

La centralità del carattere nella filosofia di Arthur Schopenhauer

MATTEO D'ALFONSO

ABSTRACT

Nella filosofia di Schopenhauer il concetto di “carattere” ricopre un ruolo centrale, in grado di fornire un particolare accesso, tanto alla messa in forma sistematica del suo pensiero, quanto al modo in cui quest’ultimo si rispecchia nella sua biografia. In questo contributo si illustreranno le ascendenze kantiane della teoria del carattere di Schopenhauer, gli specifici aspetti che tali ascendenze assumono nel passaggio da Kant a Schopenhauer e infine la caratteristica innovazione schopenhaueriana a una teoria trascendentale del carattere, con il concetto di “carattere acquisito”.

1. Il carattere nel tempo di Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer fu un individuo che, ai suoi tempi, si sarebbe definito “di carattere” e che, infatti, condusse un’esistenza immancabilmente segnata dalla costante ricerca dell’affermazione delle peculiarità del suo carattere. La sua biografia è punteggiata di eventi che ne mettono in luce tanto le asperità, quanto gli effetti che ciò ha direttamente comportato sul corso della sua vita. Le ricapitolo nell’ordine: l’ostinazione a proseguire nella formazione commerciale anche dopo la morte del padre, per non mancare al patto che aveva contratto con lui da bambino, dal quale solo a gran fatica la madre riuscì a farlo desistere¹; l’atteggiamento

¹ Schopenhauer rimase fedele alla sua formazione da uomo d'affari presso il commerciante Jenisch, permanendo a Francoforte altri due anni dopo la morte del padre, e più di un anno dopo che sua madre

che, anni dopo, avrebbe ostentato nel corso della sua frequentazione del salotto della madre a Weimar, che un in una lettera prescrivere una precisa serie di norme comportamentali, onde preservare lei e la cerchia dei suoi amici dalle ruvidità del figlio²; il poco meno che burrascoso rapporto con i suoi maestri: Ernst Gottlob Schulze – ripetutamente irriso –, Fichte – apertamente disprezzato – e perfino Goethe, prima osannato e poi quasi umiliato dalla sua richiesta di «tenere a battesimo» il proprio scritto su *La vista e i colori* con il quale si riprometteva di fornire il definitivo chiarimento teorico della osservazioni che questi aveva raccolto lungo quasi 20 anni³; infine, sul piano privato, ricordiamo le percosse riservate alla sua molesta vicina di casa a Francoforte – che gli costò la condanna a pagare alla donna un indennizzo a vita –, mentre, sul piano pubblico, la protervia nel perseguire una polemica che lambiva l'insulto personale con Hegel, gli hegeliani e più in generale gli idealisti – cosa che, in diverse occasioni gli suggerì di interrogare un avvocato per valutare il rischio di cause per diffamazione⁴.

Siamo di fronte, insomma, a un quadro psicologico che rivela un carattere forte e difficile, sicché non dovrebbe stupire di ritrovare il tema del carattere anche al centro della sua speculazione e del suo sistema filosofico, considerando in particolare la prossimità tra riflessione teorica ed esistenziale che caratterizza la sua

Johanna, la quale, liquidata l'azienda paterna, si era trasferita con la figlia Adele a Weimar. Qui si era rapidamente affermata come scrittrice di talento ed era riuscita ad avviare un salotto regolarmente frequentato dallo stesso Goethe – il quale negli anni successivi diventò una figura così familiare per gli Schopenhauer, da venir chiamato dalla giovane Adele con l'appellativo di "Vater". Tra i frequentatori del suo salotto contava anche Carl Ludwig Fernow e fu anche all'aiuto mediazione di quest'ultimo che Johanna seppe trovare le giuste parole per guidare Arthur a svincolarsi dall'obbligo morale contratto verso il padre.

² Cfr. missiva del 13 dicembre 1807, allorché Arthur si apprestava a rientrare a Weimar dopo l'espulsione dal Ginnasio di Gotha in seguito a una poesuola satirica rivolta contro il suo docente Christian Ferdinand Schulze: A. Hübscher, *Unbekannte Briefe von Johanna Schopenhauer an ihren Sohn*, in: "Schopenhauer-Jahrbuch", n. 52, 1971, pp. 103-104: "Vengo al tuo comportamento nei miei riguardi e qui penso sia meglio dirti, senza tanti giri di parole, cosa desidero e cosa mi sta a cuore, in modo che ci capiamo bene fin da subito. [...] Io non disconosco quanto in te c'è di buono, e neanche di te mi spaventa quanto alberga nel tuo animo, nella tua interiorità; ma non posso accordarmi in nulla al tuo modo d'essere, a quanto di te manifesti, alle tue opinioni, ai tuoi giudizi, alle tue abitudini, insomma, a nulla di ciò che concerne la tua esteriorità, e, soprattutto, il tuo malumore mi opprime e guasta la mia gaiezza, senza che ciò ti sia di alcun vantaggio. Vedi, caro Arthur, tu non hai trascorso qui in visita che qualche giornata, ma ogni volta ci furono gravi scenate per motivi inesistenti, sicché ogni volta ho ricominciato a respirare liberamente solo dopo che tu te ne fossi andato, perché la tua presenza, le tue proteste su cose inevitabili, i tuoi musì, i tuoi stravaganti giudizi, formulati come oracoli, senza che vi si possa opporre alcunché, mi opprimevano enormemente, ma ancor più mi pesava l'eterna lotta nel mio intimo per reprimere tutto quanto avrei desiderato opporvi, onde non dare adito a una nuova lite."

³ Cfr. A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel mit Goethe*, hrsg. von L. Lütkehaus, Haffmann, Zürich, 1992. Sulle ragioni, anche personali e umane, della rottura con Goethe, e, soprattutto, di Goethe con lui, mi permetto di rinviare al mio: "Schopenhauer e Goethe: il battesimo di un inattuale", in: *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, a cura di G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala, Pisa, ETS, 2011.

⁴ Cfr. A. Estermann, *Schopenhauers Kampf um sein Werk. Der Philosoph und seine Verleger*, Leipzig, Insel, 2005, p. 212.

opera. Con questo non intendo solo il fatto che tale tema vi trovi una specifica e approfondita trattazione, ma che esso svolga altresì una funzione chiave proprio per comprendere il sistema, e questo, tanto dal punto di vista *genetico*, quanto da quello *strutturale*.

Facciamo però innanzitutto brevemente il punto sulla questione del “carattere” al tempo di Schopenhauer, prendendo in esame le tappe di come egli la incontrò nel corso della sua formazione filosofica. Questo concetto compare infatti già in uno dei primi corsi che frequentò a Göttingen nel 1810, le lezioni di *Psicologia empirica* o *Antropologia* tenute da Ernst Gottlob Schulze⁵ che, nell’ultima parte trattano «Dell’influsso sul desiderio e sul volere di educazione, modo di vivere, clima, circostanze fortuite, età, sesso, forme di governo così come della forza del carattere». Il carattere viene qui presentato come «il nucleo di qualcosa di permanente e immutabile, [...] una forza dell’anima umana che non è prodotta dalla natura o da circostanze esteriori, ma che ciascuno si debba dare da sé»⁶, concludendo:

Il carattere, infatti, è un determinato orientamento dominante del volere, che sorge da un elevarsi dell’uomo al di sopra dell’inclinazione naturale e di ogni circostanza esterna, indicando un’immutabile direzione degli sforzi verso una meta, che l’essere umano si ha scelto per sé⁷.

Schulze – docente acuto e dotto, che sotto il nome di *Enesidemo* nel decennio precedente si era guadagnato una solida posizione tra i protagonisti del dibattito sulla filosofia kantiana⁸ – a lezione esponeva una filosofia eclettica, saldamente appoggiata sul senso comune e priva di particolari slanci di originalità. Questo ci autorizza a considerare la definizione di “carattere” qui proposta come una *received view* largamente condivisa dalla letteratura sul tema, perché basata sull’osservazione empirica e una larga messe di esempi tratti dalla letteratura, antica e

⁵ Secondo il titolo riportato da Schopenhauer nei suoi appunti di lezione. Cfr. M.V. d’Alfonso, *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen, 1810-11)*, [=SKMP] Würzburg, 2008, p. 171.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Dapprima, con il suo *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, Hehnstaedt, 1792, come critico implacabile del criticismo kantiano, in particolare nella forma della proposta sistematica Reinholdiana – uno dei testi che diede l’impulso decisivo alla svolta idealistica di Fichte; poi con il suo *Kritik der theoretischen Philosophie*, 2 Bände, Hamburg 1801, che Hegel farà oggetto di polemica in una lunga recensione pubblicata sul “Kritisches Journal der Philosophie” dal titolo *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, 1802. Sulla figura di Schulze nel periodo in cui lo frequentò Schopenhauer mi permetto di rinviare al mio: *Ernst Gottlob Schulze oltre Enesidemo. L’antropologia psichica e i suoi risvolti teologici*, in: “Dianoia”, n. 13, 2008, pp. 196-225.

moderna, e dalla storia. Si tratta del resto di una concezione che Schulze non riteneva di dovere investigare o approfondire filosoficamente, ma che gli era utile a fini classificatori. Come avviene subito di seguito, allorché egli si appresta a catalogare i caratteri in base ai loro diversi fini:

Malvagio è il carattere, allorché l'egoismo determina il fine, e per tale fine nessun mezzo è considerato troppo orrendo o spaventoso. Nobile è il carattere allorché l'aspirazione è fermamente orientata all'istaurazione di un ordine morale nel mondo umano. Il carattere grandioso si mostra infine nel mettere in pratica, con forza e determinazione, quelle idee che si elevano al di sopra di ogni interesse personale e che si riferiscano alla religione, alla verità, alla scienza, all'arte, alla libertà o alla potenza della patria, giacché tutte queste racchiudono in sé qualcosa di divino e pertanto entusiasmano facilmente⁹.

Un'ultima notazione schulziana riguarda infine come il carattere possa venire educato negli individui, onde acquisire quella forza che consenta loro di orientarsi ad agire in vista del perseguimento della morale, sottomettendo le inclinazioni sensibili: «La forza del carattere non si acquisisce di colpo, ma deve venir messa a punto elevandosi al di sopra dei bisogni in virtù di molteplici prove»¹⁰.

Vedremo tuttavia che tale *received view* verrà da Schopenhauer approfondita, investigata dal punto di vista genetico e infine, nei suoi tratti fondamentali, profondamente innovata con importanti ripercussioni sul piano metafisico. La sua rielaborazione del concetto di carattere infatti, maturata alla luce della teoria del carattere kantiana, e dell'interpretazione che essa già aveva ricevuto da Schelling e, in misura minore, da Fries, lo condurrà a mettere a punto un modello euristico che varrà per l'interpretazione del mondo preso nel suo complesso, cioè della natura nell'insieme delle sue manifestazioni empiriche e del loro rapporto con la volontà: un mondo che da Schopenhauer sarà del resto inteso come "macrantropo", come corrispettivo metafisico dell'essere umano pensato come "microcosmo"¹¹.

2. La teoria schopenhaueriana del carattere nella sua funzione di matrice delle idee

La prima torsione che la concezione schulziana del carattere subisce avviene nel suo passaggio al taglio del trascendentalismo kantiano, ossia della dottrina del carattere

⁹ SKMP, p. 171.

¹⁰ Ivi.

¹¹ Cfr. L.P. Ciamarra, *L'antropologia di Schopenhauer*, Napoli, Loffredo, 1996. Per il ruolo del carattere nel sistema schopenhaueriano mi permetto di rinviare al mio: *Il male del mondo*, Udine, Mimesis, 2017, in particolare al capitolo 5. *I caratteri del mondo*, pp. 77-90.

offerta da Kant nella *Critica della ragion pura*. Si assiste qui a una duplice alterazione del senso di quella definizione, giacché, il fatto che Kant distinguesse, nel carattere umano, due nature distinte, ossia il carattere intelligibile e il carattere empirico, permetteva di mantenere uno dei due aspetti nominati da Schulze – che cioè il carattere costituisse “il nucleo di qualcosa di permanente e immutabile” nell’essere umano –, imponendo però di cassare il secondo aspetto, che pure per Schulze era altrettanto fondamentale. Schopenhauer, alla luce della teoria kantiana, può infatti giudicare come effetto di uno spirito trivialmente illuministico e piattamente ottimistico l’idea che tale “nucleo” consista in qualcosa che “ciascuno si debba dare da sé” trovandovi, al contrario, un’autorevole conferma filosofica del fatto che il carattere umano sia alcunché di fissato e immutabile¹². Pertanto due aspetti che in Schulze andavano automaticamente insieme, grazie alla teoria kantiana del carattere vengono da Schopenhauer messi in una tensione reciprocamente esclusiva: giacché l’“immutabilità” del carattere si spiega solo grazie al fatto che esso non dipende da ciò che “ognuno possa darsi da sé”. Essa si fonda infatti su ciò che Kant, come *carattere intelligibile*, considera un elemento noumenico del soggetto del volere, che risiede al di fuori del tempo e dello spazio e che, nella sua manifestazione fenomenica, assume la veste di *carattere empirico* indefettibilmente proprio a ciascuno.

Schopenhauer presenterà la sua esplicita adesione alla *Charakterlehre* kantiana già nel penultimo paragrafo della sua dissertazione *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813), il §. 46. *Motivo, decisione, carattere empirico e intelligibile*, opera che conclude i suoi studi universitari e fornisce le coordinate gnoseologiche del sistema a venire. Qui, nel presentare il *motivo* come quella forma del principio di ragione sufficiente capace di fare subentrare nel “soggetto del volere” una determinata decisione ad agire spiega:

Verso l’ammissione di uno stato permanente del soggetto della volontà, da cui seguono in modo necessario le sue decisioni, ci spinge l’osservazione che, a parità dei motivi che si possono presentare, a prescindere dalle modificazioni introdotte dai diversi stati di intelligenza, uno si comporta in un modo, l’altro in un altro, ma la stessa persona, in condizioni identiche, si comporta nello stesso modo, dunque quasi in base a massime (per quanto queste non divengano coscienti mediante proposizioni astratte della ragione) ed egli tuttavia ha la coscienza vivissima che avrebbe potuto agire in maniera completamente diversa, purché avesse *voluto*; che cioè la sua volontà non è determinata da nulla di estraneo, e che qui non si tratta dunque di un *potere*, ma solo di un volere, per sua natura libero al massimo grado, che costituisce l’essenza più intima dell’uomo, indipendentemente da tutto il resto. Il modo di agire così osservato è il *carattere empirico* di ciascuno. [...] Poiché queste estrinsecazioni del

¹² Sulla definizione della prospettiva morale schopenhaueriana anche in polemica con la posizione schulziana rinvio al mio “Il confronto con G. E. Schulze nella critica di Schopenhauer alla morale kantiana”, in: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010, a cura di S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca e M. Ruffing, Berlin, De Gruyter, 2013, pp. 535-546.

carattere empirico sono frammentarie, e tuttavia possono accennare alla sua unità e immodificabilità, è necessario che esso sia pensato come apparizione di uno stato per così dire permanente del soggetto del volere, assolutamente inconoscibile, posto fuori dal tempo. [...] Potrei forse esprimere meglio ciò che intendo dire, sia pure con un'immagine, se lo definissi *un atto di volontà universale posto fuori dal tempo, di cui tutti gli atti che accadono nel tempo sono solo l'emergere, l'apparizione*. Kant lo ha definito il *carattere intelligibile* (avrebbe fatto forse meglio a chiamarlo inintelligibile) e, nella *Critica della ragione pura* (pp. 560-586), ha fornito una discussione della differenza fra esso e quello empirico, come pure del rapporto complessivo della libertà con la natura, che io considero un capolavoro incomparabile, degno della massima ammirazione, dell'umana profondità di pensiero¹³.

La metafora che Schopenhauer usa per illustrare il modo in cui funziona la legge della motivazione, a differenza della legge di causalità, è quella della luce bianca che, identica in tutti i casi in cui incontra corpi differenti, per ciascuno di essi rimanda indietro raggi di differenti colori. Pochi anni dopo Schopenhauer sceglierà un esempio dalla letteratura per illustrare la coerenza del carattere empirico quale fenomeno molteplice dell'univoco carattere intelligibile: è la figura shakespeariana del Conte di Northumberland, che rivela l'altissima competenza psicologica e morale del poeta inglese. Nel *Mondo come volontà e rappresentazione* verrà infatti fatto notare come questa figura secondaria, ma le cui azioni hanno gravi conseguenze sulla catena di conseguenze dei drammi in cui interviene, compare in due differenti opere, il *Riccardo II* e l'*Enrico IV* (prima e seconda parte) proprio nell'atto di prendere decisioni che, a fronte di circostanze grandemente differenti, rivelano la rigorosa univocità della sua spinta soggettiva ad agire.

Infine, Schopenhauer chiosava la presentazione della teoria kantiana del carattere affermando che "Schelling ne ha fornito [...] un'apprezzabile esposizione illustrativa". Tuttavia, accostare Kant e Schelling sul carattere intelligibile¹⁴ è in realtà spia di un particolare modo di impostare la *Charakterlehre*, che la qualifica specificamente rispetto a quella kantiana, e da cui discenderanno forti ripercussioni sistematiche. È stato infatti da più parti notato come in Schopenhauer il

¹³ A. Schopenhauer, *La quadruplicata radice del principio di ragione sufficiente*, Milano, Guerini, 1990, pp. 139-140. Faccio notare che qui con il termine "volontà" Schopenhauer indica ancora solo l'umano volere, ossia non ancora l'omonimo principio metafisico di cui parlerà nel *Mondo* e che comincerà ad essere presente nelle sue riflessioni solo a partire dal 1815.

¹⁴ La questione sarà ripresa anche nello scritto sul *Fondamento della morale* dove Schopenhauer scrive: «questa dottrina di Kant della coesistenza di libertà e necessità è, secondo me, la più grande conquista del pensiero umano. Questa e l'estetica trascendentale sono i due massimi diamanti nella corona della gloria kantiana che non si spegnerà mai. Come è noto Schelling, nel suo trattato *Della libertà*, ha dato, con i colori vivaci della sua concreta esposizione, una parafrasi per molti assai più comprensibile della dottrina kantiana; e io la loderei se Schelling avesse avuto l'onestà di dire che qui espone la sapienza di Kant, non già la propria, come oggi ancora crede una parte del pubblico filosofico». A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 179.

concetto di carattere intelligibile assuma tratti che eccedono il rigoroso trascendentalismo kantiano, proprio in virtù della sua ricezione della teoria della libertà di Schelling, da questi esposta nella *Freiheitsschrift* del 1809¹⁵. È, più in generale, un tratto caratteristico del preteso fedelissimo kantismo di Schopenhauer quello di essersi diligentemente formato sui testi originali di Kant, ma insieme e parallelamente anche su quelli di quella particolare “scolastica” kantiana – appassionata, polemica e, nel complesso, vulcanica – rappresentata dalla produzione filosofica tedesca del trentennio che va dal 1781, prima edizione della *Critica della ragion pura*, al primo volume degli scritti di Schelling 1809, e che ricomprende tutti i rappresentanti del cosiddetto dibattito post-kantiano e del primo idealismo. Questo fatto ha originato in Schopenhauer un kantismo altamente eterodosso, giacché egli, di Kant, insieme alla teoria del carattere, finirà per accogliere quasi soltanto i risultati dell'estetica trascendentale, riformulando drasticamente l'analitica trascendentale e rigettando *in toto*, sia la dialettica trascendentale, sia l'intera filosofia pratica kantiana, a partire dal concetto stesso di *ragion pura pratica*¹⁶.

Nel caso della dottrina del carattere la specificità che Schopenhauer accoglie da Schelling, e che in Kant era del tutto assente – è una sorta di ontologizzazione dell'intelligibile, riscontrabile proprio a partire dall'essenza umana, rappresentata dal “carattere”. Scriveva infatti Schelling nel suo *Scritto sulla libertà*:

[L]’essenza intelligibile di ogni cosa, e specialmente dell’uomo, sta al di là di ogni connessione causale come al di là o al di sopra di ogni tempo. Essa non può pertanto venir determinata da alcunché di antecedente giacché essa piuttosto, precede tutto il resto che in esso è o diviene, non solo relativamente al tempo, ma anche quanto al concetto, come unità assoluta che dev’essere sempre già intera e compiuta, di modo che sia in essa possibile la singola azione o determinazione [...] L’essenza intelligibile può perciò così certamente agire solo in base alla propria natura così come è certo che esso agisca in modo assolutamente libero e assoluto¹⁷.

Poiché qui si parla dell'essenza intelligibile delle cose e dell'uomo mettendole sullo stesso piano e questa specifica coloritura schellinghiana della *Charakterlehre*

¹⁵ In quest’anno Schelling aveva infatti pubblicato il primo volume della raccolta delle sue *Opere* al cui interno comparivano per la prima volta le sue *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*. Sull’importanza di questo testo per Schopenhauer si veda: M. Koßler, *Empirischer und intelligibler Charakter: Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer*, in: “Schopenhauer-Jahrbuch”, n. 76, 1995, pp. 195-201; Id., *Life is but a mirror. On the connection between ethics, metaphysics and character in Schopenhauer*, in: “European Journal of Philosophy”, n. 16/2, 2008, pp. 230-250.

¹⁶ Su questo aspetto mi permetto di rinviare al mio: *Die ‚Zerstörung‘ der praktischen Vernunft in den frühen Notizen Arthur Schopenhauers*, in: *Das Transzendente und die praktische Philosophie*, a cura di G. Cogliandro et al., Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2020, pp. 173-183.

¹⁷ F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Milano, Bompiani, 2007, p. 56.

di Schopenhauer contribuisce – contrariamente all’intenzione di Kant – a porre l’essere umano in una specifica, e speciale, continuità con le cose naturali, ossia con il “mondo”. Schopenhauer appoggerà proprio su questo modello di relazione necessitante tra il *carattere intelligibile* – quale libero e univoco atto del volere (ossia della volontà umana), risiedente al di fuori del tempo e dello spazio, – e la serie delle azioni individuali fenomeniche iscritte nel flusso spazio-temporal-causale della nostra vita mortale, ossia il nostro *carattere empirico*, la chiave per la comprensione dell’intero mondo naturale fenomenico, inteso come manifestazione del mondo delle idee, così come verrà presentato nel secondo e terzo libro del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Le *idee*, che nel terzo libro verranno trattate come oggetto dell’arte, sono infatti presentate già nel secondo libro come l’oggettivazione diretta della volontà, secondo una scala di potenziamento ascendente che, partendo dalle forze naturali, giunge fino al carattere dell’essere umano. Vediamo cioè come per Schopenhauer le idee indichino qualcosa di molto affine al “carattere intelligibile delle cose”, tanto da essere individuate, dal punto di vista sistematico, proprio sulla base di quell’analogia suggerita da Schelling tra l’essere umano e ogni altro fenomeno mondano¹⁸.

Questo ci fornisce un primo accesso alla comprensione della funzione del tutto centrale del carattere in Schopenhauer, ovvero, tanto come matrice del rapporto sistematico tra la volontà, la sua oggettivazione nelle idee e la sua manifestazione nei fenomeni, quanto l’originaria chiave d’accesso genealogica a tale concezione che sta a fondamento dell’intero sistema. Nel libro *quarto* del *Mondo*, che rivela il significato profondo dell’intera filosofia Schopenhaueriana nella possibilità della *liberazione* dalla volontà, la presentazione della sua *Charakterlehre* sarà introdotta proprio dalla seguente considerazione:

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

¹⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma-Bari, Laterza, 2009, [=MVR] § 25 “Per idea intendo adunque ogni determinato ed immobile grado di obbiettivazione della volontà, in questo essa è cosa in sé, e sta quindi fuori dalla pluralità. Codesti gradi stanno ai singoli oggetti, come le loro forme eterne, o i loro modelli” p. 156. Il discorso viene proseguito immediatamente oltre, nel §. 26, e messo in diretta correlazione con il carattere umano: “Come infimo grado di obbiettivazione della volontà, si presentano le forze più generali della natura [...] In sé esse sono fenomeni immediati della volontà, altrettanto 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.”, p. 156. Infine Schopenhauer parla proprio del *carattere* come di un grado di obbiettività della volontà, ossia un’idea: “Nei gradi superiori dell’obbiettività della volontà vediamo farsi efficacemente l’individualità, in particolar modo nell’uomo, come gran distinzione di caratteri individuali, ossia compiuta personalità [...] 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 tratto manca del tutto, avendo la specie sola un significato caratteristico”, p. 158. Su questo punto mi permetto di rinviare al mio *Il male del mondo*, cit., cap. 5.

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 il fenomeno più perfetto; il quale, per sussistere, com'è dimostrato nel secondo libro, dovè essere illuminato da un così alto grado di conoscenza, che in questo si rese possibile addirittura, come abbbiam veduto nel terzo libro, una riproduzione in tutto adeguata dell'essenza del mondo, sotto forma della rappresentazione; il che si ha mediante la percezione delle idee, ed è il vero specchio del mondo¹⁹.

Troviamo in queste parole una lucida sintesi che elegge il concetto di carattere a filo rosso della proposta sistematica schopenhaueriana, così come essa si presenta nei libri secondo, terzo e quarto. Ritengo, inoltre, di avere dimostrato quanto tale direttrice sia da seguire più opportunamente nel senso inverso rispetto a come essa fa la sua comparsa nel testo: ossia, muovendo dal carattere intelligibile, che nel *Mondo* compare solo nell'ultimo libro, ma che solo ci permette di comprendere il senso attribuito alle idee nel terzo e nel secondo libro e poi, da queste, alle loro rappresentazioni sotto forma di cose.

3. Un originale contributo schopenhaueriano alla teoria del carattere: il carattere acquisito

La dottrina del carattere schopenhaueriano illustrata finora, nonostante possieda peculiarità proprie e un originale valore ermeneutico generale, non si può certo considerare una sua originale creazione. Tale è invece il contributo alla dottrina del carattere che pure Schopenhauer ha fornito nel suo sistema, ossia la teorizzazione, presentata nel § 55. del *Mondo*, di un terzo elemento del carattere individuale, il *carattere acquisito*. E così come il tema del carattere intelligibile rappresenta un ponte tra la *Dissertazione* e il *Mondo*, potremmo rinvenire nel “carattere acquisito” un tramite tra quest'ultimo e quel contributo della sua tarda filosofia cui egli affiderà in qualche modo la summa dell'insegnamento che egli trasse un'intera vita dedicata alla filosofia: i *Parerga e paralipomena*, l'opera che gli ha anche regalato la tardiva notorietà, estesa più di 30 anni dopo la prima edizione del *Mondo*. In questa ampia silloge di materiali di vario tipo, che Schopenhauer nella lettera al suo editore definisce “*mein Philosoph für die Welt*”²⁰, è infatti esplici-

¹⁹ MVR, p. 317-318 (mia enfasi). Questa ipotesi troverebbe un'ulteriore conferma nella nota la § 10 del *Fondamento della morale*, cit., pp. 181-182, dove, in calce alla teoria kantiana del carattere, Schopenhauer presenta la teoria platonica della metempsicosi. Anche in questo caso si mostra come il connubio tra kantismo e platonismo avvenga innanzitutto via *Charakterlehre* – visto che altrimenti le *Ideenlehren* dei due autori stanno in una patente contraddizione.

²⁰ Cfr. A. Estermann, *Schopenhauers Kampf um sein Werk. Der Philosoph und seine Verleger*, Leipzig, Insel, 2005, p. 139.

tamente presente, sotto il titolo *Aforismi sulla saggezza della*, anche una *eudemologia*, un contributo che parrebbe inconciliabile con presupposti e conclusioni della sua filosofia morale, se non fosse per quell'apertura che proprio il "carattere acquisito" rappresenta nel suo sistema. Un concetto che nel *Mondo* sembrava possedere un mero valore accessorio permette infatti qui un concreto ampliamento dell'applicazione della teoresi alla vita, al di là della funzione che essa svolge in vista della sua negazione. Il carattere acquisito rappresenta infatti quell'immagine di sé che ognuno si fa del proprio carattere apprendendo a conoscersi, nel corso di una vita, a prezzo di delusioni e rimorsi di coscienza. Si può pertanto attribuire un'utilità concreta al sapere filosofico, consistente nella messa a punto soggettiva di una pragmatica *Weltweisheit*, nella forma di quell'individuale conseguimento di saggezza, fondamentale per condurre la propria vita nel più felice modo possibile, data la costitutiva metafisica tragicità del mondo. È con queste parole che lo stesso Schopenhauer introduce il concetto di carattere acquisito – di grande importanza nel suo pensiero, anche solo per il fatto di rappresentare, insieme a quello di "Volontà", l'unico suo concetto totalmente originale.

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 avere 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 apparire sempre uguale 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 ignora il medesimo, non sempre comprende se stesso, bensì sovente si misconosce, fin quando non abbia in un certo grado acquistata a vera e propria conoscenza di sé. [...] 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 altro non è 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 personalità²¹.*

Con la formazione del carattere acquisito, ci vien detto, si perviene all'«astratta e limpida consapevolezza del proprio carattere empirico», si risponde cioè all'imperativo delfico del "conosci te stesso" a partire da una nuova fondazione del sentimento tragico della necessità degli antichi greci, già ribadito nel motto seneciano "velle non discitur" e dall'"operari sequitur esse" della scolastica. Si comprende qui come

²¹ MVR, p. 333 e 335.

per Schopenhauer solo la metafisica della Volontà possa rendere adeguatamente conto, senza debiti mitologici o teologici, dell'indefettibile unitarietà e coerenza del carattere umano e, contestualmente, della necessità per ogni individuo di impegnare la propria vita a venirne a sempre più chiara conoscenza. È questo, per la quasi totalità degli esseri umani, l'unico fine dell'esercizio teoretico e l'unica ragione per raccomandare la filosofia, indicata proprio a tutti coloro che non sono, per loro costituzione, santi e ai quali quindi è preclusa la possibilità dell'“ascesi” e della conversione trascendentale nella *voluntas*. Ma perfino il “santo” ha bisogno di tempo e di una lunga serie di esperienze maturate in proprio per giungere a comprendere se stesso come caratterialmente tale, per avere esperito il dolore del dissidio con se stesso in tutte quelle circostanze di vita che ripugnano al suo carattere – come raccontano in diverso, ma analogo modo, le conversioni dei facoltosi Budda e Francesco, del pubblicano Matteo, del maestro di retorica Agostino. La teoria del carattere acquisito ha insomma la funzione di spiegare in che misura la nostra vita possa cambiare alla luce della conoscenza di noi stessi, anche senza che sia possibile cambiare davvero noi stessi e le nostre azioni. Questo dipende dal fatto che la decisione all'azione, da parte dell'uomo, dipende sempre anche da una componente cognitiva, ovvero rappresentativa e quindi concettuale, sulla cui formazione ha una fondamentale influenza la conoscenza di sé come soggetto del volere. Siccome, inoltre, l'agire ha come suo inaggirabile esito quello di alterare l'ambiente intorno a sé, foss'anche nella sola forma di muoversi al suo interno per rifuggire determinate circostanze o ricercarne altre, ciò comporta l'idea che l'essere umano sia l'unico essere vivente capace di modellare, a partire dal concetto che si è fatto della propria costituzione fisica e morale del proprio carattere, una personale nicchia ecologica.

Proprio nel carattere acquisito rinvengo il presupposto teorico a partire dal quale Schopenhauer potrà sviluppare, sotto il titolo di *Aforismi sulla saggezza della vita* – posti a conclusione del primo libro dei *Parerga e paralipomena* –, «l'avviamento all'arte di percorrere la vita nel modo quanto più possibilmente piacevole e felice [che] si potrebbe chiamare anche eudemonologia»²². *L'eudemonologia* teorizzata negli *Aforismi*, contrariamente all'apparenza, non sta affatto in contrasto con l'impostazione etica del sistema, così come, in ambito kantiano, l'*Antropologia pragmatica* kantiana non contrastava con la teoria morale presentata nella *Critica della ragione pratica*. In un caso come nell'altro ci troviamo di fronte a un complemento alla teoria dell'agire riguardata, non dal punto di vista della morale pura, ma da quello della filosofia pratica applicata all'esercizio della *Klugheit*, trattando di quelle regole utili a condursi nel mondo sociale in maniera prudente²³.

²² A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, Milano, Adelphi, 1998 [=PP], p. 423.

²³ Ho trattato questo aspetto nel mio: «*Le coeur et la tête*»: les enseignements moraux des *Parerga et Paralipomena*, in: “Schopenhauer-Jarbuch”, n. 94, 2013, pp. 229-252, poi in Id., *Il male del mondo*, cit., cap. 7, “La felicità nel mondo”, pp. 115-141.

Schopenhauer stesso a questo proposito spiega che «per poter tuttavia elaborare la presente trattazione eudemonologica [ha] dovuto del tutto abbandonare il più alto punto di vista metafisico ed etico, cui si è indirizzati dalla [sua] più profonda filosofia»²⁴. Anche per non mescolare la trattazione etico-metafisica con quella popolare ed empirica, in queste pagine Schopenhauer non fa alcun accenno alla sua teoria del carattere. E tuttavia, molto acutamente, nella partizione della prima parte di questo testo – redatta in forma trattatistica, al contrario della seconda che, sotto il nome di *Parenesi e massime*, corrisponde propriamente alla formulazione aforistica annunciata dal titolo – Schopenhauer, su ispirazione aristotelica, riconduce i beni umani in tre classi: 1. «Ciò che uno è»; 2. «Ciò che uno ha»; 3. «Ciò che uno rappresenta». A chiarimento del primo punto stanno, accanto a salute, forza, bellezza e temperamento, «carattere morale, intelligenza e sua formazione»²⁵. E non risulta difficile comprendere che proprio alle differenze che la natura ha posto tra gli uomini relativamente a quanto elencato in questo primo punto, e segnatamente al carattere, si può ricondurre un influsso sulla felicità o sull'infelicità dell'individuo molto maggiore di quello comportato dagli altri due. E tuttavia anche qui si trova un importante distinguo, ovvero che

[l]'unica cosa che a questo riguardo è in nostro potere è la possibilità di utilizzare a nostro vantaggio la personalità data, tanto da seguire soltanto le sue aspirazioni e da preoccuparci del genere di formazione ad essa adatto, evitando tutti gli altri, in modo da scegliere lo stato, l'occupazione e il modo di vita più appropriati ad essa²⁶.

In conclusione, troviamo ribadita, anche nel cuore dei *Parerga e paralipomena*, l'importanza del carattere, giacché ad esso si applica l'insegnamento che la filosofia può concretamente mettere a disposizione di tutti gli esseri umani. E ci pare di essere, in questo modo, ritornati circolarmente al punto da cui siamo partiti, cioè alla questione di come il tema del carattere in Schopenhauer permei il suo pensiero e finisca per investire anche la vita individuale sua e di ciascuno di noi. Egli, infatti, pervenuto alla maturità, afferma tanto l'importanza di venire a patti con il proprio carattere, quanto l'imprescindibilità della filosofia per potere raggiungere questo fine. Perché è questo sapere, questa *Weltweisheit*, per citare il classico termine tedesco che indica la filosofia, traducibile forse con “sapienza mondana”, che permette esercitare un adeguato temperamento del nostro carattere e aspirare in questo modo alla saggezza.

²⁴ PP, p. 423.

²⁵ PP, p. 425.

²⁶ PP, p. 431.