circoscritto nel *principio individuationis*, ingannato dal velo di Maja. Imperocché, come sull'infuriante mare che, per tutti i lati infinito, ululando montagne d'acqua innalza e precipita, siede in barca il navigante e sé affida al debole naviglio; così siede tranquillo, in mezzo a un mondo pieno di tormenti, il singolo uomo, poggiandosi fidente sul *principio individuationis*, ossia sul modo onde l'individuo conosce le cose, in quanto fenomeno. Lo scofinato mondo, pieno di mali ovunque, nell'infinito passato, nell'infinito futuro, è a lui straniero, anzi è a lui come una fiaba: la sua

infinitesima persona, il suo presente privo d'estensione, il suo momentaneo benessere hanno soli realtà ai suoi occhi; e per conservarli fa di tutto, fin quando una miglior conoscenza non gl'illumini la vista. Fino allora vive appena nella più intima profondità della sua coscienza l'oscurissimo sentore, che quel mondo non gli sia poi veramente tanto straniero, bensì abbia con lui una relazione, dalla quale il *principium individuationis* non può proteggerlo. Da codesto presentimento viene quell'invincibile terrore, comune a tutti gli uomini (e fors'anche agli animali più intelligenti) che li coglie all'improvviso, quando per un caso purchessia smarriscono la guida del *principii individuationis*, allorché il principio di ragione in una qualunque delle sue forme sembra avere un'eccezione: per esempio, quando pare che si produca una mutazione senza causa, o un morto ritorni, o in qualsiasi maniera il passato o il futuro si faccian presenti, o il lontano vicino. L'orribile sbigottimento per tali cose si fonda sul fatto, che essi si smarriscono rispetto alle forme conoscitive del fenomeno, le quali sole tengono distinto il lor proprio individuo dal resto del mondo. Ma tale distinzione sta semplicemente nel fenomeno, e non nella cosa in sé: su ciò appunto poggia l'eterna giustizia. In effetti ogni godimento temporale si basa ed ogni saggezza si muove sopra un terreno minato. Godimento e saggezza proteggono l'uomo dalle sventure e gli procacciano piaceri; ma la personalità è semplice fenomeno, e la sua varietà dagli altri individui, nonché l'esser priva dei dolori che questi soppor-

tano, dipendono dalla forma del fenomeno, dal *principio individuationis*. Secondo la vera essenza delle cose, ciascuno ha da considerar come propri tutti i dolori del mondo, anzi tutti i dolori possibili avere come reali per sé, fin quando egli è deliberata volontà di vivere, ossia afferma con ogni forza la vita. Per la conoscenza, che vede più lontano del *principii individuationis*, una vita temporale felice, donata dal caso, o a lui strappata con saggezza, fra dolori innumerevoli altrui, è nient'altro che il sogno d'un mendico, in cui questi si vegga re, ma per apprendere al risveglio, che solo una fuggitiva illusione l'aveva separato dai dolori della sua vita.

Allo sguardo circoscritto nella conoscenza che segue il principio di ragione, nel *principio individuationis*, si sottrae l'eterna giustizia: quello non ha punto cognizione di lei, a men che non la consegua mediante finzioni. Vede il malvagio, che ha commesso misfatti e crudeltà d'ogni maniera, vivere nei piaceri e uscirsene indisturbato dal mondo. Vede l'oppresso trascinare una vita piena fino all'ultimo di dolori, senza che si mostri un vendicatore, un compensatore. Ma l'eterna giustizia sarà compresa sol da colui, che si eleva su quella conoscenza procedente sulla traccia del principio di ragione e legata ai singoli oggetti: da colui, che conosce le idee, penetra con l'occhio oltre il *principium individuationis*, e comprende che alla cosa in sé non toccano le forme del fenomeno. Questi solamente, in grazia della stessa conoscenza, può comprendere la vera essenza della virtù, secondo ci verrà presto chiarito in rapporto con la presente

trattazione; sebbene per la pratica della virtù non sia punto domandata codesta conoscenza *in abstracto*. Chi adunque è pervenuto alla suddetta conoscenza, intende chiaramente che, essendo la volontà l'in-sé di tutti i fenomeni, l'affanno inflitto altrui o personalmente sofferto, la malvagità e il dolore colpiscono pur sempre l'una e identica essenza; anche se i fenomeni, in cui questa e quella condizione si manifestano, esistono come individui distinti e addirittura separati da tempi e spazii lontani. Intende, che la differenza da ciò che produce il dolore a ciò che deve sopportarla è semplice fenomeno e non tocca la cosa in sé, ossia è la volontà in entrambi vivente; la quale, ingannata dalla conoscenza avvinta al suo servizio, se stessa disconosce, in uno dei propri fenomeni cercando accresciuto benessere, mentre nell'altro produce gran dolore; e così con violento impulso, ficca i denti nella sua carne medesima, non sapendo che ognora se stessa unicamente ferisce, palesando in tal modo, per il mezzo dell'individuazione, il contrasto interiore ch'ella trae nel suo intimo. Il tormentatore e il tormentato sono tutt'uno. Quegli erra nel non ritenersi partecipe del tormento, erra questi nel non ritenersi partecipe della colpa. Ove si aprissero a entrambi gli occhi, quegli, che infligge dolore, conoscerebbe di vivere in tutto quanto sul vasto mondo patisce tormento e invano si chiede, se dotato di ragione, perché sia stato chiamato a esistere in sì grandi dolori, che non sa d'aver meritati; e il tormentato conoscerebbe, che ogni malvagità, la quale viene commessa o fu un giorno commessa sulla terra, procede

da quella volontà, che costituisce anche l'essere suo, che anche in lui si manifesta. Mediante codesto fenomeno e per la sua affermazione egli ha preso su di sé tutti i dolori, che da tale volontà promanano; e giustamente li soffre fin quando egli è quella volontà. Da questa conoscenza muove il veggente poeta Calderón in *La vita è sogno*:

Pues el delito mayor  
Del hombre es haber nacido<sup>102</sup>.

Come non dovrebbe essere una colpa, poi che per una eterna legge sopra v'incombe la morte? Calderón non fece che esprimere in quel versetto il dogma cristiano del peccato originale.

La vivente conoscenza dell'eterna giustizia, del bilanciare, che inseparabilmente congiunge il *malum culpae* col *malo poenae*, richiede completa elevazione sulla individualità e sul principio che la fa possibile: essa rimarrà quindi alla più parte degli uomini ognora inaccessibile, com'anche l'affine cognizione pura e limpida dell'essenza di tutte le virtù, la quale verrà tosto chiarita. Perciò i sapienti primi padri del popolo indiano l'espressero, sì, nei *Veda*, i quali eran permessi soltanto alle tre caste rigenerate, ossia nella dottrina esoterica, direttamente, fin dove concetto e lingua l'afferrano e la loro maniera d'esposizione, ancora immaginativa e anche rapsodica, consente; ma nella religione popolare, o dot-

---

102 Poiché il delitto maggiore  
Dell'uomo è l'esser nato.

trina exoterica, l'hanno comunicata sol miticamente. La rappresentazione diretta la troviamo in varie guise espressa nei *Veda*, il frutto della più alta conoscenza e sapienza umana, il cui nocciolo è finalmente pervenuto a noi nelle *Upanishad*; espressa particolarmente nel fatto, che davanti allo sguardo del discepolo si fanno sfilare per ordine tutti quanti gli esseri del mondo, viventi e inanimati, e per ciascuno viene ripetuto quel detto ch'è divenuto una formula e si chiama, come tale, *mahavakya*: *Tatoumes*, o, più esattamente *tat tvam asi*, che significa: questo tu sei<sup>103</sup>. Ma al popolo questa grande verità venne tradotta, fin dove esso poteva afferrarla con la propria limitazione, nel modo di conoscenza retto dal principio di ragione; il qual modo, per sua natura, non può punto accogliere tale verità pura ed in sé, che anzi sta con essa in diretta opposizione, bensì ne ha ricevuto un surrogato nella forma del mito. Il surrogato era sufficiente come regola per l'azione, rendendo afferrabile mediante rappresentazione figurata il valore etico di quella, pur nella forma di conoscenza regolata dal principio di ragione, che a tal valore rimane eternamente straniera. E codesto è lo scopo di tutte le dottrine religiose, essendo esse in genere rivestimenti mitici delle verità impenetrabili dalla rozza mente umana. Quel mito si potrebbe in questo senso chiamare, nel linguaggio di Kant, un postulato della ragion pratica: ma come tale considerato ha il grande vantaggio di non contenere nes-

---

103 *Oupnek'hat*, vol. I, pp. 60 sg.



sun elemento, che non ci stia davanti agli occhi nel dominio della realtà, e quindi può tutti i suoi concetti documentare con intuizioni. Il mito, a cui alludo, è quello della migrazione delle anime. Esso insegna, come tutti i dolori, che nella vita s'infliggono ad altri esseri, in una vita successiva su questo stesso mondo devono essere scontati precisamente coi medesimi dolori; e ciò va tanto lontano, che chi uccide anche un semplice animale, rinascerà un giorno nel tempo infinito con la forma di codesto animale e subirà la stessa morte. Insegna, che cattiva condotta trae con sé una futura vita, in questo mondo, in forma d'esseri miseri e spregiati; che si rinascerà quindi in caste inferiori, o donna, o animale, o Paria, o Ciandala, o lebbroso, o coccodrillo e così via. Tutti gli affanni che il mito minaccia, documenta con intuizioni tratte dalla vita reale, mediante creature dolorose, le quali neppur sanno come abbiano meritata la lor pena; e non gli abbisogna di prender per appoggio nessun altro inferno. Come ricompensa invece promette rinascita in forme migliori e più nobili, quale bramano, quale sapiente, quale santo. La più alta ricompensa, che attende gli animi più nobili e la più compiuta rassegnazione, ricompensa concessa anche alla donna, che in sette vite successive volontariamente sia morta sul rogo del marito, come all'uomo la cui bocca pura non abbia mai pronunciato una sola menzogna, può il mito esprimerla solo negativamente nel linguaggio terreno, mediante la promessa tanto spesso ripetuta, di non più rinascere: «non adsumes iterum existentiam apparentem». Oppure

come l'esprimono i Buddhisti, che non ammettono né i *Veda* né le caste: «Tu raggiungerai il Nirvana, ossia uno stato, in cui non sono quattro cose: nascita, età, malattia e morte».

Non mai un mito s'è accostato più strettamente, non mai s'accosterà alla verità filosofica, cui sì pochi uomini possono salire, come fa questa remotissima dottrina del più nobile e più antico popolo; nel quale essa, per quanto in molte parti tralignata, regna nondimeno tuttora come fede generale ed ha sulla vita un effettivo influsso, oggi come quattro millenni or sono. Questo *non plus ultra* di rappresentazione mitica hanno quindi di già Pitagora e Platone accolto con ammirazione, e tratto dall'India, o dall'Egitto, e onorato, e applicato, e, non sappiamo fino a qual punto, essi stessi creduto. Noi invece spediamo oramai ai bramani, *clergymen* inglesi e fratelli moravi esercenti la tessitura, per ammonirli compassionevolmente d'una verità superiore e spiegar loro, che son creati dal nulla, e che di ciò devono con gratitudine rallegrarsi. Ma ci succede come a chi tira una palla contro una roccia. In India non potranno metter mai radice le nostre religioni: la sapienza originaria dell'uman genere non sarà soppiantata dagli accidenti successi in Galilea. Viceversa torna l'indiana sapienza a fluire verso l'Europa, e produrrà una fondamentale mutazione nel nostro sapere e pensare.

## § 64.

Ma ora procediamo dalla nostra posizione non mitica, bensì filosofica, dell'eterna giustizia, alle connesse considerazioni sul valore etico dell'azione e della coscienza, la quale è il conoscimento sentito di quel valore. Voglio solo, in questo luogo, richiamar dapprima l'attenzione su due particolarità dell'umana natura, le quali posson contribuire a render chiaro come ciascun uomo abbia la consapevolezza, almeno come sentimento oscuro, dell'essenza di quella eterna giustizia, e del suo fondamento, ch'è l'unità e l'identità della volontà in tutti i suoi fenomeni. Affatto indipendentemente dallo scopo, che dimostrammo aver lo Stato nell'infliggere la pena, scopo su cui poggia il diritto punitivo, quando una cattiva azione è stata commessa dà soddisfazione non solo all'offeso (il quale di solito è acceso da sete di vendetta), ma anche allo spettatore più indifferente, il vedere che quegli, il quale cagionò altrui un dolore, patisca a sua volta dolore in egual misura. A me pare che qui si esprima nient'altro se non la coscienza di quella eterna giustizia; coscienza che tuttavia da una mente non purificata vien tosto malcompresa e falsata; perché questa, irretita nel *principio individuationis*, cade in un'anfibolia di concetti, e pretende dal fenomeno ciò che spetta solo alla cosa in sé. Né comprende, come in sé l'offensore e l'offeso siano tutt'uno, e sia una medesima essenza la quale, non riconoscendo se stessa nel suo proprio fenomeno, porta tanto l'affanno quanto la colpa. Invece, do-

manda di riveder anche l'affanno in quello stesso individuo a cui tocca la colpa. Quindi vorrebbero i più pretendere ancora, che un uomo fornito d'un alto grado di malvagità, grado che può trovarsi in molti uomini, ma non congiunto come in costui con altre qualità, il quale per non comune forza d'ingegno fosse agli altri di gran lunga superiore e quindi indicibili dolori procurasse a milioni d'uomini, per esempio come conquistatore; vorrebbero pretendere, dico, che un tal uomo espiasse quando che sia e comunque tutti quei dolori con una misura di dolori eguale. Imperocché non sanno, che in sé il tormentatore e i tormentati sono tutt'uno, e la medesima volontà, mediante la quale questi esistono e vivono, è pur quella, che nel tormentatore apparisce, e che appunto per mezzo di lui perviene alla più chiara manifestazione della propria essenza, e che soffre negli oppressi come nell'oppressore, anzi soffre in quest'ultimo tanto più, quanto più alta chiarezza e limpidezza ha la coscienza di lui, e più grande veemenza ha la sua volontà. Che tuttavia codesta disposizione a chiedere tal forma di giustizia cessi d'ottenebrare la conoscenza più approfondita, non più imprigionata nel *principio individuationis*, conoscenza da cui viene ogni virtù e nobiltà d'animo, dimostra già l'etica cristiana, la quale vieta senz'altro di render male per male e fa operare l'eterna giustizia come fosse nel dominio della cosa in sé, diverso dal fenomeno («Mia è la vendetta, io voglio punire, dice il Signore»: *Rom.*, 12, 19).

Un carattere molto più sorprendente, ma anche molto

più raro nell'umana natura, esprime quell'aspirazione a trarre l'eterna giustizia nel dominio dell'esperienza, ossia dell'individuazione; e in pari tempo è indice d'una consapevolezza sentita, ma non ancora limpida, del fatto che, come ho detto più sopra, la volontà di vivere recita a proprie spese la grande tragedia e commedia, e che la medesima ed unica volontà vive in tutti i fenomeni. Tale carattere è il seguente. Vediamo talvolta un uomo per una grande iniquità subita, o di cui forse è stato semplice testimone, infuriarsi a tal segno, che impegna la sua propria vita, consapevolmente e senza possibile salvezza, per prendere vendetta di chi quell'iniquità ha commessa. Lo vediamo per esempio ricercare durante anni un potente oppressore, ucciderlo infine e quindi morire egli medesimo sul patibolo, come aveva preveduto, e che anzi spesso non aveva punto cercato d'evitare; avendo la sua vita conservato valore per lui soltanto come mezzo per la vendetta. Specialmente fra gli spagnoli si trovano questi esempi<sup>104</sup>. Se noi adunque osserviamo attentamente lo spirito di quella sete di compensazione, la troviamo assai differente dalla vendetta comune, che vuole mitigare il male sofferto mediante la vista del male provocato. Troviamo, anzi, che il suo scopo merita d'esser chiamato non tanto vendetta quanto punizione:

---

104 Quel vescovo spagnolo, che nell'ultima guerra avvelenò contemporaneamente, alla propria tavola, se stesso ed i generali francesi, appartiene a questa categoria, come molti fatti avvenuti nella stessa guerra. Esempi si trovano anche presso Montaigne, lib. 2, cap. 12.

poi che in lei si ritrova propriamente l'intento di un'azione sul futuro, mediante l'esempio, e senza alcun fine di proprio vantaggio, né per l'individuo vendicatore, perché esso vi soccombe, né per una società, la quale foggia a sé con leggi la sicurezza; che essendo quella pena inflitta da un singolo, non dallo Stato, e neppure in esecuzione d'una legge, colpisce invece sempre un'azione, che lo Stato non voleva e non poteva punire, e di cui disapprova la pena. Mi sembra che lo sdegno, il quale spinge un siffatto uomo sì lungi oltre i confini d'ogni egoismo, balzi dalla più profonda con scienza, che esso sia la volontà stessa di vivere, la quale in tutti gli esseri, in tutti i tempi si rivela; che ad esso il più lontano avvenire appartenga in egual maniera che il presente, e non possa essere indifferente. Affermando questa volontà, pretende che nello spettacolo, in cui è rappresentata l'essenza di lei, non riapparisca una così mostruosa iniquità, e vuole, con l'esempio d'una vendetta contro la quale non esiste difesa, che il timor della morte non trattiene il vendicatore, sbigottire ogni malfattore futuro. La volontà di vivere, pure affermandosi ancora, non si lega qui più al singolo fenomeno, all'individuo, bensì abbraccia l'idea dell'uomo e vuol conservarne il fenomeno puro da codesta mostruosa, rivoltante iniquità. È un raro, significativo, anzi elevatissimo tratto di carattere, mediante il quale il singolo si sacrifica, aspirando a farsi braccio dell'eterna giustizia, di cui ancora disconosce la vera essenza.

## § 65.

Con tutte le considerazioni fatte finora sulle azioni umane abbiamo preparata l'ultima, e molto alleviato il compito che ci rimane: elevare a chiarezza filosofia e concatenare nel nostro sistema il vero significato etico dell'azione, che nella vita si indica con le parole buono e cattivo, con le quali ci s'intende perfettamente.

Ma voglio dapprima ricondurre al lor senso verace quei concetti di buono e cattivo, che dagli scrittori filosofici dei nostri giorni vengono trattati, cosa singolarissima, come concetti semplici, e quindi non atti ad analisi alcuna. Questo farò, affinché non s'abbia per avventura a restare nella nebbiosa illusione, ch'essi contengano più di quanto contengono in effetti, e già esprimano in sé e per sé quanto occorre al nostro argomento. E posso farlo, perché io stesso son così lontano dal cercarmi nell'etica un riparo dietro la parola buono, quanto lontano fui dal cercarlo finora dietro le parole bello e vero; per poi far credere mediante l'appiccicamento di un – *tà* – che oggi si pretende ch'abbia una speciale *σεμνότης* e quindi in molti casi può servire, e mediante un'aria solenne, d'aver con la formulazione di codeste tre parole fatto più che indicar tre concetti assai ampi ed astratti, e quindi punto ricchi di contenuto, i quali hanno ben diversa origine e diverso valore. A quale uomo invero, cui sian noti gli scritti dei di nostri, non son venute finalmente a nausea quelle tre parole, per quanto riferentisi in origine a sì nobili cose, allor ch'egli ha dovuto mille

volte vedere, come i più inetti all'esercizio del pensare credano che basti averle emesse, a bocca spalancata e con l'aria d'una pecora ispirata, per aver rivelato una solenne saggezza?

L'esplicazione del concetto di vero è già data nello scritto sul principio di ragione, cap. 5, §§ 29 sgg. Il contenuto del concetto di bello ha per la prima volta trovato la sua giusta illustrazione in tutto il nostro terzo libro. Ora ricondurremo al suo significato il concetto di buono, cosa che può farsi con molto poco. Questo concetto è essenzialmente relativo, e indica la conformità di un oggetto con una qualsivoglia determinata aspirazione della volontà. Quindi tutto ciò che conviene alla volontà in qualunque delle sue manifestazioni, e soddisfa la sua mira, vien pensato sotto il concetto di buono, per quanta varietà vi possa essere nel rimanente. Perciò noi diciamo buon cibo, buone strade, tempo buono, buone armi, buon presagio, etc.: in breve, chiamiamo buono tutto ciò che è come noi vogliamo che sia; quindi per l'uno può esser buono ciò che per l'altro è addirittura l'opposto. Il concetto di buono si suddivide in due sottospecie: quella cioè della soddisfazione immediata e quella della mediata, vale a dire la soddisfazione della volontà nel futuro: e sono il piacevole e l'utile. Il concetto opposto viene espresso con la parola cattivo, e più raramente e astrattamente con la parola male, che indica così tutto quanto non si confaccia a ciascuna aspirazione della volontà. Come tutti gli altri esseri, che posson venire in relazione con la volontà, si son poi detti buoni anche uomini, ai



desiderati fini favorevoli, servizievoli, amicamente disposti, benefici; buoni adunque nel medesimo senso, e sempre con la riserva della relatività di codesto senso, quale si mostra per esempio nella frase: «Costui è buono verso di me, e non verso di te». Coloro invece, il cui carattere comportava di non porre ostacolo in genere alle altrui aspirazioni, e costantemente erano servizievoli, benevoli, amichevoli, benefici, furon chiamati uomini buoni per cotale relazione della loro condotta con la volontà degli altri. Il concetto opposto s'indica in tedesco, e da forse cent'anni anche in francese, riferendosi ad esseri conoscenti (animali e uomini) con parola diversa da quella usata per gli esseri privi di conoscenza – ossia la parola böse (malvagio), méchant, mentre in quasi tutte le altre lingue codesto divario non esiste, e κακος, *malus*, *cattivo*, *bad* vengono usati sì per gli uomini sì per le cose inanimate, quando si oppongano ai fini di una determinata, individuale volontà. Partita adunque in tutto e per tutto dal lato passivo del buono, l'indagine poteva solo più tardi volgersi all'attivo, e studiar la condotta dell'uomo chiamato buono non più in rapporto ad altri, bensì a lui medesimo, proponendosi in particolar modo la spiegazione sì della stima puramente obiettiva, che quella condotta visibilmente produceva in altri, sì della singolar contentezza di sé prodotta in lui stesso; come, al contrario, dell'intimo dolore, che accompagna la cattiva intenzione, per quanti vantaggi esteriori produca a chi la nutre. Ora, di qui ebbero origine i sistemi etici, tanto filosofici quanto religiosi. Gli uni e gli altri cercan

sempre di collegare in qualche modo la felicità con la virtù; i primi, o in virtù del principio di contraddizione, o anche in virtù del principio di ragione, ma sempre sofisticamente; gli ultimi invece affermando l'esistenza d'altri mondi da quello che può esser conosciuto dall'esperienza<sup>105</sup>.

Viceversa per l'indagine nostra l'intima essenza della virtù si rivelerà come una tendenza in direzione affatto opposta a quella che conduce alla felicità, ossia al benessere e alla vita.

In virtù di quanto fu detto più sopra, il buono è, considerato nel suo concetto, τὸν πρὸς τι, sia è ogni cosa

---

105 Sia qui osservato incidentalmente, come ciò che da gran forza a ogni dottrina religiosa positiva, il punto d'appoggio, col quale essa prende fermo dominio sugli spiriti, è esclusivamente il suo lato etico: sebbene non direttamente come tale, bensì per il fatto che essendo ben collegato e intrecciato col rimanente dogma mitico, proprio di ciascuna dottrina religiosa, sembra spiegabile sol per mezzo di quest'ultimo. Sì che, sebbene il significato etico delle azioni non sia punto da spiegarsi conformemente al principio di ragione, mentre ogni mito segue questo principio, nondimeno i credenti tengono il valore etico della condotta ed il suo mito come affatto inseparabili, anzi come tutt'uno; ed ogni offesa fatta al mito tengono come fatto alla giustizia e alla virtù. Questo va sì lungi, che nei popoli monoteisti ateismo, ossia assenza di religione, è diventato sinonimo d'assenza di ogni moralità. Ai sacerdoti sono ben graditi codesti scambi di concetti; sol per cui effetto poté quell'orribile mostro che è il fanatismo sorgere, e dominare non soltanto singoli individui oltremodo traviati e malvagi, ma popoli interi, e da ultimo, cosa che per l'onore dell'umanità è accaduta una volta sola nella sua storia, incarnarsi nell'Inquisizione. La quale, secondo le più recenti, finalmente autentiche notizie, solo in Madrid (mentre nel resto della Spagna erano molti altri tali religiosi scannatoi) in 300 anni fece morire 300 000 persone tra i tormenti, sul rogo, per cose di fede. Questo bisogna richiamare alla memoria d'ogni pio zelatore, ogni volta che voglia alzare la voce.

buona essenzialmente relativa, avendo la sua essenza sol nel suo rapporto con una volontà in atto. Bene assoluto è quindi una contraddizione: sommo bene, *summum bonum*, significa ancora lo stesso, cioè propriamente il finale appagarsi della volontà, dopo il quale nessun volere nuovo subentri: un ultimo motivo, il cui raggiungimento produca una indistruttibile soddisfazione della volontà. Per le considerazioni fatte finora in questo quarto libro, un tal bene non si può concepire. La volontà non può per qualsivoglia appagamento cessar di ricominciare ognora a volere, più di quanto possa il tempo cominciare o finire: una durevole soddisfazione, che appaghi appieno e per sempre la sua sete, non esiste per lei. Ella è la botte delle Danaidi: non v'ha per lei alcun sommo bene, alcun bene assoluto, bensì ognora appena un bene provvisorio. Ma se frattanto piacesse mantenere un posto onorifico a un'antica espressione, la quale per abitudine non si vorrebbe del tutto sopprimere, come a un funzionario emerito, allora si potrebbe chiamar bene assoluto, *summum bonum* in modo tropico e figurato, la completa soppressione e negazione della volontà, la vera assenza di volontà, che unica per sempre placa e sopprime la sete del volere, unica da quella pace la quale non può più esser turbata, unica ci redime dal mondo. Di lei tratteremo alla fine di tutta la nostra opera, considerandola come unico radicale rimedio della malattia, di fronte alla quale tutti gli altri beni non sono che palliativi anodini. In tal senso il greco *τελος*, com'anche il latino *finis bonorum*, corrisponde ancor meglio alla verità.

E questo basti intorno alle parole buono e cattivo; veniamo ora al sodo.

Se un uomo, non appena ne abbia l'occasione e nessun potere esterno lo trattenga, è sempre inclinato a commettere ingiustizia, lo chiamiamo cattivo. Secondo la nostra spiegazione dell'ingiustizia, ciò significa che costui non solo afferma la volontà di vivere, quale essa si manifesta nel suo corpo, ma in codesta affermazione va tanto oltre, da negare la volontà manifestantesi in altri individui. Egli pretende con ciò le forze loro pel servizio della volontà propria, e l'esistenza loro cerca di sopprimere, quando della volontà di lui essi contrariano le aspirazioni. Di ciò è sorgente prima un alto grado di egoismo, la cui essenza fu esposta più sopra. Due cose son qui subito palesi: primo, che in un tale uomo si esprime una volontà di vivere estremamente impetuosa, oltrepassante di gran lunga l'affermazione del suo proprio corpo; secondo, che la conoscenza di lui, tutta presa dal principio di ragione e prigioniera nel *principio individuationis*, rimane attaccata alla distinzione completa messa da quello tra la sua persona e tutte le altre. Perciò egli cerca solo il benessere proprio, affatto indifferente a quello di tutti gli altri, il cui essere è a lui del tutto estraneo, separato dal suo mediante un ampio abisso. Gli altri vede egli addirittura come larve senza realtà. E codeste due note sono gli elementi fondamentali del carattere malvagio.

Quella grande vivacità del volere è intanto già in sé e per sé una perenne fonte di dolore. Dapprima, perché

ogni volere, in quanto tale, deriva dalla privazione, ossia dal dolore (perciò, come il lettore ricorderà dal terzo libro, il momentaneo tacere della volontà, che si produce appena noi come puro, privo di volontà soggetto del conoscere – correlato dell'idea – ci abbandoniamo alla contemplazione estetica, è già per l'appunto un elemento principale della gioia provata davanti al bello). In secondo luogo, perché, in forza della causale concatenazione delle cose, quasi tutte le aspirazioni rimangono inappagate, e la volontà viene ben più spesso ostacolata che soddisfatta; sì che, anche per questo, vivace e forte volere trae sempre con sé vivace e forte soffrire. Imperocché ogni soffrire non è null'altro se non inappagato e contrariato volere: lo stesso dolore del corpo, quando questo vien ferito o distrutto, è in quanto dolore unicamente possibile pel fatto, che il corpo non è se non la volontà medesima fattasi oggetto. Perciò adunque, poi che molto e vivo soffrire da molto e vivo volere è inseparabile, già l'espressione del volto in uomini assai cattivi ha l'impronta dell'interno dolore. Quand'anche abbiano raggiunto ogni felicità esteriore, hanno sempre aspetto d'infelici, a meno che non si trovino in uno stato di giubilo momentaneo o che s'infingano. Da questo interno tormento, che in loro è proprio direttamente essenziale, vien prodotta in ultimo perfino quella gioia del male altrui, non più causata dal semplice egoismo, ma addirittura disinteressata, che è la malvagità vera e propria, e sale fino alla crudeltà. Per essa l'altrui dolore non è più un mezzo a ottenere il conseguimento dei fini della pro-

pria volontà, bensì scopo a se stesso. La precisa spiegazione di questo fenomeno è la seguente. Essendo l'uomo fenomeno della volontà, illuminato dalla più chiara conoscenza, paragona sempre l'effettivo, provato appagamento della sua volontà con quello, solamente possibile, che la conoscenza gli pone davanti agli occhi. Da ciò nasce l'invidia: ogni privazione viene infinitamente esasperata dall'altrui godimento, e sollevata dal sapere che anche altri patiscono la privazione medesima. I mali a tutti comuni, e dalla umana vita inseparabili, poco ci turbano: e similmente quelli che al clima, al paese tutto appartengono. Il ricordo di mali maggiori, che non siano i nostri, placa il dolore di questi: attenua i nostri la vista dei dolori altrui. Ora, un uomo preso da un estremo, impetuoso impeto della volontà, con ardente cupidigia vorrebbe tutto abbracciare per ispegnere la sete dell'egoismo; ma intanto, com'è fatale, deve sperimentar che ogni appagamento è illusorio, né il bene conseguito mai corrisponde a ciò, che il bene desiderato prometteva, ossia definitivo cessare della rabbiosa sete; perché invece il desiderio con l'appagamento non fa che mutar di forma, e in forma nuova torturare ancora; anzi da ultimo, quando tutte le forme sono esaurite, la sete della volontà pur senza aspirazione consapevole permane, manifestandosi come insanabile martirio, qual sentimento della più atroce desolazione e del vuoto universale. Tutto questo, che nei gradi ordinari della volontà, sentito solamente in più tenue misura, produce anche solo un grado ordinario di turbamento dell'animo, in colui, che invece

è fenomeno della volontà spinto fino all'aperta cattiveria, sviluppa necessariamente un'estrema tortura intima, eterna inquietudine, insanabile dolore. Allora costui cerca in modo indiretto quel sollievo, che non può raggiungere in modo diretto, ossia cerca di lenire il male suo con la vista dell'altrui, che egli in pari tempo vede come una manifestazione della propria forza. Altrui dolore gli diviene scopo in se stesso, è uno spettacolo nel quale egli esulta: e così nasce il fenomeno della vera e propria crudeltà, della sete di sangue, che la storia tanto spesso ci mostra, nei Neroni, nei Domiziani, nei Robespierre, etc.

Alla malvagità è già affine la sete di vendetta, che il male paga col male, non per riguardo al futuro, il che costituisce il carattere della pena, ma solo per il fatto accaduto, passato; quindi senza vantaggio; non come mezzo, ma come fine, per letiziarsi nel tormento, da noi stessi inflitto l'offensore. Ciò che distingue la vendetta dalla pura malvagità, e in qualche po' la scusa, è un'apparenza di giustizia; in quanto lo stesso atto, che stavolta è vendetta, quando fosse legale, ossia compiuto secondo una regola fissa e notoria, e in seno a una collettività, da cui questa fosse sanzionata, si chiamerebbe pena, cioè diritto. Fuori delle sofferenze descritte, nate con la malvagità da una stessa radice, l'eccessiva volontà, e quindi da quella inseparabili, alla malvagità è ancora associata un'altra sofferenza affatto diversa e particolare, la quale si fa sensibile ad ogni cattiva azione commessa, sia poi questa una semplice ingiustizia per egoi-

simo, o malvagità pura; e secondo il tempo della sua durata si chiama breve rimorso o duratura angoscia della coscienza. Chi abbia presente nella memoria quanto si contiene finora in questo quarto libro, e particolarmente la verità illustrata in principio, che alla volontà di vivere è assicurata ognora la vita stessa, qual semplice immagine e specchio di lei – quegli troverà che, conformemente alle considerazioni fatte, il rimorso non può avere altro significato se non questo che ora seguirà. Ossia, il suo contenuto, astrattamente espresso, è il seguente, nel quale si distinguono due parti, che nondimeno devono da ultimo essere riunite e pensate come affatto congiunte.

Per quanto fitto sia il velo di Maja che avvolge l'animo del malvagio, ossia per quanto chiusa sia la prigionia di lui nel *principio individuationis*, in virtù del quale egli tiene la propria persona come distinta assolutamente, e da ogni altra separata mediante un ampio abisso, la qual cognizione, perché è la sola conforme al suo egoismo e ne forma il sostegno, egli tien ferma con tutta forza, essendo quasi sempre la cognizione corrotta dalla volontà, si agita tuttavia nell'intimo della sua coscienza l'occulta sensazione, che un siffatto ordine di cose sia nondimeno nient'altro che fenomeno; e che in sé la cosa sia tutt'altra. Dividano pur tempo e spazio lui medesimo da altri individui e dai tormenti inenarrabili ch'essi soffrono, anzi per cagion sua soffrono, e veda egli pur costoro come affatto stranieri a lui medesimo, tuttavia è l'unica volontà di vivere che in sé, prescindendo dalla rappresentazione e dalle sue forme, in essi tutti si pale-



sa; ella è, che se stessa disconoscendo, contro sé volge le proprie armi; e mentre cerca con un dei propri fenomeni un maggiore benessere, perciò appunto infligge a un altro il maggior dolore. E l'uomo malvagio è per l'appunto codesta volontà tutta intera, sì ch'ei viene a essere non solo il tormentatore, ma anche il tormentato, dal cui dolore egli è separato e si crede libero sol mediante un sogno illusorio, che ha per forma il tempo e lo spazio. Ma il sogno svanisce; ed egli, per forza della verità, deve il piacere pagare col dolore; tutta la sofferenza ch'egli conosce solo in quanto possibile, lui colpisce effettivamente, in quanto egli è volontà di vivere; imperocché sol per la conoscenza individuale, solo per virtù del *principii individuationis*, e non già in sé, sono distinte possibilità e realtà, lontananza e vicinanza di tempo e di spazio. È questa la verità, che miticamente, ossia conformata al principio di ragione e tradotta con ciò nella forma del fenomeno, viene espressa dalla dottrina della migrazione delle anime: ma la sua espressione più pura da ogni mescolanza l'ha per l'appunto in quell'angoscia oscuramente sentita, eppure inconsolabile, che si chiama rimorso. Ma questo procede inoltre da una seconda, immediata conoscenza, con quella prima esattamente congiunta: ossia dalla conoscenza del vigore, con cui nell'individuo malvagio la volontà di vivere si afferma; vigore che va ben oltre l'individuale fenomeno di lui, fino alla completa negazione della medesima volontà rivelantesi in altri individui. Quindi l'interno orrore del malvagio per la sua propria azione, orrore ch'ei cerca di

celare a se stesso, contiene, oltre quel vago sentimento della nullità e della pura apparenza sì del principio di ragione sì della distinzione, ch'esso mette tra lui e gli altri, contiene, dico, in pari tempo anche la cognizione della violenza della propria volontà, dell'impeto con cui questa ha ghermito la vita, e l'ha succhiata. Questa vita appunto, di cui egli vede la faccia orrenda nell'angoscia di chi è da lui oppresso; e con la quale è nondimeno così strettamente avvinto, che perciò appunto il più tristo orrore proviene da lui medesimo, qual mezzo per la compiuta affermazione della sua propria volontà. Egli si riconosce come concentrato fenomeno della volontà di vivere, sente fino a qual punto ei sia in potere della vita, e quindi anche degli innumerabili dolori, che a questa sono essenziali, avendo essa infinito tempo e infinito spazio per cancellare il divario tra possibilità e realtà, e tutti i mali da lui per ora sol conosciuti convertire in mali provati. I milioni d'anni delle continue rinascite sussistono in verità soltanto nel concetto, come soltanto nel concetto esistono tutto il passato ed il futuro: il tempo realmente pieno, la forma del fenomeno della volontà è solo il presente, e per l'individuo è il tempo ognora nuovo: egli si ritrova sempre come nato allora. Imperocché dalla volontà di vivere è inseparabile la vita, e sua unica forma è l'adesso. La morte (mi si scusi la ripetizione del paragone) somiglia al tramonto del sole, il quale solo in apparenza viene inghiottito dalla notte, mentre in realtà, esso ch'è sorgente unica d'ogni luce, senza interruzione arde, a nuovi mondi reca nuovi gior-

ni, in ogni attimo si leva e in ogni attimo tramonta. Principio e fine toccano solo all'individuo, per mezzo del tempo, forma del fenomeno individuale per la rappresentazione. Fuori del tempo non è che la volontà, la cosa in sé di Kant, e la sua adeguata oggettività, ossia l'idea di Platone. Perciò non dà il suicidio salvezza di sorta: ciò che ciascuno nel suo più intimo vuole, ciò deve egli essere: e ciò che ciascuno è, ciò appunto egli vuole. Quindi accanto alla cognizione soltanto sentita della pura apparenza e della nullità delle forme della rappresentazione, per cui vengono distinti gli individui, gli è l'autocognizione della propria volontà e del suo grado quella che dà pungolo alla coscienza. Il corso vitale produce l'immagine del carattere empirico, di cui è originale il carattere intelligibile, ed il malvagio ha orrore di questa immagine: sia essa tracciata a grosse linee, sì che il mondo partecipi al suo proprio orrore, o sia tracciata invece in linee così sottili, ch'egli solo le veda: che lui unicamente essa immagine tocca in modo immediato. Il passato sarebbe indifferente, come semplice fenomeno, e non potrebbe angustiare la coscienza, se il carattere non si sentisse sciolto da ogni tempo e, attraverso il tempo, immutabile, finch'esso non abbia rinnegato se medesimo. Perciò azioni commesse anche da gran pezzo pesano pur sempre sulla coscienza. La preghiera: «Non m'indurre in tentazione», significa: «Non lasciarmi vedere che io mi sia». Dalla forza, con cui il malvagio afferma la vita, e che gli si manifesta nei dolori da lui inflitti ad altri, egli misura quanto lontane siano da lui ap-

punto la rinunzia e la negazione di quella volontà, che sono l'unica redenzione possibile dal mondo e dal suo male. Vede, fino a che punto egli al mondo appartiene ed è con esso avvinto: il conosciuto dolore altrui non è giunto a scuoterlo: della vita e del dolore direttamente provato egli è in pieno potere. Tralasciamo per ora di vedere, se questa diretta prova infrangerà e vincerà la violenza del suo volere.

Quest'illustrazione del valore e dell'intima essenza del malvagio, la qual sol come sentimento, ossia non come chiara, astratta conoscenza, è il contenuto del rimorso, acquisterà ancor maggior limpidezza e compiutezza mediante l'analisi, condotta nel medesimo modo, del buono, come proprietà dell'umano volere; e poi, da ultimo, della rassegnazione e santità, la quale proviene da quella proprietà, quand'essa ha raggiunto il grado più alto. Imperocché i contrari s'illuminano sempre vicendevolmente, e il giorno rivela insieme se medesimo e la notte, secondo ha detto eccellentemente Spinoza.

## § 66.

Una morale senza fondamento, ossia un semplice moraleggiare, non può aver effetto, perché non fornisce motivi. Ma una morale che dia motivi, può farlo solo con l'agire sull'amore di sé. Ed il frutto di codesto amore non ha alcun valore morale. Ne deriva, che per la via della morale, e della conoscenza astratta in genere, nessuna genuina virtù può essere prodotta; bensì questa

deve provenire dalla conoscenza intuitiva, la quale nell'individuo estraneo riconosce l'essenza medesima che è in noi stessi.

La virtù procede invero dalla conoscenza; ma non dall'astratta, comunicabile per mezzo di parole. Se così fosse, la si potrebbe insegnare; e proclamandone qui astrattamente l'essenza, e la cognizione che alla virtù servisse di fondamento, avremmo migliorato ognuno che ciò avesse compreso. Ma non è punto così. Con etiche conferenze o prediche non si fabbrica un virtuoso, più di quanto tutte le estetiche, a cominciar da quella d'Aristotele, abbian mai fabbricato un poeta. Che per la vera e propria essenza intima della virtù il concetto è infruttifero, come per l'arte, e solo in maniera affatto subordinata può render servizio nell'esecuzione e conservazione di quanto s'è per altra via conosciuto e deciso. *Velle non discitur.* Sulla virtù, ossia sulla bontà dell'animo, non hanno i dogmi astratti in realtà effetto alcuno: non la turbano i falsi, e difficilmente la favoriscono i veri. E sarebbe d'altronde gran male, se la cosa più importante dell'umana vita, il suo valore etico, da valere per l'eternità, dipendesse da elementi, il cui acquisto è tanto soggetto al caso, come sono dogmi, religiosi, filosofemi. I dogmi hanno per la moralità questo semplice valore, che in essi chi è già virtuoso in virtù d'una diversa conoscenza la quale spiegheremo, trova uno schema, un formulario, secondo il quale rende conto, conto il più delle volte immaginario, alla propria ragione degli atti non egoistici da lui compiuti, dei quali la ragione, ossia

egli medesimo, non comprende l'essenza. E di tal conto egli ha abituato la ragione a contentarsi.

Forte influenza possono bensì avere i dogmi sulla condotta, sull'agire esterno; così pure l'abitudine e l'esempio (quest'ultimo, perché l'uomo comune non fida nel giudizio proprio, di cui conosce la fiacchezza, bensì segue soltanto la propria o l'altrui esperienza); ma con ciò non è mutato l'animo<sup>106</sup>. Ogni conoscenza astratta non da che motivi: i motivi tuttavia possono, com'è mostrato più sopra, cambiar solamente l'indirizzo della volontà, e non la volontà medesima. Ma intanto ogni conoscenza mediata può sulla volontà agire sol come motivo; perciò, comunque la guidino i dogmi, nondimeno quel che l'uomo propriamente e genericamente vuole rimane sempre il medesimo: egli ha solo ricevuto altri pensieri intorno alle vie, per cui la sua volontà va attuata, e motivi immaginari lo guidano come i reali. Quindi è per esempio affatto indifferente, rispetto al suo valore morale, se egli faccia grandi donazioni a indigenti, persuaso di riavere in una vita futura, decuplicato, il suo dono, o se impiega quella stessa somma a migliorare una tenuta che gli frutterà interessi bensì tardivi, ma perciò appunto più sicuri e considerevoli: – e un assassino, non meno del bandito, che si guadagna col delitto un compenso, è anche quegli che ortodossamente consegna l'eretico alle fiamme, o addirittura, guardato nel suo intimo, anche

---

106 Sono semplicemente *opera operata*, direbbe la Chiesa, che non servono a nulla se la grazia non dona la fede che conduce alla salvezza. Di ciò sarà discorso in seguito.

colui che scanna i Turchi in Terrasanta, se, come l'altro, ciò propriamente fa perché crede di guadagnarsi così un posto nel cielo. Imperocché solo a se stessi, al proprio egoismo, vogliono costoro pensare; proprio come quel bandito, da cui essi si distinguono unicamente per l'assurdità dei mezzi. Dal di fuori, come abbiám detto, si perviene alla volontà solo per mezzo di motivi: nondimeno questi mutano esclusivamente il modo con cui la volontà si manifesta, e non mai la volontà stessa. *Velle non discitur.*

Nelle buone azioni, il cui autore si fonda su dogmi, bisogna però sempre distinguere, se codesti dogmi sono poi veramente il motivo dell'azione, o se, com'io dicevo poc'anzi, non sono che l'apparente giustificazione, con cui quegli cerca di appagare la propria ragione intorno ad una buona azione originata da tutt'altra sorgente, ch'egli compie perché è buono, ma che non sa sufficientemente spiegarsi, perché non è filosofo, e pur vorrebbe pensar qualcosa in proposito. Ma la differenza è assai difficile a scorgere, perché sta nell'intimo dell'animo. Perciò non possiamo quasi mai rettamente giudicare il valore morale delle azioni altrui, e raramente delle nostre. Gli atti e i modi d'agire del singolo, come d'un popolo, possono da dogmi, esempi e abitudine essere di molto modificati. Ma in sé son tutte le azioni (*opera operata*) nient'altro che vuote immagini, e soltanto l'animo, che a quelle mena, dà loro il valore morale. E questo può in realtà essere il medesimo, anche sotto ben diversa apparenza esteriore. Pur possedendo lo stesso gra-

do di malvagità, che presso un popolo si esprime in grossi tratti, con l'assassinio e il cannibalismo, e nell'altro invece sottilmente e delicatamente *en miniature* con intrighi di corte, oppressioni e astute manovre d'ogni maniera: l'essenza rimane la stessa. Si potrebbe immaginare che uno stato perfetto, o addirittura fors'anche un dogma di ricompense e pene nell'al di là, a cui si prestasse fede assolutamente piena, impedisse ogni delitto: ora, politicamente sarebbe questo un gran risultato, ma nullo moralmente; anzi si sarebbe solo interdetto alla vita di riflettere la volontà.

La genuina bontà dell'animo, la disinteressata virtù e la pura generosità non provengono adunque da conoscenza astratta, ma bensì tuttavia da una conoscenza: ossia da una conoscenza immediata ed intuitiva, che non si può cancellare né eccitare con arzigogoli di ragione; da una conoscenza, che appunto perché non è astratta, non si lascia comunicare, ma deve in ognuno nascere spontanea, e che perciò trova la sua vera, adeguata espressione non già in parole, bensì esclusivamente in atti, nella condotta, nel corso vitale dell'uomo. Noi, che qui cerchiamo la teoria della virtù, e quindi dobbiamo anche esprimere astrattamente l'intimo essere della conoscenza, che le serve di base, non potremo tuttavia fornire in tale espressione quella conoscenza in sé, bensì esclusivamente il suo concetto. Sempre dovremo partire dalla condotta, sol nella quale essa diviene visibile, e alla condotta riferirci come alla sua sola espressione adeguata, che noi possiamo appena chiarire e spiegare, ossia



formulando astrattamente ciò che propriamente in lei accade.

Ma prima che noi, in contrasto con la trattazione fatta del malvagio, veniamo a trattare di ciò ch'è propriamente buono, ci tocca accennare, come grado intermedio, alla semplice negazione del malvagio: alla giustizia. Che cosa siano giusto e ingiusto, abbiamo sufficientemente spiegato: potremo quindi dire ora in breve, che colui il quale volontariamente riconosce e rispetta quel confine puramente morale, anche dove nessuno stato o altra forza lo difende, e perciò, secondo la nostra spiegazione, non arriva mai nell'affermazione della propria volontà fino a negar quel che si palesa in un altro individuo – colui è giusto. Non infliggerà dunque dolori ad altri, per accrescere il suo proprio benessere: ossia non commetterà nessun crimine, rispetterà i diritti, rispetterà il bene altrui. E noi vediamo, ora, che per un tale uomo giusto, il *principium individuationis* non è già più, come per il malvagio, un'immobile parete divisoria; vediamo ch'egli non afferma, come il malvagio, solamente il suo proprio fenomeno di volontà, e tutti gli altri nega; che gli altri uomini non sono per lui semplici larve, la cui essenza sia affatto diversa dalla sua. Viceversa con la sua maniera d'agire dimostra ch'egli la sua propria essenza, ossia la volontà di vivere, in quanto cosa in sé, riconosce anche nel fenomeno estraneo, dato a lui esclusivamente come rappresentazione; ritrova in quello se stesso, fino a un certo grado, il grado del non commettere ingiustizia, del non ferire. In questo grado appunto

egli penetra di là dal *principio individuationis*, dal velo di Maja: considera l'essenza, ch'è fuori di lui, pari, fino a questo segno, alla propria: non fa ingiuria.

In codesta giustizia, quando la si guardi nel suo intimo, già si trova il proposito di non andar nell'affermazione della volontà propria tant'oltre, ch'essa neghi gli estranei fenomeni di volontà, obbligandoli a servirci. Si vorrà dunque agli altri tanto concedere, quanto da loro si riceve. Il grado supremo di tale giustizia dell'animo, che sempre nondimeno già s'accoppia con la bontà vera e propria, il cui carattere non è più soltanto negativo, arriva fino a porre in dubbio i propri diritti su di un patrimonio ereditato, a voler mantenere il corpo sol mediante le forze proprie, intellettuali o corporali, ad accogliere ogni altrui prestazione di servigi, ogni lusso come un rimprovero, e ad abbracciare da ultimo la volontaria povertà. Così vediamo Pascal, quando prese l'indirizzo ascetico, non poter più sopportare d'essere servito, sebbene avesse servi a sufficienza; non badando alla permanente cagionevolezza della sua salute, si rifaceva da sé il letto, toglieva egli stesso il suo cibo dalla cucina, e così via (*Vie de Pascal par sa soeur*, p. 19). In piena corrispondenza con ciò si narra che taluni Hindù, e addirittura dei Rajà, pur possedendo molta ricchezza, questa impiegano solo nel mantenimento della famiglia, della corte dei servi, mentr'essi con rigido scrupolo osservano la massima di nulla mangiare che non abbiano con le lor mani seminato e raccolto. In fondo a questo è nondimeno un certo malinteso: imperocché il singolo uomo può,

appunto essendo ricco e potente, al complesso dell'umana società rendere servigi sì considerevoli, da corrispondere all'ereditata ricchezza, della cui sicurtà egli va debitore allo Stato. Propriamente quell'eccessiva giustizia di cotali hindù è già più che giustizia: è reale rinuncia, negazione della volontà di vivere, asceti; del che tratteremo da ultimo. Viceversa può il semplice far niente e il vivere delle forze altrui, con una proprietà ereditata, senza nulla operare, esser già considerato come moralmente ingiusto, anche se deve rimaner giusto secondo le leggi positive.

Abbiamo trovato, che la giustizia volontaria ha la sua più profonda origine in un certo grado di superamento del *principii individuationis*, mentre in questo principio riman sempre del tutto prigioniero l'uomo ingiusto. Costo superamento può aver luogo non soltanto nel grado a ciò richiesto, ma anche in un grado maggiore, che spinge al benvolere e al benfare attivi, all'amor del prossimo: e questo può accadere per quanto forte ed energica sia in sé pur la volontà manifestantesi in tale individuo. Sempre può la conoscenza tenerlo in equilibrio, insegnargli a resistere alla tentazione dell'ingiustizia, fino a produrre tutti i gradi della bontà e addirittura della rassegnazione. Perciò l'uomo buono non va punto considerato come un fenomeno di volontà, il quale sia dall'origine più debole dell'uomo cattivo: bensì è la conoscenza, che in lui governa il cieco impeto della volontà. Vi sono invero individui, che sembrano buoni sol per la debolezza della volontà in essi palesantesi: ma quel ch'essi

veramente sono appare presto dal fatto, che sono incapaci d'ogni notevole sforzo su se medesimi per compiere un'azione giusta o buona.

Se poi ora ci capita, come rara eccezione, un uomo, il quale per avventura possenga una considerevole rendita, ma di questa poco prenda per sé, e tutto il rimanente dia ai miseri, mentr'egli medesimo di molti godimenti e comodi si privi; e se noi cerchiamo di spiegarci la condotta di quest'uomo; troveremo, prescindendo affatto dai dogmi ond'egli vuol forse far comprensibile alla propria ragione il suo agire, essere questa la più semplice, generica espressione, e questo il carattere essenziale della sua condotta: che egli minor differenza pone, di quanto solitamente si faccia, tra sé e gli altri. Se per l'appunto codesta differenza, agli occhi di tanti altri, è sì grande, che altrui dolore è al malvagio diretta gioia, all'ingiusto è gradito mezzo per conseguire il benessere proprio; e se quegli ch'è semplicemente giusto si limita a non causar quel dolore; e se in genere la maggior parte degli uomini vede e conosce in sua prossimità innumerabili dolori altrui, ma non si risolve a mitigarli, perché dovrebbe a tal fine patire a sua volta qualche privazione; se adunque a ciascuno di cotali uomini sembra che un forte divario passi tra il proprio io e l'altrui; a quel generoso invece, che noi immaginammo, non pare quel divario sì considerevole. Il *principium individuationis*, la forma del fenomeno, non lo tiene più così stretto; invece il dolore, ch'ei vede in altri, lo tocca quasi come il suo proprio: egli cerca perciò di tener tra questo e quello l'equilibrio,

si rifiuta godimenti, si assume privazioni, per attenuare i mali altrui. Si persuade, che la distinzione tra lui e gli altri, la quale è per il malvagio un sì grande abisso, è in realtà prodotta da un effimero, illusorio fenomeno; conosce, direttamente e senza bisogno di sillogismi, che l'in-sé del suo proprio fenomeno è pur quel dell'altrui, ossia è quella volontà di vivere, che costituisce l'essenza d'ogni cosa e in tutto vive; conosce, anzi, che quest'essenza si estende fino agli animali e alla natura intera: perciò non tormenterà mai un animale<sup>107</sup>. Egli è oramai così poco in grado di lasciar che altri stenti la vita, mentr'egli possiede financo il superfluo, come a nessuno verrebbe in mente di soffrire una giornata di fame, per avere il dì seguente più di quanto possa mangiare. Imperocché a quegli, che pratica le opere dell'amore, il velo di Maja si è fatto trasparente; da lui è svanita l'illusione del *principii individuationis*. Se stesso, il suo io, la sua volontà egli conosce in ogni essere, e

---

107 Il diritto dell'uomo sulla vita e sulle forze degli animali si poggia sul fatto che, salendo il dolore di pari passo con la chiarezza della coscienza, il dolore che l'animale soffre per la morte o per il lavoro non è tanto grande come quello che l'uomo soffrirebbe sol per la privazione del cibo carneo o della forza animale. L'uomo adunque, nell'affermazione della sua esistenza, può spingersi fino a negar l'esistenza dell'animale, e la universale volontà di vivere ne ha minor patimento, che se si facesse il contrario. Ciò determina in pari tempo i limiti dell'uso, che l'uomo può fare, senza ingiustizia, delle forze dell'animale: limite, che sovente si oltrepassa, specie con gli animali da carico e da caccia; contro il quale abuso è particolarmente rivolta l'opera delle società di protezione degli animali. Quel diritto inoltre non si estende, secondo il mio avviso, fino alla vivisezione, soprattutto negli animali superiori. Viceversa l'insetto non soffre, neppure per la propria morte, quanto soffre l'uomo per la sua puntura. Ciò non è compreso dagli hindù.

quindi anche in chi soffre. Da lui è fuggita la stoltezza, con la quale la volontà di vivere, se medesima disconoscendo, qui gode in un individuo fuggitivi, finti piaceri, mentre in cambio là soffre e stenta; e così affanno cagiona ed affanno patisce; senza conoscere che, come Tieste, la propria carne avido divora, e poi qui geme sopra un immeritato dolore, là folleggia senza timor della Nemesis, sempre e sempre sol perché se stesso disconosce nell'altrui fenomeno, e quindi non percepisce l'eterna giustizia, essendo prigioniero del *principii individuatio-nis*, ossia ognora di quel modo di conoscenza, che il principio di ragione governa. Esser guarito da questo errore illusorio del velo di Maja, e praticar le opere dell'amore, è tutt'uno. Questa pratica è l'immane sintomo di quella guarigione.

Il contrario del rimorso, del quale furon chiariti più sopra l'origine e il valore, è la buona coscienza, la soddisfazione che noi proviamo dopo ogni azione, quale viene generata dal diretto riconoscer la nostra propria essenza in sé anche nell'altrui fenomeno, dà di rimando a noi la conferma di codesta conoscenza: la conoscenza, cioè, che il nostro vero io non risiede soltanto nella persona nostra, la quale è un fenomeno isolato, ma bensì in tutto quanto ha vita. Da ciò si sente il cuore fatto più ampio, come viceversa per l'egoismo si sente più stretto. Imperocché, come l'egoismo concentra la nostra partecipazione nel singolo fenomeno del nostro individuo, nel quale stato la conoscenza ci tiene ognora presenti i pericoli innumerevoli, onde questo fenomeno è minacciato,

sì che ansia e preoccupazione divengono il fondo dell'animo nostro, la conoscenza invece che ogni cosa vivente è per l'appunto la nostra stessa essenza in sé com'è nostra la nostra persona, estende viceversa la nostra partecipazione a tutto quanto vive; ed il cuore ne è allargato. Mediante questo diminuito interesse al nostro io, l'angosciosa ansia a suo riguardo viene intaccata e limitata nella radice: di là proviene la tranquilla, fiduciosa letizia, che animo virtuoso e buona coscienza ci danno; di là viene il loro sempre più chiaro manifestarsi ad ogni azione buona, perché l'azione buona ci conferma la verità di quella disposizione. L'egoista si sente circondato da fenomeni estranei ed ostili, ed ogni sua speranza poggia sul bene proprio. Il buono vive in un mondo di fenomeni amici: il bene d'ognuno di questi è il suo bene. Quindi, se pur la cognizione dell'umano destino universale non può far lieto il suo animo, nondimeno il saldo riconoscer l'essenza propria in tutto ciò che vive gli dà un certo equilibrio, e perfino serenità d'animo. Perché l'interesse diffuso su innumerevoli fenomeni non può angustiare come l'interesse concentrato sopra uno solo. I casi accidentali ond'è colta l'universalità degli individui si compensano, mentre quelli occorrenti a un individuo isolato apportano felicità o sventura.

Se altri, adunque, potè stabilire principi morali, gabellandoli come regole di virtù, e leggi da seguirsi per obbligo, non posso invece io, come ho detto, fornirne di altrettali: perché all'eternamente libera volontà non ho da prescrivere dovere né legge. Invece, nell'organismo

del mio sistema ciò che in certo modo corrisponde analogicamente a quel proposito è la verità, puramente teoretica, di cui è semplice sviluppo il complesso di questa mia esposizione. Ossia, che la volontà è l'in-sé d'ogni fenomeno, e quindi, come tale, sciolta dalle forme fenomeniche e dalla pluralità; la qual verità io, riguardo alla condotta, non so esprimere più degnamente che con la citata formula del *Veda*: «Tat tvam asi!» («questo sei tu!»). Chi sa ripeterla a se stesso con limpida cognizione e ferma, intima persuasione innanzi a ciascun essere con cui venga in contatto, è certo con essa di conseguire ogni virtù e beatitudine, e si trova sulla via diritta che conduce alla redenzione.

Ma, prima che io proceda oltre e mostri, come termine della mia trattazione, in qual modo l'amore, di cui già conosciamo essere origine ed essenza il poter guardare di là dal *principio individuationis*, conduca alla redenzione, ossia alla cessazione completa della volontà di vivere, cioè d'ogni volere; ed in qual modo vi conduca pure un'altra via, meno dolce, eppur più frequente; deve ancora venir formulato e chiarito un paradosso: non perché sia tale, ma perché è vero, ed entra nella compiutezza del pensiero ch'io voglio esporre. Esso è il seguente: «Ogni amore ( $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ , caritas) è compassione».

## § 67.

Abbiamo veduto come dall'oltrepassamento del *principii individuationis* venisse, nel grado minore, la giusti-



zia, e nel maggiore la bontà vera e propria dell'animo, la quale ci si mostrò come puro, ossia disinteressato amore per gli altri. Dove quest'amore si fa perfetto, rende l'individuo estraneo e il suo destino affatto pari al nostro: più in là non si può andare, non essendovi ragione di preferire l'altrui individuo al nostro. Può nondimeno la massa degli individui estranei, il cui benessere o la cui vita siano in pericolo, prevalere sui riguardi del bene individuale. In tal caso il carattere asceto all'altissima bontà e alla perfetta generosità sacrifica in tutto il suo bene al bene dei più: così periva Codro, così Leonida, così Regolo, così Decio Mure, così Arnolfo di Winkelried, così ciascuno, che volontariamente e consapevolmente per i suoi, per la patria va a morte sicura. Alla medesima altezza sta chiunque di buon animo affronti dolore e morte per l'affermazione di ciò che all'umanità intera giova ed a buon diritto spetta, ossia per verità generali e importanti, e per l'estirpazione di grossi errori. Così periva Socrate, così Giordano Bruno, così trovarono tanti eroi della verità la morte sul rogo, tra le mani dei preti.

Ma riguardo al paradosso più sopra formulato ho da rammentare, che noi già per l'addietro trovammo essere inerente alla vita, nel suo complesso, il dolore, e dalla vita inseparabile. Vedemmo pure, come ogni desiderio nasca da un bisogno, da una mancanza, da una sofferenza; che quindi ogni appagamento è appena un dolore tolto di mezzo, e non già un piacere positivo; che le gioie appaiono menzognamente al desiderio come un

bene positivo, mentre in verità non sono che negative, quali cessazioni d'un male. Quel che adunque bontà, amore e nobiltà posson fare per altri, è sempre nient'altro che lenimento dei loro mali; e quel che per conseguenza può muoverle alle buone azioni e opere dell'amore, è sempre soltanto la conoscenza dell'altrui dolore, fatto comprensibile attraverso il dolore proprio, e messo a pari di questo. Ma da ciò risulta che il puro amore (*αγαπή*, *caritas*) è, per sua natura, compassione, sia pur grande o piccolo (è tra questi ogni desiderio inappagato) il dolore ch'esso lenisce. In diretto contrasto con Kant, il quale ogni vera bontà e ogni virtù ammette come tali sol quando siano originate dalla riflessione astratta, e precisamente dal concetto del dovere e dell'imprativo categorico, mentre dichiara debolezza, e non virtù, la compassione provata, non esiteremo a dire: il puro concetto è per la virtù genuina tanto infecondo, quanto per la genuina arte: ogni vero e puro amore è compassione, e ogni amore che non sia compassione è egoismo. Egoismo è *l'ερως*; compassione è *l'αγαπή*). I due si trovano spesso frammisti. Perfino la vera amicizia è sempre mescolanza di egoismo e compassione: quello sta nel compiacersi della presenza dell'amico, la cui individualità corrisponde con la nostra, e costituisce dell'amicizia quasi sempre la massima parte; questa invece, la compassione, si manifesta nel partecipar sinceramente al suo bene e al suo male, e nei sacrifici disinteressati che per lui si fanno. Perfino Spinoza dice: *benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiserata-*

*tione orta.* (*Eth.*, II, pr. 27, cor. 3, schol.). A conferma del nostro paradosso si può osservare, che accento e parole della lingua, e carezze del puro amore coincidono in tutto col tono della compassione: e inoltre, di passata, che in italiano compassione e puro amore vengono indicati con la stessa parola: *pietà*.

Qui è pure il luogo di spiegare un'altra delle più sorprendenti proprietà dell'umana natura, il pianto, il quale, come il riso, appartiene alle manifestazioni ond'è l'uomo distinto dall'animale. Il piangere non è punto, senz'altro, espressione del dolore: imperocché i dolori pei quali si piange sono i meno. Anzi, secondo me, non si piange mai direttamente per un dolore provato, ma bensì sempre per il riprodursi di esso nella riflessione. Cioè, dal dolore provato, pur quand'è corporale, si passa a una pura rappresentazione di esso, e si trova allora sì compassionevole il proprio stato, che, se altri fosse a soffrire, siamo fermamente e sinceramente persuasi che l'aiuteremmo con tutta pietà e amore. Ma intanto siamo noi stessi l'oggetto di quella nostra sincera pietà: col più soccorrevole animo sentiamo d'essere proprio noi i bisognosi d'aiuto; si sente di patir più di quanto potremmo resistere a veder patire un altro; e in tal situazione singolarmente complessa, in cui il dolore direttamente sentito ritorna alla percezione sol con un doppio rigiro, rappresentandocisi come estraneo, come tale compassionato, e quindi immediatamente ripercipito come nostro, la natura si da sollievo mediante quella strana convulsione corporea. Il pianto è adunque pietà di se stesso, ossia

pietà che torna indietro al suo punto di partenza. Perciò esso ha per condizione la capacità dell'amore e della compassione, e la fantasia; quindi né uomini duri di cuore né uomini privi di fantasia piangono facilmente, ed il pianto vien'anzi ognora considerato come segno d'un certo grado di bontà del carattere, e disarmava l'ira, perché si sente, che chi può ancora piangere, deve per necessità essere anche capace d'amore, ossia di pietà verso altri; questo essendo che ci mette, nella maniera descritta, in quella disposizione la quale al pianto conduce. Affatto conforme a questa spiegazione, è il modo come Petrarca, esprimendo spontaneo e vero il proprio sentimento, descrive l'origine delle sue lagrime:

I' vo pensando: e nel pensar m'assale  
*Una pietà sì forte di me stesso,*  
Che mi conduce spesso  
Ad alto lagrimar, ch'i' non soleva.

Quanto abbiam detto trova conferma nel fatto che bambini, i quali abbian patito un dolore, si mettono di solito a piangere solo quando li si compassiona; ossia non per il dolore, ma per la rappresentazione di esso. Quando noi non siam mossi al pianto da nostri, bensì da altrui dolori, ciò accade perché vivacemente ci mettiamo con la fantasia al posto di chi soffre, oppure nel suo destino scorgiamo la sorte dell'umanità intera e quindi principalmente di noi stessi; e così per un ampio giro pur sempre veniamo a piangere su di noi, di noi abbiam pietà. Questo sembra anche essere il motivo principale

del comune, e quindi naturale, pianto nei casi di morte. Chi piange un morto non piange ciò che ha perduto; che si vergognerebbe di lagrime sì egoiste; mentre invece a volte si vergogna di non piangere. Piange in primo luogo invero la sorte del defunto: nondimeno piange anche quando in seguito a lunghe, gravi e insanabili sofferenze la morte è per quegli una desiderabile liberazione. Principalmente lo stringe adunque compassione per il destino dell'umanità intera, la quale è in potere d'un fato di morte, in cui ogni vita per quanto attiva e spesso ricca d'azioni dovrà spegnersi e ridursi al nulla. E in questo fato dell'umanità egli vede soprattutto il fato proprio: tanto più, quanto più vicino era a lui il morto: più che mai, quanto il morto era suo padre. Fosse pure a quest'ultimo per età e malattia divenuta un tormento la vita, fosse pure il padre nel suo stato d'impotenza ridotto un carico grave per il figlio, questi piange pur sempre vivamente la sua morte: per il motivo che s'è detto<sup>108</sup>.

## § 68.

Dopo questa digressione sull'identità del puro amore e della pietà, la quale ultima facendo ritorno a noi medesimi ha per sintomo il fenomeno del pianto, riprendo il filo della nostra esposizione riguardante il valore etico della condotta; per venire a mostrare come dalla sorgem-

---

108 Cfr. il cap. 47 del secondo volume [pp. 609-23 del tomo II dell'ed. cit.]. È appena necessario rammentare, che tutta l'Etica esposta in abbozzo nei paragrafi 61-67 ha avuto esposizione più ampia e compiuta nel mio scritto sul fondamento della morale.

te medesima, da cui proviene ogni bontà, amore, virtù e nobiltà, si origini infine anche quella, ch'io chiamo negazione della volontà di vivere.

Come vedemmo odio e malvagità aver per condizione l'egoismo, e questo poggiar sulla conoscenza circoscritta nel *principio individuationis*; così trovammo essere origine ed essenza della giustizia, nonché, salendo più in su, dell'amore e della nobiltà fino ai gradi più alti, l'oltrepassamento di quel *principii individuationis*. Che solo il guardar di là da questo sopprime la distinzione tra l'individuo nostro e gli altri, e rende possibile e spiega la perfetta bontà dell'animo, fino al più disinteressato amore e al più generoso sacrificio di sé.

Ma, dato in alto grado di chiarezza questo superamento del *principii individuationis*, data questa diretta cognizione della volontà identica in tutti i suoi fenomeni, essa eserciterà immediatamente sulla volontà un influsso procedente ancor più lontano. Se invero davanti agli occhi d'un uomo quel velo di Maja, che è il *principium individuationis*, s'è tanto sollevato, che quest'uomo non ponga più l'egoistico divario tra la sua persona e l'altrui, bensì agli altrui dolori tanta parte prenda, quanta ai propri, e quindi non soltanto sia in altissima misura soccorrevole, ma pronto addirittura a sacrificar se stesso non appena più individui estranei sian da salvare col sacrificio suo; allora ne consegue spontaneamente che un tale uomo, il quale in tutti gli esseri il suo più intimo e più vero io riconosce, anche gl'infiniti mali d'ogni vivente tiene come suoi, e così fa suo il dolore del mondo

intero. Nessun dolore gli è più straniero. Tutti gli affanni altrui, ch'egli vede e può sì raramente lenire; tutti gli affanni, di cui ha notizia indiretta, o che semplicemente conosce come possibili, agiscono sullo spirito di lui come i suoi propri. Non è più l'alterno bene e male della sua persona, quel ch'egli ha in vista, com'è il caso degli uomini ancor prigionieri dell'egoismo; invece, scorrendo egli di là dal *principio individuationis*, tutto gli è ugualmente vicino. Conosce il tutto, ne comprende l'essenza, e la trova sempre involta in un continuo perire, in un vano aspirare, in intimo contrasto e in perenne dolore; vede, dovunque guardi, la sofferente umanità e la sofferente animalità, e un mondo evanescente. E tutto è a lui così vicino, com'è vicina all'egoista la sua propria persona. Ora, come potrebb'egli mai, con tal conoscenza del mondo, questa vita affermare con continui atti di volontà, e in siffatto modo sé ognora più strettamente alla vita avvicinare, sempre più forte a sé stringerla? Se adunque colui il quale ancor prigioniero nel *principio individuationis*, nell'egoismo, soltanto singole cose conosce, e il rapporto di esse con la sua persona; e quelle diventan poi motivi sempre rinnovati del suo volere; viceversa quella cognizione del tutto, dell'essenza delle cose in sé, diventa un quietivo della volontà in genere e in particolare. La volontà si distoglie oramai dalla vita: ha orrore dei suoi piaceri, nei quali riconosce l'affermazione di quella. L'uomo perviene allo stato della volontaria rinunzia, della rassegnazione, della vera calma e della completa soppressione del volere. A noi, che anco-

ra avvolge il velo di Maja, traluce a momenti, in mezzo a dolori nostri pesantemente sofferti o a dolori altrui vivacemente percepiti, la conoscenza della vanità e amarezza della vita, e allora con piena, definitivamente risoluta rinuncia vorremmo strappare al desiderio il suo pungolo, a ogni dolore sbarrare il cammino, purificarci e santificarci; ma tosto ci riafferra nelle sue maglie l'illusione del fenomeno, e di nuovo i suoi motivi mettono in moto la volontà: né perveniamo a districarcene. Gli adescamenti della speranza, la lusinga del presente, la dolcezza dei piaceri, il benessere, ond'è partecipe la nostra persona in mezzo al travaglio d'un mondo doloroso, in balia del caso e dell'errore, ci traggono novellamente a sé e stringono di nuovo i legami. Perciò dice Gesù: «È più facile a una gomena passare attraverso una cruna d'ago, che a un ricco venire nel regno di Dio». Paragoniamo la vita a un'orbita fatta di carboni ardenti, con pochi spazi freddi, orbita che noi dobbiamo senza posa percorrere: a chi in quell'orbita è preso da conforto il piccolo spazio freddo, sul quale per il momento egli si trova, o che vicino innanzi a sé vede, e continua a percorrere l'orbita. Ma quegli che, guardando oltre il *principium individuationis*, conosce l'essenza delle cose in sé, e quindi il tutto, non è più sensibile a quel conforto: vede se stesso contemporaneamente su tutta l'orbita, e ne viene fuori. La sua volontà muta indirizzo, non afferma più la sua propria essenza, rispecchiantesi nel fenomeno, bensì la rinnega. Il processo, con cui ciò si manifesta, è il passaggio dalla virtù all'ascesi. Non basta più



a quell'uomo amare altri come se stesso, e far per essi quanto fa per sé; ma sorge in lui un orrore per l'essere, di cui è espressione il suo proprio fenomeno, per la volontà di vivere, per il nocciolo e l'essenza di quel mondo riconosciuto pieno di dolore. Quest'essenza appunto, in lui medesimo palesantesi e già espressa mediante il suo corpo, egli rinnega; il suo agire sbugiarda ora il suo fenomeno, entra con esso in aperto contrasto. Egli, che non altro è, se non fenomeno della volontà, cessa di volere, si guarda dall'attaccar la sua volontà a una cosa qualsiasi, cerca di rinsaldare in se stesso la massima indifferenza per ogni cosa. Il suo corpo, sano e forte, esprime per mezzo dei genitali l'istinto sessuale, ma egli rinnega la volontà e sbugiarda il corpo: non vuole la soddisfazione del sesso, a nessun patto. Volontaria, perfetta castità è il primo passo nell'ascesi, ovvero nella negazione della volontà di vivere. Essa rinnega così l'affermazione della volontà, che va oltre la vita individuale; e con ciò dà segno che con la vita di questo corpo la volontà, di cui esso è fenomeno, è soppressa. La natura, sempre vera e ingenua, dice che, se questa massima diventasse universale, perirebbe il genere umano: e dopo quanto fu detto nel secondo libro intorno alla connessione di tutti i fenomeni della volontà, credo di poter ammettere, che col fenomeno di volontà più alto svanirebbe anche quel più debole riflesso che è il mondo animale: come in piena luce svaniscono anche le penombre. Con la piena soppressione della conoscenza, si perderebbe da sé nel nulla anche il rimanente mondo: che non

v'ha oggetto senza soggetto. A ciò potrei perfino riferire un passo del *Veda*, che dice: «Come in questo mondo bambini affamati si stringono intorno alla madre, così attendono tutti gli esseri il santo sacrificio» «*Asiatic researches*», vol. 8: Colebrooke, *On the Vedas*, nell'estratto del *Sama-veda*: si trova anche in Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, vol. I, p. 88). Sacrificio significa genericamente rassegnazione, e la residua natura deve attendere la sua redenzione dall'uomo, ch'è nel medesimo tempo sacerdote e vittima. E merita d'esser notato come cosa singolarissima, che questo pensiero fu espresso anche dall'ammirabile e incommensurabilmente profondo Angelus Silesius, nel versetto intitolato *l'uomo porta tutto a Dio*, che suona così:

Uomo! tutto ti ama; a te intorno è gran ressa:  
Tutto verso te corre, per così giungere a Dio<sup>109</sup>.

Ma un mistico ancor più grande, Meister Eckhard, le cui mirabili opere sono or finalmente rese accessibili dall'edizione di Franz Pfeiffer (1857), scrive (*ibid.*, p. 459), proprio nel senso qui illustrato: «Io confermo ciò con Cristo, che dice: quando vengo sollevato dalla terra, voglio tutte le cose trarre dietro a me (*Giov.*, 12, 32). Similmente deve l'uomo buono tutte le cose elevare a Dio, alla loro origine prima. Questo ci confermano i Maestri, che tutte le creature sono fatte per la volontà dell'uomo. Questo verificate in tutte le creature, che una creatura

---

109 Mensch! Alles liebet dich; um dich ist sehr Gedrange:  
Es läuft dir Alles zu, dass es zu Gotte gelange.

all'altra giova: al giovenco l'erba, al pesce l'acqua, all'uccello l'aria, alla bestia selvatica il bosco. E così tutte le creature portano giovamento all'uomo buono: e l'una creatura nell'altra è portata dall'uomo buono a Dio». Vuol dire: l'uomo mette a profitto gli animali in questa vita, per il fine di redimerli in sé e con sé. Mi sembra che perfino il difficile passo della Bibbia in Romani, 8, 21-24 sia da interpretarsi a questo modo.

Anche nel Buddhismo non mancano espressioni di ciò: per esempio, quando Buddha, ancora in forma di Bodhisattva, fa sellare un'ultima volta il suo cavallo, per la fuga dalla paterna residenza verso il deserto, dice ad esso queste parole: “Già lungo tempo tu fosti nella vita e nella morte: ma ora devi cessar di portare e di trascinare. Sol questa volta ancora, o Kantakana, portami via di qua, e quando io avrò conseguita la legge (diventato Buddha), non mi dimenticherò di te” (*Foe Koue Ki*, traduz. di Abel Rémusat, p. 233).

L'ascesi si rivela inoltre nella volontaria, meditata povertà, che non sopravviene *per accidens*, in quanto il patrimonio venga donato per lenir mali altrui, ma è già scopo a se stessa, serve di permanente mortificazione della volontà, affinché l'appagamento dei desideri e la mollezza della vita non tornino ad eccitar la volontà, della quale ha concepito orrore la vera conoscenza. Chi è pervenuto a tal segno, sente ancor sempre, come corpo animato, come concreto fenomeno di volontà, la disposizione al volere in tutte le sue forme: ma meditatamente la soffoca, costringendosi a nulla fare di quanto vor-

rebbe, e viceversa a tutto fare quanto non vorrebbe, anche se non abbia altro fine, che quello di servire alla mortificazione della carne. Poiché egli medesimo rinnega la volontà palesantesi nella sua persona, non resisterà se altri fa lo stesso, ossia se gli fa un torto: ogni sofferenza, che a lui venga dall'esterno, sia per caso, sia per altrui malvagità, è la benvenuta; e così ogni danno, ogni smacco, ogni offesa. Tutto accoglie gioiosamente, come occasione di dare a se medesimo la certezza, ch'egli la volontà più non afferma, bensì lieto prende le parti di ciascun nemico sorto contro quel fenomeno di volontà, ch'è la sua propria persona. Tale onta e dolore sopporta quindi con inesauribile pazienza e dolcezza, paga senza ostentazione il male col bene, e non tollera che il fuoco dell'ira si risvegli in lui, più che non tolleri il fuoco della brama. Come mortifica la volontà, così mortifica la sua forma visibile, l'oggettività di lei: il corpo. Scarsamente lo nutre, affinché il suo rigoglioso fiorire e prosperare non torni a far più viva e forte la volontà, di cui esso è semplice espressione e specchio. Similmente pratica il digiuno, anzi la macerazione, l'autoflagellazione, per sempre più uccidere mediante perenne privazione e sofferenza la volontà, ch'egli conosce ed aborrisce qual sorgente del proprio doloroso essere come di quello del mondo. Viene finalmente la morte, a disciogliere questo fenomeno di quella volontà, la cui essenza qui, già da gran tempo, per libera negazione di se medesima, fuori del fuoco resto che ne appariva in mantener vita al corpo, era spenta. E la morte, come invocata redenzione, è

altamente ben venuta, e lietamente viene accolta. Con lei non termina in questo caso, com'è per gli altri, il solo fenomeno; bensì l'essenza medesima è soppressa, la quale qui ancor soltanto nel fenomeno, e per suo mezzo, aveva una pallida vita<sup>110</sup>: ultimo fragile vincolo, ora anch'esso spezzato. Per quegli, che così finisce, è il mondo insieme finito.

E ciò, ch'io qui con debole lingua e solo in termini generali ho descritto, non è per avventura una fiaba filosofica di mia invenzione, e che solo da oggi duri: no, era invece l'invidiabile vita di numerosi santi e di belle anime tra i Cristiani, e ancor più tra gli hindù e i Buddhisti, e pure in altre confessioni. Per quanto fossero diversi i dogmi impressi nella loro ragione, nell'identica guisa venne tuttavia ad attuarsi, mediante il modo di vivere, l'intima, diretta, immediata conoscenza, da cui esclusivamente può procedere ogni virtù e santità. Imperocché anche qui si mostra il grande divario tra la conoscenza intuitiva e l'astratta, finora troppo poco osservato, ma in tutto il nostro sistema così importante e penetrante in ogni dove. Tra le due conoscenze è un ampio abisso, attraverso il quale, riguardo alla cognizione dell'essenza

---

110 Questo pensiero è espresso, con un bel paragone, nell'antichissima opera filosofica sanscrita *Sankhya Karika*: «Nondimeno rimane l'anima ancora un tratto vestita del corpo; come la ruota del vasaio, quando il vaso è terminato, continua ancora a girare, per effetto dell'impulso prima ricevuto. Sol quando l'anima illuminata si separa dal corpo, e cessa di esistere per lei la natura, sopraggiunge la sua piena redenzione». COLEBROOKE, *On the Philosophy of the Hindus: Miscellaneous Essays*, vol. I, p. 259. Similmente nella *Sankhya Karika* by HORACE WILSON, par. 67, p. 184.

del mondo, la sola filosofia può condurre. Intuitivamente invero, ossia in concreto, ogni uomo è consapevole di tutte le verità filosofiche: ma portarle nel suo sapere astratto, nella riflessione, è affare del filosofo: il quale, oltre a questo, nulla deve, nulla può.

Forse qui adunque per la prima volta, in forma astratta e pura d'ogni mito, l'intima essenza della santità, negazione di sé, morte della volontà, ascesi, è formulata come negazione della volontà di vivere; la quale subentra dopo che la compiuta conoscenza del proprio essere è divenuta quietivo d'ogni volere. Viceversa l'hanno direttamente conosciuta ed espressa nella realtà tutti quei santi e asceti che, pur avendo la stessa intima cognizione, parlavano una lingua assai diversa, secondo i dogmi che avevano accolti nella loro ragione, e in virtù dei quali un santo indiano, cristiano, lamaico devono render diversissimo conto della propria azione; il che è, per la sostanza, del tutto indifferente. Un santo può esser pieno della più assurda superstizione, o esser viceversa un filosofo: i due si equivalgono. Soltanto il suo modo d'agire prova ch'egli è santo: perché esso, sotto il riguardo morale, non proviene dalla conoscenza astratta, bensì dall'intuitiva, immediata conoscenza del mondo e della sua essenza; e da quegli sol per appagamento della sua ragione viene spiegato con un dogma purchessia. Che il santo sia un filosofo, è tanto poco necessario, quanto poco necessario che il filosofo sia un santo: come necessario non è che un uomo bellissimo sia un grande scultore, o che un grande scultore sia pure un bell'uomo. Sa-

rebbe d'altronde singolare il pretendere da un moralista, ch'egli non deva raccomandare se non le virtù da lui stesso possedute. Rispecchiare astrattamente, universalmente e limpidamente in concetti l'intera essenza del mondo; e così, quale immagine riflessa, deporla nei permanenti e ognora disposti concetti della ragione: questo e non altro è filosofia. Richiamo alla memoria il passo, citato nel primo libro, di Bacone da Verulamio.

Ma appunto, esclusivamente astratto e generico e quindi freddo è il modo, ond'io ho più sopra descritta la negazione della volontà di vivere, ossia la condotta di una bell'anima, di un santo rassegnato, che faccia volontaria penitenza. Essendo intuitiva e non astratta la conoscenza, da cui nasce la negazione della volontà, non può trovar la sua espressione compiuta in concetti astratti, bensì esclusivamente nell'azione e nella condotta. Quindi, per meglio comprendere ciò che noi esprimiamo filosoficamente col concetto di negazione della volontà di vivere, si devono conoscere esempi tolti all'esperienza e alla realtà. Non li incontreremo di certo nell'esperienza di tutti i giorni: *nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*, dice benissimo Spinoza. Se adunque non si è stati testimoni oculari per una sorte particolarmente benigna, bisognerà contentarsi di legger le biografie di quegli uomini. La letteratura indiana, come già possiam vedere dal poco che finora ne conosciamo in traduzioni, è assai ricca di biografie dei santi, dei penitenti, detti Samani, Saniassi, e così via. Anche la nota, sebben tutt'altro che in tutto lodevole, *Mythologie des*

*Indous* di Mad. de Polier contiene molti eccellenti esempi di tal genere (specialmente nel 13° cap. del 2° volume). Né mancano esempi tra i cristiani. Si leggano le biografie, di solito scritte male, di coloro che or vengono chiamati anime sante, ora pietisti, quietisti, pii visionarii, etc. Raccolte di tali biografie si fecero in diverse epoche, per esempio dal Tersteegen, *Vite di anime sante*, dal Reiz, *Storia dei Rigenerati*; a' nostri giorni si ha una raccolta del Kanne, che tra molta roba cattiva ne contiene pure alcuna buona, e specialmente, secondo me, la *Vita della beata Sturmin*. In modo particolarissimo va qui ricordata la vita di san Francesco d'Assisi, vera personificazione dell'ascesi, e modello di tutti i monaci mendicanti. La vita di lui, descritta dal suo contemporaneo, alquanto più giovane, e celebre anche come filosofo scolastico, san Bonaventura, è comparsa recentemente in nuova edizione (Soest, 1847): *Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata*, poco dopo ch'era uscita in Francia una biografia di san Francesco accurata, ampia, e condotta su tutte le fonti: *Histoire de S. Francois d'Assise*, di Chavin de Mallan (1845). Come paralleli orientali di codesti scritti claustrali abbiamo il libro interessantissimo di Spence Hardy: *Eastern Monachism, an Account of the Order of Mendicants founded by Gotama Budha* (1850). Ci mostra la stessa cosa in altra veste. E vi si vede, come sia alla cosa indifferente il prender le mosse da una religione teista o atea. Ma soprattutto posso raccomandare, come speciale, amplissimo esempio e illustrazione effettiva dei concetti da me formulati,



l'autobiografia di Madame de Guyon. Conoscere quella bella e grande anima, il cui ricordo mi riempie ognora d'ammirazione, e render giustizia all'eccellenza delle sue disposizioni spirituali, pur facendo riserve sulla superstizione della sua mente, dev'essere per ogni uomo ben nato una gioia, come invece quel libro starà sempre in cattiva luce presso il comune volgare, ch'è costituito dai più; perché sempre e dovunque ciascuno può ammirar solo quel ch'è a lui in certa maniera analogo, e per cui ha una sia pur debole tendenza. Questo vale sì pel dominio intellettuale e sì nel morale. In un certo senso, si potrebbe ravvicinare a questi esempi anche la nota biografia francese di Spinoza, se si adopra come chiave per penetrarvi la magnifica introduzione a quella molto scadente opera di lui ch'è il *De emendatione intellectus*: introduzione, che posso consigliare come il più efficace mezzo ch'io mi conosca per placare la tempesta delle passioni. Finalmente, anche il gran Goethe, per quanto greco egli sia, non ha stimato indegno di sé mostrar questo bellissimo aspetto dell'umanità nel chiarificante specchio della poesia, col rappresentarci idealizzata nelle *Confessioni di una bell'anima* la vita della signorina Klettenberg; e più tardi, nella propria autobiografia, diede anche notizia storica di lei; come pure ci ha raccontato ben due volte la vita di san Filippo Neri. La storia del mondo tacerà invero sempre, e deve tacere, degli uomini la cui condotta è la migliore, l'unica soddisfacente illustrazione di questo punto essenziale della nostra indagine. Perché la materia della storia del mondo è tutt'altra,

anzi è l'opposto: non è il negare, il rinunciare della volontà di vivere, ma è per l'appunto l'affermarla, il rilevarsi di lei in individui innumerabili. E quivi, in codesto affermarsi, apparisce con tutta chiarezza, al vertice supremo della sua oggettivazione, il suo dissidio interiore; ponendoci davanti agli occhi ora la prevalenza del singolo mediante l'intelligenza, ora la violenza della folla mediante la massa, ora il potere del caso personificato nel destino, ma sempre la caducità e nullità di tutti i desideri. Ma noi, che non dobbiamo qui seguire nel tempo il filo dei fenomeni, bensì come filosofi abbiam da investigare il valore etico delle azioni, e di questo il criterio unico per misurare quanto è per noi significativo e importante, noi non tratterrà nessun timore della volgarità e della scipitaggine raccolte in perpetua maggioranza, dal proclamare che il più alto, il più importante, il più significativo fenomeno, che il mondo possa mostrare, non è chi il mondo conquista, ma chi il mondo supera. Ossia è in verità la silenziosa, inosservata condotta di un uomo, al quale sia venuta tal conoscenza, che per effetto di lei egli getti via da sé e rinneghi quell'avida volontà di vivere, che tutto riempie e in tutto si agita. Solo in lui la volontà apparisce allora libera: ma la sua condotta diviene opposta alla condotta comune. Per il filosofo sono adunque sotto questo riguardo incomparabilmente più istruttive e importanti, quanto riguardo alla significazione del contenuto, le biografie di santi uomini, per male che sian scritte di solito, e presentate con un misto di superstizione e di stoltezza, che non siano Plutarco e Li-

vio.

Alla migliore e più compiuta conoscenza di quel che noi, nell'astrazione e nell'universalità del nostro modo d'esperre, chiamiamo negazione della volontà di vivere, molto contribuirà, inoltre, lo studio delle massime etiche le quali in questo senso furon date da uomini pieni di cotale spirito. Esse ci mostreranno insieme, come antica sia la nostra concezione, per quanto nuova possa essere la sua formula filosofica. Più dappresso a noi sta il cristianesimo, la cui etica è tutta animata da quello spirito, e non solo conduce al più alto grado dell'amore verso il prossimo, ma anche alla rinunzia. Quest'ultima è già ben visibile in germe negli scritti degli Apostoli, ma tuttavia solo più tardi si sviluppa appieno e viene *explicite* enunciata. Troviamo che gli Apostoli prescrivono: amor del prossimo eguale all'amor di sé; carità, amore e benevolenza in cambio di odio; pazienza, mitezza, sopportazione d'ogni possibile offesa senza opporvisi: sobrietà nel cibo per mortificare il piacere; resistenza all'istinto sessuale, ove sia possibile, completa. Vediamo qui già i primi gradi dell'ascesi, o propriamente negazione della volontà. E questa nostra espressione indica proprio ciò che negli Evangelii si chiama rinnegar se medesimo e prender su di sé la croce (Math. 16, 24.25; Marc. 8, 34.35; Luc. 9, 23.24; 14, 26.27.33). Quest'indirizzo si sviluppò presto sempre più, e diede origine ai penitenti, agli anacoreti, al monachismo; il quale era in sé puro e santo, ma appunto perciò in nulla adatto alla maggioranza degli uomini, per modo che soltanto finzione e turpitudine

potè venirne: imperocché *abusus optimi pessimus*. Col Cristianesimo meglio sviluppato possiam poi vedere quel germe ascetico aprirsi nel suo pieno fiore, negli scritti dei santi e mistici cristiani. Costoro predicano, oltre il puro amore, anche rassegnazione intera, volontaria, assoluta povertà, verace calma, completa indifferenza riguardo a ogni cosa terrena, morte della volontà individuale e rinascita in Dio, perfetto oblio della propria persona e assorbimento nella contemplazione divina. Di ciò si ha una compiuta esposizione in Fénelon, *Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure*. Ma forse mai lo spirito del Cristianesimo in questo suo sviluppo fu espresso con tanta perfezione e vigore come negli scritti dei mistici tedeschi, e quindi di Meister Eckhard e nel libro a ragione celebrato *Die deutsche Theologie* (la teologia tedesca), di cui Lutero, nella prefazione che vi fece, disse di non aver da nessun altro libro, eccettuati la Bibbia e sant'Agostino, imparato meglio che da questo, che cosa siano Dio, Cristo e l'uomo. Ma il suo testo genuino l'abbiamo avuto solo il 1851, nell'edizione di Stuttgart curata da Pfeiffer. I precetti e ammaestramenti quivi impartiti sono la più completa illustrazione, ispirata dalla più intima e profonda certezza, di ciò ch'io ho presentato come negazione della volontà di vivere. Colà bisogna quindi imparare a meglio conoscerla, prima di sdottrineggiarvi su con ebraico-protestante saccenteria. Scritta nel medesimo, altissimo spirito, sebbene non tale da mettersi proprio a paro di quell'opera, è *l'Imitazione della povera vita di Cristo*

(*Nachfolgung des armen Leben Christi*) di Tauler, e anche, dello stesso autore, la *Medulla animae*. Secondo me gl'insegnamenti di questi genuini spiriti cristiani sono rispetto a quelli del Nuovo Testamento ciò che l'alcool è rispetto al vino. Ossia: ciò che nel Nuovo Testamento ci appare come attraverso velo e nebbia, ci si fa incontro nelle opere dei Mistici scopertamente, in piena chiarezza ed evidenza. E si potrebbe, per concludere, considerare il Nuovo Testamento come la prima consacrazione, i Mistici come la seconda *σμικρα και μεγαλα μυστηρια*.

Ma ancor più sviluppato, sotto più aspetti formulato, e più vivacemente rappresentato che non fosse possibile nella Chiesa cristiana e nel mondo occidentale, troviamo ciò che noi chiamammo negazione della volontà di vivere nelle antichissime opere della lingua sanscrita. Che quella grave considerazione etica della vita potesse colà raggiungere uno sviluppo ancora più ampio, e più risoluta espressione, è forse principalmente da attribuire al fatto, che quivi essa non fu limitata da un elemento a lei del tutto estraneo, com'è nel Cristianesimo la religione ebraica, alla quale l'alto fondatore di quello dové per necessità, parte consapevolmente e parte forse inconsapevolmente, conformarsi e adattarsi: per modo che il Cristianesimo risulta di due elementi molto eterogenei, dei quali io l'elemento ch'è soltanto etico amerei di preferenza, anzi in modo esclusivo, chiamar cristiano; e vorrei distinguerlo dal dogmatismo ebraico ch'esso trovò innanzi a sé. Se, come già spesso, e in particolar modo

nell'età presente si è temuto, quell'alta e redentrica religione dovesse un giorno decadere del tutto, io troverei di ciò la ragione nel fatto, ch'ella consta non già di un elemento semplice, bensì di due elementi in origine eterogenei, e venuti a collegarsi sol per il corso degli eventi. La loro scomposizione, causata dalla naturale disuguaglianza e dal contrasto col progredito spirito di quest'età, non mancherebbe di produrne lo scioglimento; ma in seguito rimarrebbe tuttavia integra la parte puramente morale, perché questa è indistruttibile. Venendo all'etica degli hindù, quale noi già ora, per incompiuta che sia la nostra cognizione di quella letteratura, la troviamo espressa nel modo più vario e più vivace nei *Vedas*, nei *Puranas*, nelle opere poetiche, nei miti, nelle leggende dei santi indiani, nelle massime e regole di vita<sup>111</sup>, vediamo che vi si prescrive: amore del prossimo con piena rinunzia ad ogni egoismo; amore non limitato al genere umano, ma estendentesi a ogni cosa viva; carità spinta fino a dare lo stentato guadagno quotidiano; illimitata pazienza verso tutti gli offensori; bontà e amore

---

111 Si veda, p. es., *Oupnek'hat*, studio ANQUETIL DU PERRON, vol. II, nn. 138, 144, 145, 146. *Mythologie des Indous*, di Mad. DE POLIER, vol. II, capp. 13, 14, 15, 16, 17. «*Asiatisches Magazin*», di KLAPROTH, nel primo volume: *Sulla religione di Fo*; *ibid. Bhagvat-Geeta*, o *Discorsi tra Kreesna e Arjoon*; nel secondo volume: *Moha Mudgava*. Quindi: *Institutes of Hindu-Law, or the Ordinances of Menu, from the Sanskrit* di W. M. JONES, trad. tedesca di HÜTTNER (1797); specialmente il settimo e dodicesimo capitolo. Finalmente molti luoghi nelle *Asiatic researches*. (Negli ultimi quarant'anni la letteratura indiana in Europa è tanto cresciuta, che se io volessi ora completare questa nota della prima edizione, essa riempirebbe un paio di pagine).

in cambio d'ogni male, per duro che sia; volontaria e gioiosa tolleranza d'ogni umiliazione; astinenza da ogni nutrizione animale; completa castità e rinunzia a tutti i piaceri da parte di chi aspira alla vera santità; donazione d'ogni patrimonio, abbandono d'ogni domicilio, e di tutti i parenti; profonda, assoluta solitudine, trascorsa in silenziosa contemplazione, con volontaria penitenza e terribile, lenta macerazione, per venire alla compiuta mortificazione della volontà, mortificazione che giunge fino alla morte volontaria per fame, o con l'esporsi ai cocco-drilli, o col precipitarsi da una sacra vetta dell'Himalaja, o col farsi seppellire vivi, o col gettarsi sotto le ruote dell'immane carro recante attorno in processione le immagini degli Dei tra canto, giubilo e danza delle bajadere. E a codeste regole, la cui origine risale indietro di quattro millenni, s'informa oggi ancora la vita di quel popolo, per quanto in molte cose degenerato; taluni le seguono addirittura fino agli ultimi eccessi<sup>112</sup>. Ora, quel che si è a lungo, in un popolo comprendente tanti milioni d'uomini, è stato praticato, sebbene imponga i più gravi sacrifici, non può essere un'ubbia inventata a capriccio, ma deve avere il suo fondamento nell'essenza dell'umanità. A ciò si aggiunga, che non ci si meraviglierà mai abbastanza della somiglianza uniforme, che si trova quando si legge la vita di un penitente o santo cristiano,

---

112 Nella processione di Jaggernaut del giugno 1849 undici hindù si gettarono sotto il carro e morirono istantaneamente.

(Lettera di un proprietario dell'Est dell'India, nel «Times» del 30 dicembre 1840).

e quella di un indiano. Con dogmi, costumi e luoghi sì fundamentalmente diversi, affatto identica è l'aspirazione e l'interna vita di entrambi. Lo stesso si dica per le loro prescrizioni. Per esempio, Tauler parla dell'assoluta povertà, che bisogna ricercare, e che consiste nel disfarsi appieno di tutto ciò da cui potrebbe trarsi un conforto o una soddisfazione terrena: evidentemente, perché tutto ciò da sempre nuovo alimento alla volontà, che si mira invece a spegnere del tutto. Ora, come analogia indiana troviamo nelle regole del Fo raccomandato al Saniassi, il quale non deve aver domicilio né proprietà alcuna, di non adagiarsi, per di più, troppo sovente sotto lo stesso albero, affinché non abbia a concepire per quest'albero qualche preferenza o inclinazione. I mistici cristiani e i maestri della filosofia Vedanta s'incontrano anche nel considerar superflue tutte le opere esteriori e pratiche religiose, per colui che abbia raggiunto lo stato perfetto. Tanta concordanza, in tempi e popoli sì diversi, è una prova di fatto che quivi non si esprime, come volentieri afferma l'ottimistica insulsaggine, una stramberia e stoltezza dell'animo, bensì un lato essenziale dell'umana natura, il quale sol per la sua eccellenza di rado si manifesta. Oramai ho indicata la fonte, dalla quale si posson direttamente conoscere, attingendo alla vita stessa, i procedimenti in cui si palesa la negazione della volontà di vivere. In un certo modo è questo il punto più importante di tutto il nostro studio: nondimeno io l'ho esposto tenendomi sempre sulle generali, meglio essendo rimandare a quelli, i quali ne parlano per diretta esperienza,



che non ingrossare senza bisogno questo libro con l'affievolita ripetizione di ciò ch'essi hanno detto.

Ma poco altro voglio aggiungere per definire genericamente il loro stato. Vedemmo più indietro il malvagio, per vivacità del suo volere, soffrire perenne, divorante intimo affanno, e da ultimo, quando tutti gli oggetti del volere sono esauriti, placar la rabbiosa sete dell'egoismo con la vista della pena altrui; quegli viceversa, in cui s'è affermata la negazione della volontà di vivere, per quanto povero, scevro di gioia, di privazioni pieno sia il suo stato visto dal di fuori, è pieno d'intima gioia e di vera calma celeste. Non sono più l'irrequieto impulso vitale, l'esuberante gioia, che ha per condizione precedente o successiva un vivo dolore, quali costituiscono la vita di un uomo amante dell'esistenza; ma è invece un'incrollabile pace, una profonda quiete ed intima letizia, uno stato che noi, se ci vien posto davanti agli occhi o alla fantasia, non possiamo guardare senza altissimo desiderio, perché tosto lo riconosciamo come l'unico a noi conveniente, di gran lunga superiore a ogni altra cosa, e verso di esso il nostro spirito migliore ci spinge col grande *sapere aude*. Sentiamo allora come ogni appagamento dei nostri desideri strappato al mondo è appena simile all'elemosina, che oggi tiene in vita il mendico perché domani ancor soffra la fame. La rassegnazione somiglia invece alla proprietà ereditaria, che libera per sempre il possessore da tutte le angustie.

Ci sovviene il terzo libro, che la gioia estetica del bello consiste per gran parte nel fatto che noi, entrando nel-

lo stato della pura contemplazione, siamo pel momento liberati da ogni volere, ossia da tutti i desideri e gli affanni, quasi fossimo sciolti da noi medesimi; non più individuo dotato d'una conoscenza in servizio del suo perenne volere, non più correlato dell'oggetto singolo, a cui le cose divengono motivi; bensì eterno soggetto del conoscere, liberato dalla volontà, correlato dell'idea. E sappiamo come gl'istanti, in cui sciolti dal feroce impulso della volontà veniamo quasi a tenerci sollevati sulla greve aria terrestre, siano i più beati che noi conosciamo. Da ciò possiam ricavare, come felice debba esser la vita di un uomo, la cui volontà sia non per fugaci istanti domata, come accade nel godimento del bello, ma per sempre, e sia anzi spenta del tutto, eccettuata solamente l'ultima estinguentesi scintilla, che regge il corpo e con questo si estinguerà. Un siffatto uomo, che dopo molte amare lotte contro la propria natura, riporta finalmente piena vittoria, non sopravvive più se non come semplice essenza conoscente, come limpido specchio del mondo. Nulla più perviene ad angustiarlo, nulla a scuoterlo: perché tutte le mille fila del volere, che ci tengono legati al mondo, e di qua e di là in forma di sete, paura, invidia, ira ci trascinano dilaniandoci, con assiduo dolore, egli le ha tagliate. Sereno e sorridente egli si volge ora a guardare le finte immagini del mondo, che un tempo sapevano scuotere e affliggere anche l'animo suo, ma ora gli stanno innanzi indifferenti come i pezzi d'una scacchiera a giuoco finito, o come al mattino i vestiti da maschera smessi e dispersi, le cui parvenze ci avevano stuzzicati

ed eccitati nella notte di carnevale. La vita e le sue forme ondeggiavano oramai davanti a lui come una fuggitiva visione, o come appare nel dormiveglia un lieve sogno mattutino, attraverso il quale già traluce la realtà, e che più non perviene ad illuderci: e appunto come questo sogno svaniscono, senza un brusco passaggio. Da queste considerazioni possiamo intendere in qual senso si esprima spesso così M.me de Guyon, verso la fine della sua autobiografia: «Tutto m'è indifferente; io non posso più nulla volere: spesso non so, se esisto o non esisto». Mi sia anche concesso, per esprimere come, dopo la morte della volontà, pur la morte del corpo (il quale non è che il fenomeno della volontà, soppressa la quale perde anch'esso ogni significato) non abbia più nulla d'amaro, e sia anzi la benvenuta –, di trasportar qui le parole stesse di quella santa penitente, sebbene non siano formulate con eleganza: «Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même: parce que la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goûtera plus la seconde mort» (*Vie de M.me de Guyon*, vol. II, p. 13).

Non dobbiamo tuttavia ritenere che, una volta subentrata, attraverso la conoscenza ridotta a quietivo, la negazione della volontà di vivere, questa non tentenni mai più, e si possa su lei posare come su d'una proprietà guadagnata. Invece dev'essere con diuturna battaglia sempre di nuovo riconquistata. Perché il corpo è la volontà medesima, ma sol nella forma dell'oggettività, ossia feno-

meno nel mondo quale rappresentazione; quindi, finché il corpo vive, sussiste ancora nella propria possibilità tutta intera la volontà di vivere, e tende perennemente a entrar nella realtà, ad ardere di nuovo in tutto il proprio ardore. Quindi troviamo, che nella vita dei santi quella descritta calma e beatitudine è come il fiore, che sorge dalla continua vittoria sulla volontà; il suolo, da cui essa germoglia, è la permanente battaglia con la volontà di vivere: imperocché durevole calma non può aver nessuno sulla terra. Perciò vediamo le narrazioni della vita interna dei santi esser piene di lotte spirituali, tentazioni, e abbandoni della grazia: ossia offuscamenti di quel modo di conoscenza, che facendo inefficaci tutti i motivi doma come universal quietivo tutti i voleri, dà la pace più profonda e apre la porta della libertà. E vediamo quindi anche coloro, i quali son giunti alla negazione della volontà, tenersi con tutti gli sforzi su questo cammino, costringendosi a rinunzie d'ogni maniera, con una espiante dura regola di vita e con la ricerca di ciò che loro spiace: tutto per soffocare la volontà sempre divampante. Da qui vengono infine, poiché essi già conoscono il pregio della redenzione, la loro cura angosciosa per la osservazione del bene raggiunto, i loro scrupoli di coscienza per ogni innocente piacere, e per ogni piccol moto della vanità, che anche in essi è l'ultima a morire, essendo di tutte le inclinazioni umane la più tenace, la più attiva e la più stolta. Con la parola asceti, già spesso da me usata, io intendo, nel senso più stretto, il deliberato infrangimento della volontà, mediante l'astensione dal piacevole

e la ricerca dello spiacevole, l'espiazione e la macerazione spontaneamente scelta, per la continuata mortificazione della volontà.

Ora, se noi vediamo questa mortificazione praticata da chi già è giunto alla negazione della volontà, per mantenersi, è poi il dolore in genere, quale ci viene inflitto dal destino, una seconda via (δεύτερος πλους) per arrivare a quella negazione. Possiamo anzi ritenere, che i più solo da questa vi arrivano, e che è il dolore direttamente provato, non quello semplicemente conosciuto, a produrre la piena rassegnazione, spesso solamente in prossimità della morte. Che solo in pochi basta a ciò la semplice conoscenza, la quale, penetrando oltre il *principium individuationis*, produce dapprima la perfetta bontà dell'animo, e finalmente fa riconoscer come proprii tutti i mali del mondo, per dar luogo alla negazione della volontà. Anche in colui che a tale stato si avvicina, quasi sempre le condizioni tollerabili della sua persona, la lusinga dell'attimo, l'ingannevole richiamo della speranza e l'ognora offrentesi appagamento della volontà, ossia del piacere, sono un continuo ostacolo alla negazione della volontà stessa, e una continua tentazione di riaffermarla: perciò sotto tale riguardo tutte codeste tentazioni vennero personificate in diavoli. Il più delle volte deve quindi la volontà venire spezzata da un fortissimo dolore personale, prima che pervenga a negarsi. Vediamo allora l'uomo, quando per tutti i gradi della crescente angoscia è giunto, resistendo con violenza, all'orlo della disperazione, improvvisamente tornare in

sé, sé e il mondo conoscere, mutare tutto il proprio essere, elevarsi sopra sé stesso e sopra il dolore, e, come fosse da questo dolore purificato e santificato, in non attaccabile calma, in beatitudine e sublimità di spirito rinunciare a tutto quanto prima egli bramava con la massima violenza, e gioioso accogliere la morte. Questo è il corrusco metallo della negazione della volontà di vivere, ossia della redenzione, che all'improvviso balza fuori dalla fiamma purificatrice del dolore. Perfino coloro, che furono molto malvagi, vediamo talora purificati fino a questo grado dai più profondi dolori: sono diventati altre persone da quel che furono, e completamente trasformati. I misfatti prima commessi non angosciano quindi nemmeno più la loro coscienza; tuttavia li espiano volentieri con la morte, e di buon animo vedono volgersi al termine il fenomeno di quella volontà, che ora è ad essi straniera ed oggetto d'orrore. Di questa negazione della volontà prodotta da grande sventura e nessuna speranza di salvezza, ci ha dato una limpida e intuitiva rappresentazione, tale ch'io non ne conosco pari nella poesia, il gran Goethe, nel suo immortale capolavoro, il *Faust*, nella storia del dolore di Margherita. Essa è un esempio perfetto della seconda via, la qual conduce alla negazione della volontà mediante un personale, terribile dolore da noi stessi provato; e non, come la prima, mediante la semplice cognizione del dolore di un mondo intero, che volontariamente si fa dolore proprio. È vero, che molte tragedie conducono da ultimo il loro eroe pieno d'impetuosa volontà a questo punto di completa rassegnazione,

in cui di solito si spengono insieme la volontà di vivere ed il suo fenomeno: ma nessuna rappresentazione, ch'io conosca, mi mette innanzi agli occhi ciò ch'è essenziale in quel rivolgimento con tanta limpidezza e così puro d'ogni accessorio, come la storia citata del *Faust*.

Nella vita reale vediamo quegl'infelici, i quali han da vuotare la più gran misura di dolore, allorché è tolta loro del tutto ogni speranza, e in piena lucidità di spirito vanno incontro a una vergognosa, violenta, spesso tormentosa morte sul patibolo, molto spesso trasmutarsi nel modo suddetto. Non penseremo davvero, che tra il carattere loro e quello della maggior parte degli uomini sia tanta differenza, come dà a credere il loro destino, e invece attribuiremo quest'ultimo, il più delle volte, alle circostanze: ma pur tuttavia sono colpevoli, e malvagi in grado considerevole. E intanto vediamo molti di loro, una volta perduta affatto la speranza, convertiti come dicemmo. Dimostrano allora una reale bontà e purezza d'animo, hanno orrore d'ogni atto minimamente malvagio o privo d'amore; ai loro nemici perdonano, fossero pur questi gli autori d'una pena che innocentemente essi soffrono, non solo a parole e forse per ipocrita paura dei giudici dell'al di là, bensì effettivamente, e con intima gravità; né voglion vendetta alcuna. Anzi, il soffrire e morire finisce col diventar loro gradito, imperocché è subentrata la negazione della volontà di vivere; respingono spesso l'offerta salvezza, volentieri muoiono, tranquilli, beati. Nell'eccesso del dolore si è loro palesato il segreto ultimo della vita, che cioè il dolore e la malvagi-

tà, la sofferenza e l'odio, il tormentato e il tormentatore, per quanto diversi appariscano alla conoscenza, che segue il principio di ragione, sono in sé tutt'uno, fenomeno di quell'unica volontà di vivere, che il proprio dissidio con se medesima oggettiva mediante il *principium individuationis*: essi hanno appreso a conoscerne in piena misura le due facce, la malvagità e il dolore, e scorgendone da ultimo l'identità, entrambe le rigettano da sé, rinnegano la volontà di vivere. In quali miti e dogmi diano poi conto alla loro ragione di questa intuitiva e diretta conoscenza, e del proprio mutamento, è cosa, come osservammo, affatto indifferente.

Testimone di una simile trasformazione morale fu, senza dubbio, Matthias Claudius, quando scrisse quel singolare saggio che nel *Wandsbecker Boten* (parte I, p. 115) si trova sotto il titolo *Storia della conversione di \*\*\**, e si chiude così: «Il modo di pensare dell'uomo può passar da un punto della periferia al punto opposto, e tornar poi al punto precedente, se le circostanze ve lo spingano. E tali mutamenti non sono nell'uomo nulla di grande e d'interessante. Ma quella strana, cattolica, trascendentale trasformazione, per cui tutto il circolo viene irrevocabilmente lacerato, e tutte le leggi della psicologia diventano vane e vuote; dove il vestimento è tolto alla pelle, o almeno rovesciato, e all'uomo sembrano cadere squame dagli occhi, quella trasformazione è tal cosa che ciascuno, il quale abbia in qualche modo coscienza del fiato nel suo naso, abbandona padre e madre, se ha occasione di udire e apprendere alcunché di sicuro intorno a



quest'argomento».

Prossimità della morte e perdita della speranza non sono d'altronde punto necessarie per codesta purificazione prodotta dal dolore. Anche senza di quelle può, mediante grande sventura e grande dolore, la cognizione del contrasto della volontà di vivere con se medesima prodursi vigorosamente, e fare scorgere il nulla d'ogni aspirazione. Per questo si videro sovente uomini, i quali avevano menato una vita assai travagliata nel tumulto delle passioni, re, eroi, cavalieri di ventura, improvvisamente mutare, darsi alla rassegnazione e alla penitenza, farsi eremiti e monaci. Quivi vanno comprese tutte le storie genuine di conversione, ad esempio, anche quella di Raimondo Lullo, il quale da una bella, a cui aveva lungamente fatto la corte, invitato finalmente a raggiungerla in camera sua, si vedeva presso al compimento di tutti i desideri, quand'ella, slacciandosi il corpetto, gli mostrò il seno orribilmente divorato da un cancro. Da quest'istante, com'avesse spinto l'occhio nell'inferno, si convertì; abbandonò la corte del re di Majorca e andò nel deserto, a far penitenza<sup>113</sup>.

A questa conversione somiglia molto quella dell'abate Rancé, che io ho brevemente narrata nel cap. 48 del secondo volume. Se consideriamo come in entrambi il passaggio avvenisse dal piacere agli orrori della vita, abbiamo in ciò una spiegazione del fatto sorprendente, che la nazione più mondana, più allegra, più sensuale e

---

113 BRUCKERI *Hist. philos.*, t. IV, par. I, p. 10.

più leggiera d'Europa, ossia la francese, sia pur quella in cui è sorto l'ordine monastico di gran lunga più rigido, la Trappa, poi restaurato dopo la sua decadenza da Rancé, e malgrado rivoluzioni, evoluzioni ecclesiastiche e propagata incredulità, fino al dì d'oggi sopravvivate nella sua purezza e terribile severità.

Ma una cognizione della natura del mondo, quale quella più sopra ricordata, può nondimeno allontanarsi nuovamente dall'uomo, quando cessi l'occasione che l'ha prodotta; ritorna allora la volontà di vivere, e con lei il carattere antecedente. Così vediamo l'impetuoso Benvenuto Cellini, una volta in prigione e altra volta ammalato di grave malattia, trasmutarsi nel modo suddetto; ma, scomparsi i mali, tornar nell'antico stato. In genere, poi, la negazione della volontà non è prodotta dal dolore con la stessa necessità con cui un effetto è prodotto dalla sua causa; la volontà resta libera. Anzi è proprio questo l'unico punto, in cui la sua libertà entri direttamente nel fenomeno; di qui la sorpresa così vivamente espressa dall'Asmus sulla «conversione trascendentale». Accanto a ogni dolore si può immaginare una volontà ad esso superiore in forza, e quindi incoercibile. Così Platone racconta nel *Fedone* di cotali, che fino all'istante del loro supplizio banchettano, bevono, godono Afrodite, fino alla morte affermando la vita, Shakespeare ci pone innanzi nel cardinale Beaufort<sup>114</sup> la terribile fine di uno scellerato, che muore al colmo della disperazione, non

---

114 *Henry VI*, Par. 2, Act. 3, Sc. 3.

potendo dolore alcuno né morte infrangere la sua volontà spinta fino alla malvagità più estrema.

Quanto più vivace la volontà, quanto più stridente il fenomeno del suo contrasto, tanto è più forte il dolore. Un mondo, il quale fosse fenomeno di una volontà di vivere molto più vivace della presente, ci mostrerebbe dolore d'altrettanto più grande: sarebbe adunque un inferno.

Poiché ogni sofferenza, essendo una mortificazione e un richiamo alla rassegnazione, ha la possibilità d'essere una forza purificatrice, si spiega con questo che una grande sventura e profondi dolori già di per sé ispirino un certo rispetto. Ma del tutto degno di venerazione ci appare colui che soffre, sol quand'egli, guardando al corso della sua vita come a una catena di mali, o soffrendo per un grande, insanabile dolore, non s'indugi a mirar precisamente la concatenazione di circostanze, onde fu precipitata in doglia la sua vita, e non s'arresti a quel singolo grande dolore che l'ha colpito: che entro questi limiti la sua conoscenza seguirebbe ancora il suo principio di ragione e rimarrebbe attaccata al singolo fenomeno, egli vorrebbe ancor sempre la vita, purché in condizioni diverse dalle sue; ma invece, dico, degno di venerazione egli appare veracemente sol quando il suo sguardo s'è elevato dal particolare all'universale, quando egli il suo dolore personale considera come esempio del Tutto, e per lui, diventato ormai geniale sotto il rispetto etico, un caso val quanto mille; sì che il complesso della vita, visto come essenziale dolore, lo conduce alla rasse-

gnazione. In questo senso è degna di venerazione nel *Torquato Tasso* di Goethe la Principessa, quando si effonde a narrar come sempre mesta e senza gioia fosse la vita sua e quella dei suoi, e ciò facendo guarda al dolore universale.

Un carattere molto nobile ce lo immaginiamo sempre con una certa apparenza di muta tristezza; la quale è tutt'altro che un permanente cattivo umore per le contrarietà quotidiane (che questo non sarebbe un tratto nobile, e darebbe a temere malvagità d'animo); bensì è coscienza, nata da cognizione, della vanità di tutti i beni e del dolore d'ogni vita, non della propria soltanto. Nondimeno questa cognizione può esser dapprima destata da mali personalmente sofferti, soprattutto da un unico grande dolore. Così un'unica, inappagabile brama ha condotto Petrarca a quella rassegnata mestizia nel considerar la vita intera, che tanto ci commuove nelle sue opere: imperocché la Dafne ch'egli inseguiva doveva sfuggire dalle sue mani, per lasciare a lui, in luogo di se stessa, l'alloro immortale. Quando la volontà, per un tal grande e irreparabile diniego del destino, è rotta ad un certo grado, non viene quasi più null'altro desiderato, e il carattere si mostra dolce, triste, nobile, rassegnato. Quando infine il dolore non ha più una casa determinata, ma si estende sul complesso della vita, allora esso è in certo modo un rientrare in sé, un ritirarsi, un graduale svanire della volontà. E la visibilità di questa, il corpo, finisce con l'essere a poco a poco, ma nel più profondo, minata dal dolore; in ciò l'uomo sente una certa libera-

zione dai suoi ceppi, un dolce presentimento della morte annunziantesi insieme col dissolvimento del corpo e della volontà. Perciò tale dolore s'accompagna con una segreta gioia, quella, secondo me, che il più malinconico di tutti i popoli ha chiamato *the joy of grief*. Tuttavia si trova proprio qui lo scoglio della sensibilità, sia nella vita, sia nella rappresentazione poetica di questa: se cioè si soffre sempre, e sempre ci si lamenta, senza elevarsi alla rassegnazione e fortificarsi, ci si trova ad aver perduto insieme terra e cielo, conservando solo una lagrimosa sensibilità. Il soffrire è via di redenzione, e degno quindi d'alto rispetto solo in quanto prende la forma della semplice, pura conoscenza; e questa allora, fattasi quietivo della volontà, produce vera rassegnazione. Sotto tale riguardo proviamo alla vista di ciascun grande infelice un certo rispetto, affine a quello che virtù e nobiltà ci ispirano; innanzi a lui ci sembra un rimprovero la nostra condizione felice. Non possiamo trattenerci dal considerare ogni dolore, sia nostro che altrui, come un ravvicinamento, per lo meno possibile, alla virtù e santità; e considerare invece i piaceri e le soddisfazioni terrene come un allontanamento da quelle. Ciò arriva al punto, che ogni uomo il quale patisca una grande sofferenza corporea, o una grave sofferenza morale; o anche addirittura ogni uomo, che compia col sudore nel volto e con visibile sfinimento un semplice lavoro fisico richiedente il massimo sforzo; e tutto ciò sopporti pazientemente e senza mormorare; quest'uomo, dico, quando lo guardiamo con profonda attenzione, ci appare come un malato:

il quale faccia una cura dolorosa, ma sopportando di buon animo e addirittura con piacere il dolore, che da quella gli viene, perché sa che quanto più soffre, tanto più sarà estirpata la causa del male. Il dolore presente è la misura della sua guarigione.

Da quanto s'è detto finora apparisce che la negazione della volontà di vivere, la quale è quel che si chiama rassegnazione completa o santità, proviene sempre dal quietivo della volontà, ossia dalla cognizione dell'intimo dissidio a questa inerente, e della sua essenziale vanità, che si manifestano nei dolori d'ogni essere vivente. La differenza, che noi indicammo con l'immagine delle due vie, è questa: se quella cognizione è generata dal dolore semplicemente conosciuto, con spontanea adozione di esso, mediante il superamento del *principii individuationis*; oppure dal dolore direttamente, personalmente provato. Vera salvezza, redenzione dalla vita e dal dolore non può essere immaginata senza completa negazione della volontà. Prima di giungere a quel punto, noi non siamo altro che quella volontà stessa, il cui fenomeno è un'esistenza evanescente, è un sempre nullo, vano aspirare, è l'intero doloroso mondo della rappresentazione, al quale tutti in egual modo irrevocabilmente appartengono. Imperocché noi vedemmo più sopra, che alla volontà di vivere è ognor sicura la vita, e sua unica forma reale è il presente: a cui gli esseri, per quanto nascita e morte imperino sul fenomeno, mai si sottraggono. Questo esprime il mito indiano, dicendo: «essi tornano a nascere». Il gran divario etico dei caratteri ha il significato

seguinte. Il malvagio è infinitamente lontano dal raggiungere la conoscenza, da cui si genera la negazione della volontà, e quindi è effettivamente in balia di tutti gli affanni che nella vita appaiono come possibili: essendo anche la casuale sua presente condizione felice null'altro se non un fenomeno mediato dal *principio individuationis*, ossia un'illusione della Maja, il sogno felice del mendicante. I dolori, ch'egli nella violenza e nella rabbia della sua sete infligge altrui, sono la misura dei dolori da lui personalmente provati, che non pervengono a infrangere la sua volontà e a guidarlo verso la finale negazione. Ogni vero e puro amore, invece, ed anche ogni libero senso di giustizia, provengono già dal superamento del *principii individuationis*; il qual superamento, quando avvenga con pieno vigore, ha per effetto la completa santità e redenzione. Il processo di questa è lo stato di rassegnazione sopra descritto, l'incrollabile amore, che tale rassegnazione accompagna, e la suprema letizia nella morte<sup>115</sup>.

## § 69.

Da questa negazione della volontà di vivere, oramai sufficientemente esposta nei limiti del nostro studio; negazione, che è l'unico atto di libertà possibile al fenomeno, e costituisce quindi, come Asmus la chiama, la metamorfosi trascendentale, nulla si discosta tanto come l'effettiva soppressione del proprio singolo fenomeno: il

115 Si veda il cap. 48 del secondo volume [pp. 624-55 del tomo II dell'ed. cit.].

suicidio. Lungi dall'esser negazione della volontà, esso è invece un atto di forte affermazione della volontà stessa. Imperocché la negazione ha la sua essenza nell'abborrire non già i mali, bensì i beni della vita. Il suicida vuole la vita, ed è solo malcontento delle condizioni che gli sono toccate. Egli non rigetta perciò in nulla la volontà di vivere, ma soltanto la vita, distruggendone il singolo fenomeno. Vuole la vita, vuole la libera esistenza ed affermazione del corpo; ma ciò non gli è consentito dall'intreccio delle circostanze, e gliene viene un grande dolore. La volontà di vivere viene a trovarsi in questo singolo fenomeno tanto compromessa, da non poter più svolgere la propria tendenza. Allora essa prende una risoluzione conforme alla propria essenza in sé; la quale sta fuor delle forme del principio di ragione, e tiene quindi per indifferente ogni isolato fenomeno, essendo ella medesima intangibile da nascita e da morte, e costituendo l'intimo della vita di tutte le cose. Quella medesima salda, profonda certezza, la quale fa sì che noi tutti viviamo senza il continuo terror della morte, ossia la certezza che alla volontà non verrà mai meno il suo fenomeno, sorregge anche il gesto del suicida. La volontà di vivere si palesa dunque altrettanto nel suicidio (Shiva), quanto nel benessere della propria conservazione (Visnù) e nella voluttà della generazione (Brahma). Questo è il significato profondo dell'unità della Trimurti, la quale è tutta in ciascun uomo sebbene ella nel tempo alzi ora l'una, ora l'altra delle sue tre teste. Come l'oggetto singolo sta all'idea, così sta il suicidio alla ne-



gazione della volontà: il suicida nega soltanto l'individuo, non la specie. Già vedemmo che, essendo alla volontà di vivere sicura sempre la vita, ed essenziale alla vita il dolore, il suicidio o arbitraria distruzione di un fenomeno isolato è azione in tutto vana e stolta: che sopprimendo il fenomeno rimane intatta la cosa in sé, come sussiste l'arcobaleno, per veloci che si succedano le gocce le quali nell'attimo lo sostengono. Quell'azione è inoltre il capolavoro della Maja, essendo la più clamorosa espressione del contrasto della volontà di vivere con se stessa. Come già osservammo, tale contrasto nei fenomeni più bassi della volontà, nella lotta permanente combattuta da tutte le manifestazioni delle forze naturali e da tutti gl'individui organici per la materia, per il tempo e per lo spazio; e come quel contrasto vedemmo sempre più visibile apparire, con tremenda evidenza, nei gradi dell'oggettivazione della volontà man mano più alti; così finalmente raggiunge nel grado supremo, ch'è l'idea dell'uomo, questo vertice, in cui non soltanto gl'individui rappresentanti della stessa idea si distruggono l'un l'altro, ma addirittura l'individuo dichiara guerra a se medesimo. E allora quella stessa vivacità con cui l'individuo vuole la vita e fa impeto contro l'oppressore di essa, il dolore, lo riduce a distruggere se medesimo: sì che la volontà individuale sopprime con un atto volontario il corpo, il quale è appunto la propria manifestazione visibile, prima che il dolore infranga la volontà. Appunto perché il suicida non può cessar di volere, cessa di vivere; e la volontà s'afferma qui proprio con la soppres-

sione del proprio fenomeno, non potendosi più altrimenti affermare. Ma poiché precisamente il dolore a cui il suicida in tal modo si sottrae era quello che avrebbe potuto, qual mortificazione della volontà, condurlo alla negazione di se stesso ed alla redenzione, somiglia sotto questo riguardo il suicida ad un malato, il quale non lasci condurre a termine una dolorosa operazione che lo guarirebbe radicalmente, e preferisce tenersi la malattia. Il dolore gli s'accosta, e gli apre la possibilità di venire alla negazione del volere: ma egli lo respinge da sé, distruggendo il fenomeno della volontà, il corpo, affinché la volontà rimanga intatta. Questa è la ragione, per cui quasi tutte le etiche, sia filosofiche, sia morali, condannano il suicidio; sebbene non possano giustificare la condanna se non con strani sofismi. Ma se mai un uomo potesse venir trattenuto dal suicidio con una semplice incitazione morale, il senso intimo di codesta vittoria su se stesso (quali che fossero poi i concetti di cui la sua ragione rivestisse quel senso) sarebbe il seguente: «Io non voglio sottrarmi al dolore, affinché esso possa contribuire a spegnere la volontà di vivere, il cui fenomeno è sì pieno d'affanno, rafforzando in me la già balenante cognizione dell'essenza del mondo fino a tal segno, ch'essa diventi un finale quietivo della mia volontà e mi redima per sempre». È noto che di tanto in tanto si danno casi in cui il suicidio si estende ai propri figli: il padre uccide i figli, che egli ama, e poi se medesimo. Riflettiamo che coscienza, religione e tutti i concetti appresi gli fanno scorgere nel delitto il più grave misfatto,

e nondimeno ei lo commette nell'ora della sua propria morte, senza poter avere in ciò il minimo motivo egoistico. Il suo atto si spiega solo pensando, che qui la volontà dell'individuo si riconosce direttamente nei figli, ma prigioniera tuttavia dell'errore che scambia il fenomeno con la cosa in sé; e così, profondamente scossa dalla cognizione del dolore inerente a ogni vita, ritiene allora di sopprimere col fenomeno l'essenza. Quindi se stessa ed i figli, nei quali si vede direttamente rivivere, vuol salvare dall'esistenza e dal suo tormento. Un errore del tutto analogo a questo sarebbe il pensare che la stessa mèta, a cui si perviene mediante volontaria castità, possa venir raggiunta con l'impedire i fini della natura nell'atto del generare, o addirittura col procurar la morte del neonato, in considerazione dell'inevitabile dolore della vita, invece di far viceversa il possibile, perché la vita sia assicurata a ognuno che nella vita vuole entrare. Imperocché quando esiste volontà di vivere, nessuna forza può distruggerla, essa che è la sola realtà metafisica, la cosa in sé; ma unicamente può distruggere il suo fenomeno nello spazio e nel tempo. La volontà non può venir soppressa che dalla conoscenza. Perciò unica via di salvezza è che la volontà si palesi liberamente, per poter conoscere, in questo suo palesarsi, la propria essenza. Solo quando tale cognizione è raggiunta può la volontà sopprimere se stessa e quindi anche dar termine al dolore, che dal fenomeno di lei è inseparabile: ma non vi si perviene invece con violenza fisica, come sarebbe distruzione del germe, uccisione del neonato, o

suicidio. La natura mette appunto alla luce la volontà, perché questa nella luce soltanto può trovare la sua re-  
denzione. Quindi tutti i fini della natura vanno aiutati in  
ogni modo, non appena si è decisa ad agire la volontà di  
vivere, che della natura è l'intima essenza.

Affatto diversa dal suicidio comune sembra essere  
una particolar forma di esso, la quale tuttavia non venne  
fino ad ora abbastanza constatata. È la morte per fame,  
volontariamente scelta dal grado più alto dell'asceti. Ma  
essa fu sempre accompagnata da molta esaltazione reli-  
giosa e addirittura da superstizione, che l'han fatta poco  
chiara. Sembra nondimeno, che la completa negazione  
della volontà possa raggiungere il punto, in cui vien  
meno perfino la volontà occorrente a mantener mediante  
il cibo la vegetazione del corpo. Tal maniera di suicidio  
proviene da tutt'altro che dalla volontà di vivere:  
quell'asceta rassegnato appieno cessa di vivere sol per-  
ché ha cessato affatto di volere. Altra forma di morte  
che per fame non sarebbe, in questo caso, immaginabile  
(a meno che non fosse determinata da una particolare  
superstizione); perché l'intendimento di abbreviare la  
sofferenza sarebbe già in effetti un grado d'affermazione  
della volontà. I dogmi, che empiono a quel penitente la  
ragione, gli prospettano l'errore, che un essere di natura  
superiore gli abbia imposto il digiuno, a cui lo spinge  
invece l'intimo impulso. Non recenti esempi di queste  
morti si posson trovare nella *Breslauer Sammlung von  
Natur und Medicin Geschichten*, settembre 1719, p.  
363; presso Bayle, *Nouvelles de la république des let-*

tres, febbraio 1685, pp. 189 sg.; presso Zimmermann, *Ueber die Einsamkeit*, vol. I, p. 182; nella *Histoire de l'Académie des Sciences* del 1764 si trova una relazione di Houttuyn; questa è riprodotta nella *Sammlung für praktische Aente*, vol. I, p. 69. Relazioni posteriori si trovano nel *Journal für praktische Hilfkunde* di Hufeland, vol. x, p. 181, e vol. 48, p. 95; anche nella «Zeitschrift für psychische Aerzte» di Nasse, 1819, fasc. 3, p. 460; nell'«Edinburgh medical and surgical Journal», 1809, vol. 5, p. 319. Nell'anno 1833 tutti i giornali riferirono, che lo storico inglese dr. Lingard, di gennaio, a Dover, era volontariamente morto di fame; secondo notizie successive non si trattava di lui, ma di un suo parente. Nondimeno in queste relazioni cotali individui vengono generalmente dati come pazzi, e non c'è più modo di stabilire fino a che punto pazzi fossero veramente. Ma una notizia nuova dello stesso genere voglio riferire anch'io, dovesse pur servire soltanto a conservare il ricordo d'un de' più rari esempi di codesta straordinaria singolarità dell'umana natura. La notizia sembra appartenere proprio ai fatti, tra i quali io vorrei annoverarla, e sarebbe altrimenti difficile a spiegare. La si trova nel *Numberger Korrespondenten* del 29 luglio 1813, come segue:

«Si annunzia da Berna, che presso Thurnen in un folto bosco fu scoperta una capannuccia, e dentro di questa un cadavere maschile giacente in putrefazione da circa un mese, con abiti che poco danno a comprendere sulla condizione del loro proprietario. Due camicie assai fini

gli stavano da presso. L'oggetto più importante era una Bibbia, con fogli bianchi intercalati, i quali in parte erano scritti di mano del morto. Questi vi segna il giorno della sua partenza da casa (ma il luogo d'origine non è nominato), poi dice ch'egli è sospinto dallo spirito di Dio in un deserto, per pregare e digiunare. Ha già digiunato in viaggio sette giorni, poi ha di nuovo mangiato. Ma nel suo romitaggio ha ripreso a digiunare, ed indica i giorni. Ogni giorno è indicato con un trattolino, e ve ne son cinque; trascorsi i quali, il pellegrino verisimilmente sarà morto. Si trovò inoltre una lettera a un sacerdote, intorno a una predica che il morto aveva udita da lui; ma quivi pur mancava l'indirizzo». Fra questa morte provocata da un estremo dell'asceti e il comune suicidio mosso dalla disperazione, potranno essere più gradi intermedi e forme miste, la qual cosa è difficile a chiarire; ma l'animo umano ha abissi, tenebre e avvolgimenti, che sono di estrema difficoltà ad illuminare e dispiegare.

## § 70.

Tutta questa nostra esposizione, oramai compiuta, di ciò ch'io chiamo negazione della volontà, si potrebbe ritenere inconciliabile con l'esame, fatto più indietro, della necessità, la quale appartiene alla motivazione come ad ogni altra forma del principio di ragione. In virtù di quella necessità i motivi, come tutte le cause, sono semplicemente cause occasionali, per cui mezzo il carattere dispiega la propria essenza e la manifesta con la neces-

sità d'una legge di natura: sì che noi negammo allora senz'altro la libertà come *liberum arbitrium indifferen-tiae*. Ben lungi dal cancellar qui tutto codesto, vi richiamo la memoria. Invero la libertà propriamente detta, ossia indipendenza dal principio di ragione, appartiene soltanto alla volontà come cosa in sé, e non al suo fenomeno, la cui forma essenziale è sempre il principio di ragione, l'elemento della necessità. Ma l'unico caso, in cui quella libertà può direttamente apparire anche nel fenomeno, è quello, in cui essa al fenomeno mette fine; e poiché nondimeno allora il semplice fenomeno, in quanto esso è un anello nella catena delle cause, ossia il corpo animato, continua a sussistere nel tempo, il quale non contiene che fenomeni, sta allora la volontà, in codesto fenomeno manifestantesi, in contrasto con lui: poiché ella nega ciò che esso esprime. Esistono, per esempio, in questo caso, reali e sani, i genitali; come manifestazione visibile dell'istinto sessuale; ma tuttavia la volontà non vuol più, anche nel suo più intimo, nessuna soddisfazione di sensi: ed il corpo tutto non è se non espressione visibile della volontà di vivere, e tuttavia non agiscono più i motivi corrispondenti a questa volontà. Anzi, il dissolvimento del corpo, la fine dell'individuo, e con essa l'ostacolo maggiore opposto alla volontà naturale, è benvenuta e invocata. Questa reale contraddizione, proveniente dal diretto attacco, che la libertà del volere in sé, la quale non conosce necessità di sorta, muove contro la necessità inerente ai fenomeni del volere, viene riflessa filosoficamente dalla contraddizione fra quanto affer-

mammo, per un lato, intorno alla necessaria determinazione della volontà mediante i motivi, nella misura imposta dal carattere; e, per l'altro, intorno alla possibile soppressione completa della volontà, soppressione che toglie forza ai motivi. La chiave per accordare queste contraddizioni è la seguente: lo stato, in cui il carattere si trova ad esser sottratto all'impero dei motivi, non viene direttamente dalla volontà, ma da un mutato modo di conoscere. Finché non si possiede altra conoscenza, che quella irretita nel *principio individuationis* e asservita tutta al principio di ragione, l'impero dei motivi è irresistibile; ma quando il *principium individuationis* è superato, e le idee, o anzi l'essenza delle cose in sé, come volontà unica ovunque, vengon direttamente conosciute, e da tal conoscenza proviene un general quietivo del volere, allora perdono ogni possa i singoli motivi, perché il modo di conoscenza, che ad essi corrisponde, è venuto a offuscarsi, a scomparire davanti a un modo affatto nuovo. È vero adunque, che un carattere non può mai mutarsi parzialmente, e deve, con la conseguenza di una legge di natura, obbedire di volta in volta alla volontà, di cui è in complesso il fenomeno: ma appunto questo complesso, il carattere medesimo, può esser tolto via del tutto dalla sopraddetta trasformazione della conoscenza. Tale soppressione indica Asmus, come dicemmo, come «cattolica, trascendentale metamorfosi», e ne stupisce: essa è quel che nella Chiesa cristiana vien chiamato molto opportunamente la rigenerazione; e la conoscenza che ne deriva è detta azione della grazia. Appunto per-



ché non si tratta di un mutamento, ma di una completa soppressione del carattere, ne viene che, per diversi che fossero prima della soppressione i caratteri, a cui questa è toccata, essi mostrano in seguito una grande somiglianza, sebbene ciascuno parli ancora molto diversamente, secondo i propri concetti e i propri dogmi.

In questo senso non è adunque infondato il vecchio, sempre discusso e sempre affermato filosofema della libertà del volere; e non è neppure privo di senso e di valore anche il dogma ecclesiastico della grazia operante e della rigenerazione. Li vediamo fusi in unità, il filosofema e il dogma, e possiamo adesso comprendere qual significato intendesse l'eccelso Malebranche con le parole: *La liberté est un mystère*. Aveva ragione. Quel che i mistici cristiani chiamano azione della grazia e rigenerazione, è per noi l'unica diretta manifestazione della libertà del volere. Questa si ha quando la volontà, pervenuta alla cognizione della propria essenza in sé, riceve da questa un quietivo e appunto perciò è sottratta all'impero dei motivi, il quale sta nel dominio d'un altro modo di conoscenza, i cui oggetti sono esclusivamente fenomeni. L'esser possibile la libertà, manifestantesi in questo modo, è il più alto privilegio dell'uomo, privilegio che all'animale non sarà mai concesso, avendo per condizione la capacità riflessiva della ragione, la quale fa vedere il complesso della vita, indipendentemente dall'impressione dell'attimo. L'animale non ha libertà possibile, com'è del resto addirittura privo della possibilità d'una scelta vera e propria, ossia riflessa, che ponga

termine a un precedente conflitto di motivi: perché a ciò occorrerebbe che i motivi fossero rappresentazioni astratte. Quindi con la stessa necessità, con cui la pietra cade a terra, pianta il famelico lupo i denti nella carne della selvatica preda, senza possibilità di conoscere ch'egli è tanto il divorato quanto il divoratore. Necessità è il regno della natura; libertà è il regno della grazia.

Ora, poiché, come vedemmo, quella autosoppressione della volontà procede dalla conoscenza, ed ogni conoscenza, in quanto tale, è indipendente dall'arbitrio; così anche quella negazione del volere, quell'entrar nella libertà non si può ottenere con deliberato proposito, bensì viene dal più intimo rapporto del conoscere col volere nell'uomo. Viene perciò d'un tratto, quasi arrivasse volando. E questa è la causa per cui fu chiamata dalla Chiesa azione della grazia: ma come la Chiesa fa inoltre dipender l'azione della grazia dall'accoglimento della grazia, così anche l'azione del quietivo è infine un atto di libertà del volere. E poiché in conseguenza di codesta azione della grazia l'intero essere dell'uomo viene dalle fondamenta trasformato e convertito, sì ch'egli più nulla vuole di quanto finora con tanta forza voleva, e quindi è in lui veramente quasi un uomo nuovo sorto al posto dell'antico, la Chiesa chiamò rigenerazione quest'effetto della grazia operante. Quel ch'essa chiama l'uomo naturale, a cui nega ogni capacità di bene, è appunto la volontà di vivere; la quale va negata, se si vuole aver redenzione da una esistenza com'è la nostra. Dietro la nostra esistenza si cela invero qualche altra cosa, che si fa

a noi accessibile sol quando abbiamo rimosso il mondo da noi stessi.

Guardando non agli individui, in conformità del principio di ragione, bensì all'idea dell'uomo nella sua unità, la religione cristiana simboleggia la natura, l'affermazione della volontà di vivere, in Adamo: il peccato di lui, disceso ereditariamente fino a noi, ossia l'unità nostra con lui nell'idea, unità che si manifesta nel tempo col vincolo della generazione, ci fa tutti partecipi del dolore e della morte eterna. E simboleggia invece la grazia, la negazione della volontà, la redenzione, nel Dio incarnato: il quale, libero da ogni peccato, ossia da ogni volontà di vivere, non può come noi provenire dalla più risoluta affermazione della volontà, né avere come noi un corpo, che in tutto e per tutto è esclusivamente volontà concreta, fenomeno della volontà; ma invece, generato dalla pura Vergine, ha solo un corpo apparente. Così almeno pretendono i doceti, ch'erano certi padri della chiesa molto conseguenti nel loro pensare. L'insegnò soprattutto Apelle, contro il quale, e contro i successori suoi, si levò Tertulliano. Ma lo stesso Agostino commenta quel passo (*Rom.*, 8, 3): «Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati»; quindi «non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat» (*Liber 83 quaestion.*, qu. 66). Lo stesso Agostino insegna nell'opera, che ha per titolo *Opus imperfectum*, I, 47, che nel peccato originale si trova a un tempo peccato e punizione. Si trova già nei neonati, ma

apparisce solo col loro crescere. Quindi l'origine di questo peccato sta, secondo lui, nella volontà del peccatore. E il peccatore, dice, fu Adamo, ma in lui siamo tutti esistiti: Adamo divenne infelice, e tutti divenimmo infelici con lui. Sicuramente la dottrina del peccato originale (affermazione della volontà), con quella della redenzione (negazione della volontà), è la gran verità che forma il nocciolo del cristianesimo; mentre il rimanente è il più delle volte una veste e un velo, o un accessorio. Quindi Gesù Cristo va sempre preso in generale come simbolo, o personificazione, della negazione della volontà di vivere; e non già individualmente, sia nella sua storia mitica, com'è negli Evangelii, sia nella storia presumibilmente vera, che serve a quella di base. Né l'una né l'altra appagherebbe facilmente appieno. Questo non è che il tramite per salire a quella concezione: tramite ad uso del popolo, che domanda sempre qualcosa di materiale. Che poi il Cristianesimo nell'età moderna abbia dimenticato il suo vero senso, degenerando in uno scipito ottimismo, è cosa che qui non ci riguarda.

C'è poi un'altra dottrina dell'originario ed evangelico Cristianesimo, che Agostino, col consenso dei capi della Chiesa, sostenne contro le stoltezze dei pelagiani; purificarla da errori e metterla in vigore fu il principale scopo dell'attività di Lutero, com'egli espressamente dichiara nel suo libro *De servo arbitrio*. È la dottrina, che la volontà non sia libera, ma dall'origine soggetta all'inclinazione del male; che perciò son le sue opere sempre peccaminose, e non posson mai soddisfare la giustizia; che

finalmente non già le opere, ma la fede sola salva; e codesta fede non nasce da proposito e da libera volontà; bensì per l'azione della grazia, senza il nostro concorso, viene a noi quasi giungesse dal di fuori. Non soltanto i dogmi più sopra riferiti, ma anche quest'ultimo, genuinamente evangelico, appartengono a quelli, che oggi una rozza e insulsa concezione rigetta come assurdi, o nasconde. Soggetta a quel borghesismo intellettuale pelagiano, che è appunto il razionalismo odierno, codesta concezione, malgrado Agostino e Lutero, mette fra le anticaglie proprio i dogmi più intimamente ed essenzialmente cristiani, e invece tien fermo soltanto e pone in primo luogo il dogma originato e conservato dal giudaismo, collegato col cristianesimo esclusivamente per la via della storia.<sup>116</sup>

---

116 Come questo sia vero, risulta dal fatto che tutte le contraddizioni e oscurità contenute nella dogmatica cristiana, conseguentemente ridotta a sistema da Agostino, le quali appunto avevan condotte all'oppostavi insulsaggine pelagiana, si dileguano, quando venga fatta astrazione dal fondamentale dogma giudaico, e si riconosca che l'uomo non è creazione di un'altrui volontà, ma della sua propria. Allora tutto diventa chiaro e giusto: che non s'ha bisogno di alcuna libertà nell'*Operari*; ella risiede nell'*Esse*, e quivi sta pure il peccato, come peccato originale, mentre l'azione della grazia ci appartiene in proprio. Viceversa con l'odierna concezione razionalista molte dottrine della dogmatica agostiniana, fondata sul Nuovo Testamento, appaiono affatto insostenibili, anzi rivoltanti, per esempio la predestinazione. In tal modo si rigetta ciò ch'è veramente cristiano, e si torna al rozzo giudaismo. Invece l'errore di calcolo, il difetto primo della dogmatica cristiana sta dove non lo si cerca mai, ossia proprio in quel punto che si sottrae a ogni esame, come assodato e sicuro. Tolto via questo dogma, l'intera dogmatica diventa razionale: perché esso corrompe, come l'altre scienze, anche la teologia. Invero, se si studia la teologia agostiniana nei libri *De civitate Dei* (soprattutto nel libro XIV), si prova alcunché d'analogo a quando si vuol metter dritto un corpo, che abbia fuori di sé il centro di

Noi viceversa riconosciamo nella dottrina citata la verità corrispondente appieno al risultato delle nostre osservazioni. Vediamo cioè, che la genuina virtù e santità dell'animo ha la sua prima origine non già nel meditato arbitrio (nelle opere), bensì nella conoscenza (nella fede): proprio secondo noi pure concludemmo, muovendo dal nostro pensiero centrale. Se conducessero alla beatitudine le opere, le quali emanano da motivi e da meditato proposito, sarebbe ognora la virtù null'altro che un sottile, metodico, lungimirante egoismo: si giri pur la cosa come si vuole. La fede invece, a cui la Chiesa cristiana promette la beatitudine, è questa: che, come per il peccato originale del primo uomo siamo del peccato tutti partecipi, e destinati alla morte e alla perdizione, tutti saremo egualmente salvati sol per la grazia e perché il

---

gravità: comunque lo si giri e lo si collochi, torna sempre a precipitare. Similmente qui, malgrado tutti gli sforzi e i sofismi d'Agostino, la colpa del mondo e il suo affanno ricadono sempre su Dio, che il tutto, e tutto nel tutto ha creato, ed ha per di più saputo come sarebbero andate le cose. Che lo stesso Agostino si sia accorto e molto sorpreso della difficoltà, ho già dimostrato nel mio scritto sulla libertà del volere (cap. 4, pp. 66-68 della prima edizione). Nello stesso modo il contrasto fra la bontà di Dio e la miseria del mondo, e così ancor quello fra la libertà del volere e la prescienza divina, furono l'inesauribile tema d'una controversia agitata per circa cent'anni dai cartesiani, da Malebranche, Leibniz, Bayle, Klarke, Arnauld e molti altri. Nella controversia il solo dogma fermo per i disputanti era l'esistenza di Dio, coi suoi attributi: e tutti si aggiravano incessantemente in cerchio, tentando di accordar quei contrari, ossia di risolvere un problema che non viene mai a termine, perché un residuo salta sempre fuori or qui or là, dopo essere stato mascherato in qualche parte. Che la sorgente dell'imbarazzo sia da ricercarsi nella premessa fondamentale, proprio questo non viene in mente a nessuno, sebbene arriva a portata di mano. Sol tanto Bayle lascia intravedere che l'intravede.

divino propiziatores ha assunto su di sé il nostro immane peccato. Saremo salvati senz'alcun nostro merito personale; perché ciò che può venir dall'agire intenzionale (determinato da motivi) dell'individuo, ossia le opere, non potrebbe esserci di giustificazione mai in nessun modo e per propria natura, appunto essendo agire intenzionale, determinato da motivi, *opus operatum*. In questa fede è primo principio, che il nostro sia originalmente ed essenzialmente uno stato di perdizione, dal quale dobbiamo essere redenti. Vien poi l'altro principio, che noi apparteniamo per essenza al male, e siamo ad esso così strettamente legati, che le nostre opere, fatte secondo legge e secondo prescrizione, ossia secondo motivi, né possono soddisfare la giustizia, né salvarci. La redenzione s'acquista soltanto con la fede, ossia mediante un mutato modo di conoscenza; e questa fede non può venire che dalla grazia, cioè dal di fuori: ciò vuol dire che la salvazione è alcunché d'affatto estraneo alla nostra persona, e indica come necessario per quella salvazione appunto il negare, il sopprimere la persona stessa. Le opere, adempimento della legge in quanto tale, non possono mai giustificare, perché sono sempre un agire per effetto di motivi. Lutero vuole (nel libro *De libertate christiana*) che, una volta penetrata la fede, le buone opere ne emanino spontanee, come sintomi, come frutti di lei: non già pretendendo d'aver in sé diritto a merito, giustificazione, o ricompensa, ma producentisi invece affatto spontaneamente e disinteressatamente. Così anche noi facemmo sorgere, dalla penetrazione sempre più

limpida che va oltre il *principium individuationis*, dapprima la semplice libera giustizia, poi l'amore, fino alla completa soppressione dell'egoismo, e finalmente la rassegnazione, o negazione della volontà.

Questi dogmi della religione cristiana, che sono in sé estranei alla filosofia, li ho qui introdotti per mostrare, che l'etica risultante da tutto il nostro sistema, e accordantesi e connettentesi in tutto con le varie parti di esso, non è punto nuova e inaudita nella sostanza, se pur tale può parere nella sua formulazione. Essa coincide invece appieno coi veri dogmi cristiani, ed ora anzi già in essi, sostanzialmente, contenuta e presente; così come in tutta precisione coincide con le dottrine e le prescrizioni morali, sebbene presentate anch'esse in tutt'altra forma, dei libri sacri indiani. Inoltre il richiamo ai dogmi della Chiesa cristiana servì a illustrare e dirimere il contrasto apparente tra la necessità di tutte le manifestazioni del carattere in seguito a dati motivi (regno della natura) da una parte, e dall'altra la libertà, che possiede la volontà in sé, di negare se medesima e sopprimere il carattere, con tutta la necessità dei motivi che su di esso si fonda (regno della grazia).

## § 71.

Dando qui termine ai fondamenti dell'etica, e con essi all'intero sviluppo di quell'unico pensiero, ch'io mi proponevo di comunicare, non voglio punto tener celato un rimprovero che tocca quest'ultima parte della trattazio-



ne; intendo anzi mostrare, ch'esso è inerente alla sostanza della cosa, e sarebbe del tutto impossibile rimuoverlo. Eccolo: giunta la nostra indagine al punto da farci vedere nella perfetta santità la negazione e l'abbandono d'ogni volere, e quindi la redenzione da un mondo, la cui essenza intera ci si presentò come dolore, tale condizione ci appare come un passare al vuoto nulla.

A questo proposito devo in primo luogo osservare, che il concetto del nulla è essenzialmente relativo, e si riferisce sempre ad alcunché di determinato, ch'esso nega. Codesta relatività fu attribuita (specie da Kant) soltanto al *nihil privativum*, indicato col segno – in opposizione al segno +; il qual segno –, capovolgendo il punto di vista, poteva diventare +; e in contrasto con quel *nihil privativum*, si stabilì un *nihil negativum*, che fosse il nulla sotto tutti i rapporti, per esempio, del quale si cita la contraddizione logica, distruggente se stessa. Ma, guardando più da vicino, un nulla assoluto, un vero e proprio *nihil negativum* non si può neppure immaginare: ogni *nihil negativum*, guardato più dall'alto o sussunto ad un più ampio concetto, rimane pur sempre un *nihil privativum*. Ciascun nulla è pensato come tale solo in rapporto a qualche cosa, e presuppone codesto rapporto, ossia quella cosa. Perfino una contraddizione logica è un nulla relativo. Non è un pensiero della ragione: ma non perciò è un nulla assoluto. Imperocché essa è un'accozzaglia di parole, è un esempio del non pensabile, di cui nella logica si ha bisogno per mostrar le leggi del pensare: quindi, allorché si ricorre con quel fine a un

esempio siffatto, si bada all'insensato, che è la cosa positiva di cui si va in cerca, trascurando il sensato, come negativo. Così adunque ogni *nihil negativum*, o nulla assoluto, quando venga subordinato a un concetto più alto, apparirà sempre qual semplice *nihil privativum*, o nulla relativo, che può sempre scambiare il suo segno con ciò ch'esso nega, sì che questo diventi a sua volta negazione, ed esso viceversa diventi posizione. Con noi s'accorda anche il risultato della difficile indagine dialettica intorno al nulla, che Platone istituisce nel *Sofista* (pp. 277-287, ed. Bip.): Την του έτερου φυσιν αποδειξαντες ουσαν τε, και κατακεκερματισμενην ετι παντα τα οντα προς αλληλα, το προς το ον έκαστου μοριον αυτης αντιτιθεμενον. Ετολμησαμεν ειπειν, ως αυτο τουτο εστιν αυτως το μη ον (Cum enim ostenderemus, alterius ipsius naturam esse, perque omnia entia divisam atque dispersam invicem; tunc partem ejus oppositam ei, quod cujusque ens est, esse ipsum revera non ens asseruimus).

Ciò ch'è universalmente ammesso come positivo, che noi chiamiamo l'ente, e la cui negazione è espressa dal concetto del nulla nel suo significato più universale, è appunto il mondo della rappresentazione, che io ho indicato come oggettività, specchio della volontà. E questa volontà e questo mondo sono poi anche noi stessi, e al mondo appartiene la rappresentazione in genere, come una delle sue facce: forma di tale rappresentazione sono spazio e tempo, quindi ogni cosa, che sotto questo riguardo esista, dev'esser posta in qualche luogo e in qual-

che tempo. Negazione, soppressione, rivolgimento della volontà è anche soppressione e dileguamento del mondo, ch'è specchio di quella. Se non vediamo più la volontà in codesto specchio, invano ci domanderemo dove si sia rivolta; e lamentiamo allora ch'ella non abbia più né dove né quando, e sia svanita nel nulla.

Un punto di vista invertito, qualora fosse possibile per noi, scambierebbe i segni, mostrando come il nulla ciò che per noi è l'ente, e quel nulla come l'ente. Ma, finché noi medesimi siamo la volontà di vivere, il nulla può esser conosciuto da noi solo negativamente, perché l'antico principio d'Empedocle, potere il simile esser conosciuto soltanto dal simile, ci toglie qui ogni possibilità di conoscenza; come viceversa poggia su quel principio la possibilità di tutta la nostra conoscenza reale, ossia il mondo come rappresentazione, o l'oggettività della volontà. Imperocché il mondo è l'autocognizione della volontà.

Quando si volesse tuttavia insistere nel pretendere in qualche modo una cognizione positiva di ciò, che la filosofia può esprimere solo negativamente, come negazione della volontà, non potremmo far altro che richiamarci allo stato di cui fecero esperienza tutti coloro, i quali pervennero alla completa negazione della volontà; stato al quale si son dati i nomi di estasi, rapimento, illuminazione, unione con Dio, e così via. Ma tale stato non può chiamarsi cognizione vera e propria, perché non ha più la forma del soggetto e dell'oggetto, e inoltre è accessibile solo all'esperienza diretta, né può essere comu-

nicato altrui.

Noi, che restiamo fermi sul terreno della filosofia, dobbiamo qui contentarci della conoscenza negativa, paghi d'aver raggiunto il limite estremo della positiva. Avendo riconosciuto nella volontà l'essenza in sé del mondo, e in tutti i fenomeni del mondo null'altro che l'oggettività di lei; avendo quest'oggettività perseguito dall'inconsapevole impulso delle oscure forze naturali fino alle più lucide azioni umane, non vogliamo punto sfuggire alla conseguenza: che con la libera negazione, con la soppressione della volontà, vengono anche soppressi tutti quei fenomeni e quel perenne premere e spingere senza mèta e senza posa, per tutti i gradi dell'oggettività, nel quale e mediante il quale il mondo consiste; soppressa la varietà delle forme succedentisi di grado in grado, soppresso, con la volontà, tutto intero il suo fenomeno; poi finalmente anche le forme universali di quello, tempo e spazio; e da ultimo ancora la più semplice forma fondamentale di esso, soggetto e oggetto. Non più volontà: non più rappresentazione, non più mondo.

Davanti a noi non resta invero che il nulla. Ma quel che si ribella contro codesto dissolvimento nel nulla, la nostra natura, è anch'essa nient'altro che la volontà di vivere. Volontà di vivere siamo noi stessi, volontà di vivere è il nostro mondo. L'aver noi tanto orrore del nulla, non è se non un'altra manifestazione del come avidamente vogliamo la vita, e niente siamo se non questa volontà, e niente conosciamo se non lei. Ma rivolliamo

lo sguardo dalla nostra personale miseria e dal chiuso orizzonte verso coloro, che superarono il mondo; coloro, in cui la volontà, giunta alla piena conoscenza di sé, se medesima ritrovò in tutte le cose e quindi liberamente si rinnegò; coloro, che attendono di vedere svanire ancor solamente l'ultima traccia della volontà col corpo, cui ella dà vita. Allora, in luogo dell'incessante, agitato impulso; in luogo del perenne passar dal desiderio al timore e dalla gioia al dolore; in luogo della speranza mai appagata e mai spenta, ond'è formato il sogno di vita d'ogni uomo ancor volente: ci appare quella pace che sta più in alto di tutta la ragione, quell'assoluta quiete dell'animo pari alla calma del mare, quel profondo riposo, incrollabile fiducia e letizia, il cui semplice riflesso nel volto, come l'hanno rappresentato Raffaello e Correggio, è un completo e certo Vangelo. La conoscenza sola è rimasta, la volontà è svanita. E noi guardiamo con profonda e dolorosa nostalgia a quello stato, vicino al quale apparisce in piena luce, per contrasto, la miseria e la perdizione del nostro. Eppur quella vista è la sola, che ci possa durevolmente consolare, quando noi da un lato abbiam riconosciuto essere insanabile dolore ed infinito affanno inerenti al fenomeno della volontà, al mondo; e dall'altro vediamo con la soppressione della volontà dissolversi il mondo, e soltanto il vacuo nulla rimanere innanzi a noi. In tal guisa adunque, considerando la vita e la condotta dei santi, che raramente ci è concesso invero d'incontrar nella nostra personale esperienza, ma che dalle loro biografie e, col suggello dell'interna verità,

dall'arte ci son posti sotto gli occhi, dobbiamo discacciare la sinistra impressione di quel nulla, che ondeggia come ultimo termine in fondo a ogni virtù e santità e di cui noi abbiamo paura, come della tenebra i bambini. Discacciarla, quell'impressione, invece d'ammantare il nulla, come fanno gl'Indiani, in miti e in parole prive di senso, come sarebbero l'assorbimento in Brahma o il Nirvana dei Buddhisti. Noi vogliamo piuttosto liberamente dichiarare: quel che rimane dopo la soppressione completa della volontà è invero, per tutti coloro che della volontà ancora son pieni, il nulla. Ma viceversa per gli altri, in cui la volontà si è rivolta da se stessa e rinnegata, questo nostro universo tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, è – il nulla.