

venta visibile nel fenomeno mediante la dipendenza e la correlazione di tutte le sue parti e funzioni; sicchè queste si servono reciprocamente di mezzo e di fine, e tutte insieme hanno il loro fine comune e ultimo nella vita dell'organismo ch'esse realizzano. L'organismo innanzi tutto vuol vivere, in una maniera conforme alla sua natura, la quale natura è precisamente la sua volontà qual'è impressa ed espressa nella sua struttura: tutte le sue parti e funzioni sono l'attuazione concorde e consenziente di questa vita nel mondo degli oggetti rappresentati, nel mondo dei fenomeni. Per questo non solo è legittima, ma è indispensabile e nel fatto mai trascurata (chechè si dichiarino a parole) la ricerca delle cause finali come idea regolativa nello studio degli organismi. Talvolta ci preme e ci appaga di più il conoscere la causa finale anzichè la causa efficiente di un fenomeno: la circolazione del sangue (esempio classico di una scoperta capitale provocata in origine da riflessioni teleologiche) può non essere spiegata interamente nelle sue cause efficienti; ma il sapere perchè il sangue deve andare nei polmoni e poi uscirne per alimentare e nutrire tutto l'organismo è una cosa che c'importa enormemente e che getta una gran luce su tutta la nostra conoscenza del corpo vivente. E se di un organo o di una funzione noi non conosciamo il fine a cui serve, la sua utilità, nessun zoologo e nessun fisiologo

dirà che quel fine non esiste, ma lo cercherà finchè non l'abbia trovato.

D'altra parte questo valore dell'idea di fine come idea regolativa nella ricerca empirica non vuol dire ch'essa abbia presieduto alla formazione degli organismi: che questi cioè siano cose premeditate e confezionate da una intelligenza calcolatrice, e che abbiano cominciato ad esistere nella rappresentazione come cose conosciute, come Idee pensate (chè questo vuol dire fine) prima di esistere nella realtà. Giacchè il prima e il poi, la molteplicità delle parti, la loro correlazione e dipendenza presuppongono le forme del nostro intelletto a cui le cose sono date dal di fuori e mediatamente, e non penetra nel loro intimo per cui esse nascono e sussistono, ma ne conosce solamente il lato esteriore e obbiettivo; e quando esso ammira l'infinita perfezione e l'ordine sapiente delle cose naturali, ammira in fondo un miracolo che esiste solo per lui, creato dalle sue forme e categorie, mediante le quali esso apprende l'in sè delle cose, e ingenuamente s'immagina che la natura operi con le stesse forme, le stesse categorie e gli stessi abiti mentali dell'arte umana. Nel fatto, se noi consideriamo la finitezza delle opere della natura, anche degli organismi più piccoli, in ciascuno dei quali si direbbe ch'essa ha dovuto esaurire tutta la sua arte e potenza come se fosse quella l'unica opera sua, e poi troviamo questi miracoli ripe-

tuti mille volte, in milioni di esemplari di ogni specie, creati con profusione inesauribile e abbandonati con la stessa indifferenza a tutti i pericoli, sicchè i milioni non le costano più di uno solo di questi esemplari infiniti, ciascuno dei quali, ogni insetto, ogni fiore, ogni foglia, è lavorato con la stessa precisione e con la stessa mano paziente, il primo come l'ultimo, senza stanchezza e senza incertezze — allora dobbiamo dire che se arte ci è, è un'arte non solamente diversa di grado ma diversa radicalmente dalla nostra, ch'essa non può consistere in un lavorare dal di fuori come avendo davanti a sè degli oggetti, ma che la forza che agisce o si manifesta qui, la natura in se stessa, dev'essere presente tutta intera e indivisa e immediatamente in ciascuna delle opere sue, e come tale non sa nulla nè di momenti successivi nè di molteplicità e configurazione di parti; e che quella incomprendibile artificiosità di struttura, a cui si accompagna la più spensierata dissipazione delle opere che la rivelano, deve derivare in fondo dalla nostra apprensione fenomenale, nella quale la tendenza originaria della natura, come affermazione di sè, presentandosi nelle forme dell'intelletto come realtà obbiettiva e conosciuta, ci apparisce in una concatenazione artificiosa di parti separate, in relazione di mezzi e di fine, attuata con una perfezione infinita.

Si rifletta bene a questo: Schopenhauer non dice: la finalità è un prodotto o un effetto della

volontà. E tanto meno dice: la finalità degli organismi ci obbliga a concludere ch' essi sono manifestazione di una volontà. Se egli dicesse l'una o l'altra di queste due cose, non farebbe che ripetere l'argomento fisico-teologico, il quale separa la volontà dall'organismo e considera questo come un prodotto di quella. Schopenhauer dice invece: la finalità, ossia la relazione di mezzo e di fine, esiste per l'intelletto, nell'intuizione obbiettiva, per chi guarda le cose dal di fuori: essa non è una conseguenza effettuata o voluta, ma è l'espressione, nella nostra apprensione obbiettiva e fenomenale, della natura in sè dell'organismo, la quale natura noi sappiamo per tutt'altra via, per la coscienza immediata che noi abbiamo del nostro proprio organismo, ch'è quella di volere la vita, non come un fine estraneo a sè ma come l'attuazione della sua propria essenza: ed è quest'unità essenziale della vita dell'organismo che si presenta, guardata dal di fuori mediante le forme e le categorie dell'intelletto, come un insieme di parti e di funzioni dipendenti e correlative fra loro, ciascuna delle quali e tutte nel loro insieme attuano quella volontà di vivere, che non è dunque una causa anteriore o diversa ma è l'essenza stessa, il carattere proprio, l'in sè dell'organismo. Il valore dell'idea di fine, non come principio costitutivo della realtà, ma come regola che ci guida nell'interpretazione di alcuni fenomeni, trova la sua giustificazione e il suo fondamento (questa

è l'aggiunta sua che Schopenhauer fa al pensiero di Kant) nel fatto che l'organismo per noi non è un oggetto estraneo, pura rappresentazione senza significato, ma è fenomeno di volontà, è la volontà di vivere in atto, l'affermazione della sua propria vita. /

Allo stesso modo, cioè non come effetto ma come fenomeno della natura in sè delle cose, noi dobbiamo procurare di comprendere anche quella finalità esterna che ci colpisce nella corrispondenza e adattamento delle diverse parti della natura fra di loro. Qui la cosa è più difficile, perchè il mezzo e il fine non formano più un tutto separato e indivisibile come nell'individuo organico, ma sono più o meno lontani l'uno dall'altro in modo che il loro rapporto può, in certi casi, non essere così chiaro da riconoscervi facilmente una manifestazione di volontà (s'intende sempre di quella volontà naturale e immediata che noi consideriamo come l'in sè del fenomeno). Pure, finchè rimaniamo nel mondo dei viventi, e consideriamo gl'individui di una stessa specie, la cosa è indubitabile e tanto più meravigliosa. C'è innanzi tutto il fatto del dimorfismo sessuale, espressione certa della volontà della natura, che si manifesta nella conformazione d'individui diversi fatti evidentemente l'uno per l'altro, e che si realizzerà visibilmente con la nascita di un nuovo individuo. Ci sono poi le produzioni istintive degli animali, le quali, quando risultano dalla cooperazione di

più individui, ci mostrano la più aperta analogia con quello che avviene nell'economia interna di ciascun organismo. Nell'organismo animale, come in una società d'insetti, la *vita propria* di ciascuna parte è subordinata a quella dell'insieme, e la cura dell'insieme passa avanti a quella dell'esistenza particolare: questa non è voluta che sotto condizione: quando occorre, gl'individui sono sacrificati alla salvezza dell'insieme. Come il fegato non vuole altro che secernere la bile che deve servire alla digestione, ed è questa l'unica ragione e il fine della sua esistenza, come ogni parte dell'organismo non *vuole esistere* che in vista della sua funzione; così pure l'ape lavoratrice non vuole che raccogliere il miele, secernere la cera, costruire delle celle per la covata della regina, l'ape maschio non vuole che fecondare, la regina che partorire; tutte le parti lavorano dunque per l'esistenza del tutto, ch'è il fine assoluto, così come avviene nell'organismo singolo. La sola differenza è che nell'organismo la volontà si attua ciecamente, senza conoscenza, in tutta l'originarietà della sua natura, mentre nella società degl'insetti c'è già una parte fatta alla conoscenza, la quale tuttavia partecipa al lavoro e a una certa scelta solo nelle modificazioni eventuali dei particolari per superare gli ostacoli e adattare il lavoro alle circostanze. Ma gl'insetti vogliono il fine nel suo insieme, senza conoscerlo più che la natura organica non conosca i fini in virtù dei quali essa funziona: si direbbe

che in queste operazioni istintive degli animali la natura abbia voluto mostrarci con un esempio adattato alla nostra comprensione com' essa possa lavorare per raggiungere un fine che pure non esiste come tale, è al di fuori dell'orizzonte psichico degli esseri che vi cooperano; e la conoscenza che qui ha una parte secondaria e limitata, è assente del tutto nelle produzioni organiche; e nell'uno come nell'altro caso il risultato finale è proseguito e raggiunto con tutta decisione e sicurezza senza per questo essere rappresentato. Di qui l'altro carattere che ci sorprende nelle produzioni naturali: l'anticipazione dell'avvenire. Gli animali provvedono a bisogni ch'essi non provano ancora, e non solamente a bisogni propri, ma anche a quelli della generazione futura; e ogni animale, già organizzandosi, si provvede anticipatamente delle armi di difesa e di offesa che gli serviranno per sfuggire ai pericoli e per attaccare la sua preda: tutta la sua struttura si direbbe calcolata in vista dell'elemento in cui dovrà vivere e delle circostanze che lo aspettano. Se l'animale *vuole vivere* in queste circostanze, dev'essere fornito di questi e questi organi: la sua struttura è l'espressione precisa della sua volontà nelle condizioni in cui egli nasce e si forma: salvo che la natura non opera con questi *se* e con queste distinzioni; essa esiste, si afferma in queste sue produzioni, le quali *per noi* sono oggetti conosciuti, e in quanto *noi vediamo* che essa si esplica e si manifesta in questi fatti,

dobbiamo dirla consenziente con se stessa, ma non possiamo pretendere di costringere nelle forme discorsive del nostro linguaggio l'essenza sua e il modo suo di operare.

E se noi allarghiamo sempre di più il nostro sguardo, non può a meno di colpirci questo consenso della natura con se stessa, nonostante la lotta continua che vi domina, il conflitto delle forze, il divorarsi degli esseri, che già agli antichi filosofi facevano parlare di una guerra e di un odio insito nel cuore delle cose. Nonostante questa lotta, e le angosce e la morte di cui gl'individui sono vittime, la natura permane nel suo insieme, e tutte le sue parti s'adattano e si corrispondono, a dir così si vengono incontro. Se non all'individuo come tale, la previdenza e provvidenza della natura è rivolta certamente alla conservazione delle specie e alle condizioni generali della vita. Il Burdach nella sua Fisiologia dopo avere mostrato il sostegno reciproco che si prestano il mondo degli insetti e quello delle piante, parla in termini eccellenti di quella « profonda simpatia che lega « il mondo vegetale al mondo animale, espres- « sione della loro identità: tutti e due figli della « stessa madre, sono chiamati a vivere insieme « e ad esistere l'uno per l'altro ». E la stessa connessione si può dire esistere tra il mondo organico e l'inorganico. Ogni fenomeno si adatta alle circostanze in cui si manifesta, e le circostanze ai fenomeni. Certo, qui si può esagerare,



e nei particolari ci possiamo anche ingannare: nella natura inorganica, la causa finale o l'utilità delle cose è sempre problematica, e la ricerca della causa efficiente è la sola guida sicura. Ma a parte gli errori e le esagerazioni, il *consensus naturae*, nel suo insieme, è indubitabile. La struttura stessa del mondo, a dir così la sua impalcatura permanente, è come preordinata agli esseri che dovevano abitarlo. Il corso dei pianeti, l'inclinazione dell'eclittica, la rotazione della terra, la separazione dei continenti e dei mari, l'atmosfera, la luce, il calore e tutti i fenomeni analoghi si sono conformati con precisione alle razze future di esseri viventi ch'essi dovevano contenere e sostenere; e mentre quei fenomeni si producevano con tutta necessità secondo leggi inviolabili, formavano nello stesso tempo un'opera d'ordine e d'armonia che ci sorprende sempre di più a misura che impariamo meglio a conoscerla. Che cosa dobbiamo dire qui? Dobbiamo dire alla maniera di Anassagora che un'intelligenza, che noi conosciamo unicamente dalla natura animale come uno strumento ai suoi fini e bisogni, sia intervenuta sin dal principio calcolando col calcolo più sottile e utilizzando le forze naturali primitive per adattarle a scopi futuri e come tali estranei a quelle, o non dobbiamo piuttosto comprendere quelle forze naturali primitive e le loro produzioni più tarde e tutta la successione degli esseri e le loro relazioni, come il fenomeno, la manifestazione nel tempo

di una realtà unica, la cui essenza, per quanto noi possiamo saperne, è quella di tendere verso la vita, di affermarla e di volerla; e che quando provveduta di un intelletto considera l'opera sua, è colpita di meraviglia come il sonnambulo che stupisce al mattino di quello che ha fatto durante il sonno, o meglio ancora come colui che si meraviglia della propria figura quando la vede nello specchio? Questo rispecchiamento della realtà in sé delle cose nelle forme dell'intelletto è per noi il mondo, a dir così l'Idea che per rapporto alle altre Idee è come l'armonia per rapporto alle voci isolate; e nella finalità della natura, tanto interna quanto esterna, ciò che noi conosciamo come mezzo e fine, non dev'essere dappertutto se non la manifestazione nello spazio e nel tempo, appropriata alla nostra maniera di conoscere, di quell'affermazione di volontà che costituisce l'essenza e l'unità delle cose, in quanto almeno la natura è d'accordo con se stessa.

Certo noi siamo qui all'estremo limite di quello che possiamo comprendere, e se non vogliamo appagarci di parole o affermare più di quello che sappiamo, dobbiamo riconoscere questa limitazione della nostra mente, la quale è fatta più per sentire il mistero anziché per scandagliarlo e portarvi la luce. Kant terminava la sua Dialettica del giudizio teleologico dicendo che il meccanismo della natura, ossia il nesso causale ch'è l'unico principio obbiettivamente

certo della nostra scienza, e l'interpretazione teleologica della quale pure in certi casi non possiamo fare a meno, potrebbero conciliarsi se a noi fosse dato mediante un intelletto non discorsivo com'è il nostro, ma intuitivo, giungere fino alla radice delle cose, cogliere il sustrato soprasensibile della natura e del mondo. I filosofi posteriori a Kant hanno, com'è noto, realizzato questo concetto problematico di una intuizione intellettuale, e hanno concepito l'Assoluto come spirito e come mente, senza le limitazioni della nostra mente, come produttività intelligente senza la distinzione di soggetto e di oggetto, come ragione che si sviluppa per una necessità logica interna e realizza nello stesso tempo come fini ch'essa pone i momenti di questo sviluppo. Schopenhauer non è giunto a questo concetto speculativo; ma appunto perchè non v'è giunto, non si dovrebbe fraintenderlo e criticarlo come se vi fosse giunto, come cioè se la sua volontà fosse l'equivalente dello spirito o dell'Idea degli altri filosofi. Schopenhauer è rimasto più vicino al punto di partenza kantiano, con le sue limitazioni e i suoi divieti. I concetti coi quali egli opera sono quelli di fenomeno e cosa in sè, intendendo per fenomeno la rappresentazione e per cosa in sè il reale di essa, la realtà di fatto che ogni fenomeno manifesta ed esprime con le sue determinazioni obbiettive. Egli non si domanda qual'è il principio da cui le cose dipendono, ma si domanda

qual'è il contenuto e il significato di questo spettacolo di forme e di movimenti ch'è per noi il mondo. La volontà è una denominazione *a potiori* per esprimere la realtà immediata delle cose in quanto si manifesta negli oggetti conosciuti; e le Idee non sono pensieri o fasi di una volontà che si sviluppi, ma sono la manifestazione in una forma caratteristica di quello che le cose sono in se stesse. Per cui la famosa difficoltà: com'è possibile che una volontà cieca si obbiettivi per mezzo d'Idee, è una di quelle obiezioni che nascono quando si è già fuori del sistema o non vi si è ancora entrati. La volontà del nostro filosofo non è niente affatto destinata a rendere gli stessi servigi metafisici che, negli altri sistemi, sono affidati a una volontà intelligente. La volontà per lui è intelligente o cieca secondo che le cause naturali, nei fenomeni in cui si manifesta, agiscono come motivi conosciuti o no. In tutto il mondo animale è fornita di conoscenza, e nell'uomo anche di ragione e di linguaggio: nel mondo delle piante e in tutti i processi vegetativi degli organismi non c'è conoscenza, e nel mondo inorganico non c'è traccia nè di conoscenza nè di vita; e ciò nonostante, la natura rimane sempre natura intera, affermazione di sè, volontà di vivere, manifestazione positiva di forze che tendono a farsi valere di contro ad altre forze che affermano anch'esse la loro esistenza: il dire questo non è costruire un'ipotesi o inventare un mito

cosmico, ma è descrivere dei fatti procurando di intenderli nel loro intimo, rivivendoli in modo ch' essi ci rivelino l' essenza e la realtà loro, nella misura almeno in cui noi possiamo comprenderla. Ancora una volta, la volontà di Schopenhauer non è un principio di spiegazione causale o genetica, ma è il reale di ciò che noi conosciamo come rappresentazione, l' in sè della natura.

L' intuizione antichissima dell' *έν και πᾶν* è in fondo anche quella del nostro filosofo; ma un po' la teorica della conoscenza ch' egli ha accettato, un po' le qualità della sua mente volta al concreto e aborrente da ogni speculazione astratta, lo hanno condotto a un concetto della Filosofia diverso da quello degli altri interpreti di quella dottrina. Costruire o dedurre la realtà, speculare sull' Uno e i molti e come questi si generano da quello, non è il fatto suo. Quando noi troviamo, egli dice, uno scritto di cui non conosciamo l'alfabeto, procuriamo d'interpretarlo cercando di dare un valore alle lettere, da cui risultino delle parole che abbiano senso e un nesso comprensibile tra i periodi ch' esse formano. Qualche cosa di simile è l' opera del filosofo. Egli non può collocarsi fuori del mondo e procurarsi il piacere di vederlo nascere, e vedere come si producono il tempo, lo spazio, la coscienza e tutto quello che c'è dentro; ma può bene tenere gli occhi aperti sul mondo e procurare d'intenderlo nella realtà sua, nella

sua verità effettuale. Schopenhauer chiama con Kant trascendente ogni speculazione su cose e problemi al di fuori della possibilità dell'esperienza; ma crede possibile in certi limiti un'interpretazione della realtà nel suo insieme mediante i dati che l'esperienza stessa fornisce, i dati dell'esperienza esterna illuminati da quelli che ciascuno attinge nella coscienza che ha di se stesso. *Nihil ulterius*, diceva Kant concludendo il capitolo dei paralogismi, e ammoniva la ragione di non avventurarsi in quell'oceano senza porti che ci attira e c'illude coi suoi miraggi. *Est quodam prodire tenus*, è il motto del nostro filosofo. Sarebbe strano che l'essenza del mondo ci fosse del tutto e in ogni modo chiusa, quando noi stessi facciamo parte del mondo. Se il varcare quei confini non ci è concesso, si può bene scavare al di dentro della realtà ch'è accessibile a noi. Oltre la conoscenza empirica, scientifica e storica che cerca il dove, il quando e il nesso causale dei fenomeni, è possibile, esiste di fatto una maniera di conoscenza che non si ferma ai dati empirici come tali, ma vede in quelli il carattere ch'essi esprimono, il significato ch'essi hanno. Questa maniera di conoscenza è quella del filosofo e dell'artista. Schopenhauer si compiace di definire il compito della Filosofia con le belle parole di Bacone: *ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam eiusdem*

*simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat.* Per questo la Filosofia, quando abbia realmente un contenuto, è più vicina all' arte che alla scienza, non perchè sia obbligata a dire delle cose poetiche, ma perchè la visione chiara e il sentimento vivace della realtà sono le condizioni per filosofare come della grande a vera arte. Questo vuol dire vedere nelle cose le loro Idee. Le quali perciò, tutt' altro che un elemento estraneo al sistema, sono la formula stessa di quell' intuizione fondamentale in cui il sistema consiste. Esse rispondono alla tendenza (ed è quello che c' è di veramente platonico) a considerare le cose *sub specie aeternitatis*, non nella loro singolarità fenomenale, ma nella loro essenza, come espressione della natura eterna ch' esse rivelano.

