

“Saggi sulle scienze occulte” - Dalla neurofisiologia alla neuropsicologia/ neuro-filosofia: la metafisica “pratica” di Schopenhauer - Magia ed esoterismo, tra bisogni, limitazioni e compromessi ... della “volontà”?

«... Und laß dir rathen, habe/ die Sonne nicht zu lieb und nocht die Sterne;/ komm, folge mir in's dunkle Reich hinab!» (... E lascia che ti consigli, non amare troppo il sole e neppure le stelle; vieni, seguimi giù nel regno dell'oscurità! – Goethe: *Iphigenie auf Tauris* III, I).

L'*Ifigenia* di Goethe rappresenta un nuovo ideale d'umanità "contenuta", controllata, sobria, dignitosa, compresa tra bisogni e compromessi; e ciò comporta il riconoscimento che la moderazione, la misura, la "limitazione", (in questo caso specifico rappresentata dalla morale) è anch'essa un fenomeno della vita soggettiva.

Schöne Seele

Redatto in prosa ritmica nel 1779, il testo venne rielaborato in varie versioni successive (nel 1780 in versi, nel 1781 in prosa), e in una, definitiva, in endecasillabi sciolti, terminata nel 1786. Durante il viaggio in Italia, il genio francofortese aveva avvertito la necessità di rimarcare, soprattutto sul piano formale, la scelta classicista convintamente effettuata nel corso della propria evoluzione verso una *Weltliteratur*, e in essa riflettere tutti i principi della "*Schöne Seele*" (Anima Bella), cardine del teatro *weimariano*, e presente in molti drammi di Friedrich Schiller.

Senza “deae” ex machina

La vicenda riprende quella euripidea (Ἰφιγένεια ἡ ἐν Ταύροις), ma non contempla l'espedito del “*deus* (o meglio “*deae*”, in questo caso, poiché si tratta, all'inizio, di Artemide e, alla fine, di Atena) *ex machina*”.

Il destino dei Tantalidi

Ifigenia Toante la pretenderebbe in sposa, e, per dissuaderlo, ella gli racconta delle orrende colpe di Tantalidi, Pelopidi e Atridi (il padre Agamennone) dai quali discende, e dell'intervento della Signora degli animali selvatici (Ἡ Πότνια Θηρῶν) per sottrarla al sacrificio, facendone una sacerdotessa. Al disappunto del re, oppone lealtà e schiettezza: «Non travisar la prepotenza,/ che d'una donna alla fralezza irride!/ Libera al par di un uomo, generata/ fui dalla madre.». ».

Chi rapire?

Poco dopo l'arrivo del fratello Oreste (in preda alla follia per aver ucciso la genitrice Clitemnestra), e dell'amico, e cugino, Pilade, i quali insieme si sono assunti il compito di adempiere l'oracolo di Apollo e rapire "sua" sorella, sarà a tutti chiaro che da portar via non è tanto una statua, bensì la stessa consanguinea.

Una superiore "virtù" femminile

Ifigenia, però, non ama deviazioni e accomodamenti, pertanto decide di confessare il suo progetto di fuga al re, cui è legata da rispetto e gratitudine, e con cui si vuol dimostrare assolutamente leale e sincera. Toccato nel profondo dall'onestà della fanciulla e dalla rivelazione dell'imprevista parentela, Toante non ostacolerà il ritorno in patria di quei giovani, rendendosi conto che alla forza e all'astuzia virile gli si è contrapposta, vittoriosa, una maggior virtù femminile.

§

... Und was damit zusammenhängt

La citazione goethiana dall'*Iphigenie auf Tauris*, Schopenhauer la pone in esergo al "*Saggio sulla visione di spiriti e su quanto vi è connesso*" (Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt), quasi a invitare il lettore a quel comunemente poco raccomandabile "occultismo" trattato, nel IV tomo dei «*Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*» (edizione Grisebach, pagg. 259-349, pubblicata la prima volta in due volumi dalla libreria Hahn, di Berlino, nel 1851), a mo' di "nome collettivo", temporaneamente utile ("*... und was damit zusammenhängt*"), per designare e l'osservazione e la descrizione, intesa "scientificamente", di tutt'una serie di "fenomeni" che, almeno inizialmente, sembrano "meravigliosi" ed eccezionali, eppure restano oscuri ed enigmatici, e che quindi vengono, a prima vista, solitamente interpretati come gli effetti imprevedibili e impenetrabili d'un potere "soprannaturale", nonché pure d'un contesto di conclusioni basate su di essi, più all'interno d'una visione intellettuale del mondo (naturale) che d'un inquadramento abitualmente confermato dalle leggi dello spazio, del tempo, della causalità, ecc..

La «volontà» in sé

Nell'introduzione ai "*Saggi sulle scienze occulte*" (Studio Tesi, Roma 2024), la curatrice Elena Tavani individua "*il movente principale*" di Arthur Schopenhauer "*nel tentativo di distogliere dalle rappresentazioni meramente «fisiche» del mondo per*

lasciare spazio a immagini di altra natura, forse solo metafore o allegorie, e tuttavia tali che soltanto in esse «ci è dato di cogliere le verità più profonde» [...] la «volontà», nozione ben difficilmente comprensibile che sta per forza primordiale, impulso, ma anche regola di relazione tale da consentire una visione del tutto, viene ora in pratica a coincidere con una intuizione intellettuale, presentata come una vera e propria «facoltà» della mente o dell'anima".

Alla domanda che si era posta Kant - "*che possano essere le cose in sé non lo sappiamo, conosciamo piuttosto soltanto i loro fenomeni?*" - Schopenhauer risponde affermando come la *volontà* «in sé» sia assolutamente indipendente, ed eterna, mentre la conoscenza opera dappertutto secondo il principio di ragione, e tutto ciò che noi veniamo a conoscere, compresa la stessa conoscenza, dominata dalla volontà [la cosa in sé, libera persino dal *principium individuationis*], che ne è lo strumento e dirige il corso delle nostre rappresentazioni ["fenomeni"], muta, senza che noi ce ne accorgiamo.

Thelema non boulesis

Nondimeno, la psicologia schopenhaueriana della volontà è assai elementare, in quanto corrisponde all'impulso, alla tensione, all'aspirazione, che in greco si sarebbe definita *thelema* (θέλημα); non sarebbe quindi quella facoltà della riflessione e della decisione, in greco *boulesis* (βούλησις); ed, espressamente, Schopenhauer ("*Neue Paralipomena: vereinzelte Gedanken über vielerlei Gegenstände*", 1896 § 149) si limita al concetto di ciò che è comune sia agli animali che all'uomo.

L'istinto di conservazione

D'altra parte, a questa "limitazione", fa *pendant* un'amplificazione che ne sovradimensiona la manifestazione fino a coinvolgere tutti i sentimenti e tutti i moti dell'animo, persino ricusando di ritenerla un sentimento particolare della vita cosciente. Quindi, non solamente tutte le aspirazioni e tendenze, compresi la speranza e il timore, il piacere e il dolore, l'amore e l'odio, per giungere financo agli impulsi più primordiali, quale l'istinto di conservazione, ovverossia la "volontà di vivere", che promuove od ostacola lo svolgimento della conoscenza, assicurando alla coscienza la sua unità; ed è su questa sua unità identitaria, e non su quella della coscienza, che si colloca la corrispondenza con la personalità.

Una chiara consapevolezza

Come l'idealista Friedrich W. J. von Schelling, aveva cercato di gerarchizzare una serie progressiva di potenze nella natura, attraverso le quali la materia deve elevarsi sino allo spirito, così Schopenhauer distingue una sequenza di gradi attraverso i quali la volontà si proietta dalle forme più elementari fino alla chiara consapevolezza. Anela la volontà verso l'«oggettivazione» più alta possibile, ossia verso un'obiettivo estrinsecazione "fenomenale". E questa tensione è identica all'«impulso a esistere», cioè alla volontà di vivere; e di qui l'infinita ricchezza di livelli e di forme nella natura.

Polarità invertite

Ma, se, in fondo, dappertutto, è questo cieco e universale impulso all'esistere che domina, attraverso l'illusione di un tale "oscuro artefice di inganni", ben presto si viene a scoprire che la vita non vale la pena d'essere vissuta. Il pessimismo schopenhaueriano è altresì confermato dalla considerazione, *a priori*, che, mentre la natura del sentimento del piacere è "negativa", in quanto esclusivamente esigenza di soppressione d'un bisogno, soltanto i sentimenti del dolore si rivelano "positivi".

Il numinoso

Contraddittorio è pure l'incanto per il miracolo, la meraviglia, che, oggi, definiremmo forse "il *numinoso*" (dal tedesco *numinos*, coniato nel 1917 dal teologo e storico Rudolf Otto, ma derivato dal latino *numen*, e, inizialmente, giustappunto 'volontà'), poiché, secondo una lettura angolare del termine, al contempo, ammirazione e terrore. Ciò perché nell'uomo, «consapevolmente», secondo Schopenhauer, l'autentico sbigottimento si prova solo di fronte alla morte; ed è da questa scoperta (e presa di coscienza) che nasce il "bisogno metafisico" dell'uomo, con la necessità di superare, quindi, la più dolorosa esperienza della vita?

Cos'è la metafisica?

Ma, se percepiamo un "bisogno", è necessario anche delimitarne i confini in relazione al termine che lo definisce come "metafisico".

«Per metafisica io intendo ogni presunta conoscenza che oltrepassi la possibilità dell'esperienza, ossia che oltrepassi la natura, o il dato fenomenico delle cose, per conseguire una spiegazione di ciò che, in un senso o nell'altro, la condizionerebbe; o, in parole povere, di ciò che si nasconde dietro la natura e la rende possibile» ("was

hinter der Natur steckt und sie möglich macht" - Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 17: Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen).

Un tale enunciato è inequivocabilmente un'apocalittica "rivelazione", che gioca magistralmente coi classici temi del disvelamento, e delle limitazioni, in una prospettiva di continua e inarrestabile ricerca. In quanto «presunta conoscenza», la metafisica è un perpetuo tentativo d'approfondimento, e di palesamento, di quanto resterebbe altrimenti, con buona probabilità, doverosamente, celato.

§

Fenomeno e "cosa in sé"

Uno dei modi che gli uomini hanno progettato per rispondere al bisogno metafisico è rappresentato dalla religione, che però si "limita" a rintracciare una giustificazione in "qualcosa d'altro da sé", ovvero sia nel divino (*numen*, volontà?). Schopenhauer abbraccia, invece, una risposta filosofica di "compromesso" che trova in sé stessa la conferma della propria giustificazione, pur dando per scontata una duplicità di oggetti dell'esperienza, secondo la teoria kantiana della conoscenza, che pone netta la distinzione fra "*fenomeno*" e "*cosa in sé*".

Essere o non essere

I fenomeni esistono fantasmaticamente nell'ambigua possibilità tanto di mostrarsi quanto di non lasciarsi esporre all'evidenza, e, «*nei fatti, l'inquietudine che tiene in movimento l'orologio mai scarico della metafisica è la coscienza che il non-essere di questo mondo è tanto possibile quanto il suo esserci*» (Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, 1859).

Purtuttavia, i fenomeni non esauriscono ogni cosa perché sostanzialmente sono come lo strato esterno d'una realtà mai vista al suo "interno", "oggetto" di studio d'una certa "fisica", quindi, che non può, suo malgrado, se non limitarsi a esserne spettatrice.

Il superamento è l'esperienza stessa

Nella misura in cui anche la metafisica è una "conoscenza" umana, ed essendo pertanto esperienza, non può mai trascendere i fenomeni, piuttosto continuare a osservarli durante la propria ricerca. E allora «*come può una scienza attinta*

dall'esperienza condurre al di là di quest'ultima e meritare il nome di metafisica?»
(Die Welt als Wille II).

La differenza dirimente consiste nella concentrazione su quelle sfumature che tracciano poi l'abbozzo della "cosa in sé". Non un ente separato dal fenomeno, piuttosto il fenomeno stesso guardato dall'interno, indagato dalla prospettiva dell'intera rete di relazioni a cui è collegato e grazie al quale si mostra per ciò che è. Nel coglierne le interconnessioni, la metafisica che lo ricerca, lo disvela proprio nell'esperimento che ne fa, perché *«la filosofia altro non è che la corretta comprensione universale dell'esperienza stessa»* (Die Welt als Wille II).

Il contesto

Senza "contesto", senza "interconnessione", non v'è neppure coerenza, poiché ogni cosa è tale proprio perché circondata da tutta una serie di altre cose. Una retorica questa al centro della gnoseologia schopenhaueriana, che fa coincidere la conoscenza con la stessa ricerca di essa, l'oggetto con il soggetto, il motore con il suo traguardo, il metodo con lo scopo.

La coerenza

«La mia dottrina consente di scorgere l'accordo e la coerenza in quel groviglio di contrasti che sono i fenomeni di questo mondo e scioglie le innumerevoli contraddizioni che esso presenta se lo si considera da qualsiasi altro punto di vista»
(Die Welt als Wille II).

Questa definizione della filosofia contribuisce a fare di Schopenhauer un immanentista, teorico delle relazioni, dedito a una «sapienza mondana», che tiene conto dei compromessi, e delle convenzioni (limitazioni), in cui siamo costretti e che, a un tempo, ci permettono altresì di operare?

§

Lo sfarfallio gnoseologico

Date le premesse, spiega Schopenhauer, la metafisica non "sfarfalla" al di sopra dei fenomeni. Ma, nella misura in cui è una "conoscenza" umana, e ogni conoscenza è esperienza del mondo, i fenomeni (e le rappresentazioni) non li trascende mai, piuttosto, per dar corpo alla propria ricerca, li osserva insistentemente e di continuo.

Quando la retorica schopenhaueriana si chiede: «come può una scienza attinta dall'esperienza condurre al di là di quest'ultima e meritare il nome di metafisica?» (*Die Welt als Wille II*), è come se nascondesse il suo asso nella manica.

L'universale rappresentazione della fenomenologia?

Lo può perché nei fenomeni (rappresentazioni) essa è concentrata a rintracciare quelle sfumature che abbozzano “la cosa in sé” (volontà). Questa non è, dunque, un ente separato dalla rappresentazione, piuttosto è il medesimo fenomeno guardato dall'interno, e visto dalla prospettiva dell'intera rete di relazioni (il contesto) a cui è collegato, e grazie alla quale è (e si palesa, si manifesta, si rappresenta per) ciò che è. Questa metafisica, alla fin fine, non tende a superare l'esperienza; si limita a rivelarla, la apre a quello che rende i fenomeni interconnessi, in una, diciamo più “nuda e cruda”, rappresentazione universale.

Apparizioni o rivelazioni?

La meraviglia del sovrannaturale proviene da una “forza” animico-spirituale, manifestantesi appunto incorporea, pur agendo su qualcosa di materiale, o quanto meno tale da diventare efficace nelle condizioni fisiche; e, nel puntare in gran parte all'area dell'interazione psicofisica, ne rappresenta solo casi anormali e incomprensibili. La tipicità di questi casi si distingue in quelli più tangibili esternamente, ed esperienziali nel senso dell'osservazione scientifica (effetti mentali e fisici a distanza, le cosiddette “materializzazioni”, vari tipi di allucinazioni e “apparizioni”, previsioni e profezie, ecc.) e quelli d'una natura più intima e personale, comprendente invece gran parte delle rivelazioni teosofico-gnostiche con le loro antropologie e cosmogonie.

Filosofia ermetica o proto-parapsicologica?

Ai tempi di Schopenhauer, accanto alle filosofie speculativo-intuitive, veniva logicamente preso in considerazione tutto un ampio inventario di esperienze occulte individuali, che sarebbe diventato il campo di ricerca della “parapsicologia”; anche se, forse, una fenomenologia più limitata che nel Rinascimento, e in ogni caso ristretta ai paradigmi culturali della contemporaneità. L'astrologia e l'alchimia propriamente dette, che avevano conosciuto esperienze di altissima autoreferenzialità, nel rosacrocianesimo e pure nella massoneria, similmente al misticismo indiano, allo yoga e, qualche anno dopo, alla saggezza orientale, venivano piuttosto trascurate in ragione d'una maggiore preoccupazione per lo

spiritismo, il sonnambulismo e quel cosiddetto magnetismo animale, che essenzialmente comprende pure i fenomeni successivamente ribattezzati “medianici” *tout court*. L'osservazione intima delle “persone magnetiche” (“... und was damit zusammenhängt”), ma pure della vita onirica, cominciò a produrre un enorme corpus letterario, oggi quasi del tutto trascurato, a partire dai vari Windischmann, Schubert, Kieser, Horst, Görres ed Eschenmayer, per arrivare a comprendere il medico, poeta e scrittore Justinus A. C. Kerner, pioniere della *Kleksografia* e autore del celebre saggio su un caso clinico “proto-psicoanalitico” di possessione che molto interessò C. G. Jung sin dagli esordi della sua pratica professionale (*Die Seherin von Prevorst*, 1829).

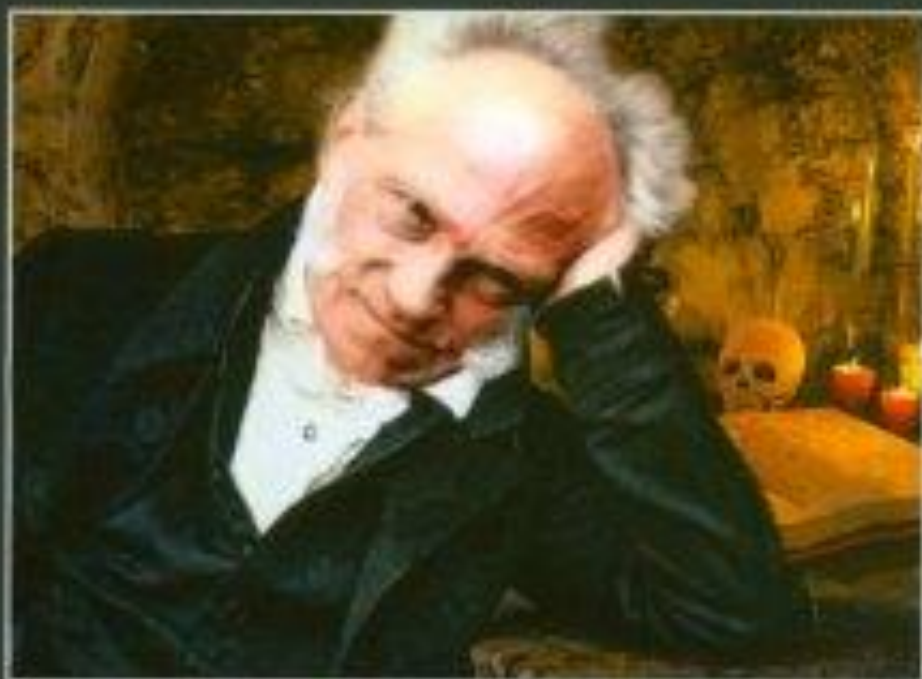
Giuseppe M. S. Ierace

Schopenhauer A.: “Saggi sulle scienze occulte”, a cura di Elena Tavani, Studio Tesi, Roma 2024



Arthur Schopenhauer

Saggi sulle scienze occulte



EDIZIONI STUDIO TESI

Schopenhauer e l'Apparente intenzionalità del destino

Nel saggio dedicato alla *Speculazione trascendente sull'apparente intenzionalità nel destino del singolo* (Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichlichkeit im Schicksale des Einzelnen, in *Parerga und Paralipomena*, 1851) si fa riferimento a una particolare tipologia di "volontà", per distinguere il comune *fatalismo* «dimostrabile», ma semplicemente cieco, alla pari d'una qualunque dea bendata, da quello «trascendente», dove questa essenziale qualità sembra come "concentrata" nella vita, per farsene "guida", quasi nelle vesti d'un *Genius* (anankàĩē daimònōn, ἀνάγκη δαιμόνων, *Fatum* e non destino?), per rammentare il fine ultimo dell'esistenza temporale, dalla quale distogliere le intenzioni dei singoli. L'*a-causale*, indimostrabile, necessità, alla quale non ci si può opporre, opererebbe al di là della nostra "coscienza rappresentativa", in una visione "emanazionistica" del suo obiettivarsi; e ciò lascia spazio ad allegorie e metafore in cui ricercare le verità più profonde.

L'infermità, la vecchiaia, la morte

"Nel mio diciassettesimo anno, senza cultura scolastica, venni così afferrato dal dolore della vita, come Buddha, nella sua gioventù, quando vide l'infermità, la vecchiaia, la morte. La verità che alto e chiaro parla nel mondo vinse ben presto anche i dogmi ebraici inculcatimi" (*Neue Paralipomena* §656).

Il pessimismo gnoseologico

Il pensiero di Schopenhauer s'inserisce nella critica kantiana, dalla quale però prende le distanze dal punto di vista "spirituale", come pure dall'evoluzionismo idealistico di Schelling, Schleiermacher, Fichte, ed Hegel. Attribuendo la massima importanza all'intuizione immediata, in opposizione all'ottimismo, visto che l'esistenza si scopre *"un bisogno cieco, indistinto, incapace di soddisfacimento e di riposo, la volontà di vivere"*, il problema gnoseologico viene allora anteposto a quello ontologico.

Essenza del mondo

Kant aveva opinato che non conosciamo la "cosa in sé", l'essenza assoluta degli oggetti, ma una tale "limitazione" potrebbe essere superata dalla possibilità d'approcciarla nel prendere coscienza di possederla "dentro di noi". Dal punto di vista gnoseologico, quindi, il mondo è "fenomeno e rappresentazione", ma

nell'analogia con i nostri impulsi e la nostra volontà è proprio quest'ultima che scopriamo quale essenza del mondo.

“Die Welt als Wille und Vorstellung” (1819) parte dal concetto che “immediatamente data è soltanto la sensazione e questa corrisponde solo ai mutamenti del nostro corpo. La concezione del mondo come qualcosa di esterno nasce dal fatto che l'intelletto, che non può venire disgiunto dalla sensibilità, riferisce subito la sensazione a una causa esterna, la quale viene concepita in quanto agente nel tempo e spazialmente separata dal nostro corpo. Quest'atto dell'intelletto non perviene alla nostra coscienza, ma si produce in modo spontaneo e incosciente. A un sol tratto entrano in azione il tempo, lo spazio e la causalità, le quali forme risiedono preformate nella nostra facoltà conoscitiva. Soltanto mediante la causalità in immediata unione con il tempo e lo spazio è possibile la nostra percezione. La categoria della causalità agisce solo quando le immagini sono già state formate con l'aiuto delle forme del tempo e dello spazio”.

L'inerzia quale conseguenza necessaria

Con Kant, è d'accordo sull'infondatezza del principio causale per tramite dell'esperienza, poiché la percezione sensibile è resa possibile per spontanea applicazione del principio da cui deriva la legge d'inerzia e della conservazione della materia come conseguenza necessaria.

La funzione che non si può imparare

Nondimeno Schopenhauer cita lo studioso francese di filosofia della medicina, e particolarmente dei rapporti tra il corpo e la mente, della fisiologia con la psicologia, Pierre Jean Georges Cabanis, che affermava: *“Come lo stomaco digerisce, il fegato secerne la bile, e i reni l'urina, ecc. il cervello secerne le rappresentazioni”*, per ribadire il concetto: *“Fisiologicamente, l'intelletto, la facoltà della conoscenza, le cui forme sono il tempo, lo spazio e la causalità, è una funzione del cervello, la quale non viene da questo imparata”* (*“Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zueichenden Grunde”*, 1813 - §21).

§

Hirnparadoxon

Il neurologo viennese Benno Schlesinger (*“Zu Schopenhauers Hirnparadoxon”* (Schopenhauer-Jahrbuch 59, 184–5, 1978) ha focalizzato soprattutto il “paradosso

cerebrale”, così definito per il suo lato neurofisiologico (e neuro-filosofico?) di equivalenza tra «intelletto» e «cervello», e per quello neuro-filosofico (e trascendentale?) con l’«organo del sogno», organo metafisico per eccellenza, in quanto consente rappresentazioni intuitive indipendenti da stimoli esterni, percezioni «*di ciò che è nascosto assente, lontano, o anche appartenente al futuro*».

Realität oder Wirklichkeit

L’oggetto negato alla coscienza (“assente”, nel presente, o ancora di là da venire - *ereignen*?) si presenta «in modo intuitivo e corporeo» in un cervello in piena “*in-attività*” rispetto alle percezioni sensibili esterne (durante il sonno, al buio, in silenzio, in solitudine). La sua «corposità» metafisica risiede nell’intuizione d’una *Realität* (empirica) dell’immagine, da non confondere con la *materielle Wirklichkeit* (realtà effettiva, considerata razionale).

“Impressione nervosa” o volontà «organica»?

Il sogno è una percezione il cui andamento è capovolto rispetto a quello recettivo che giunge all’organo dall’esterno. L’eccitamento è tutto interiore, prodotto anche nei «nervi sensoriali» (“impressione nervosa”), a differenza della fantasia legata al ricordo (esperienza fenomenica). Questa sottrazione all’automatismo rende *creatio ex nihilo* le immagini provenienti «dall’interno», mentre l’omogeneità le ricondurrebbe a un’unica volontà («organica»?).

È allora il sistema nervoso vegetativo, puramente irriflesso (sistema “ganglionare” di Johann Christian Reil, il quale, in “*Beyträge zur Beförderung einer Kurmethode auf psychischem Wege*”, 1808, coniò il termine ‘*Psychiaterie*’?), a guidare verso un’«*unbewußte Tätigkeit*», incessante attività inconscia che agisce da *natura naturans*?

La soluzione è parte del problema?

Il vero paradosso consiste nel fatto che Schopenhauer fa figurare il cervello ora come “parte”, ora come “fonte” del mondo materiale, pensato anch’esso come una totalità di idee e cose esterne. E un cervello come idea non può stare all’origine di tutte le altre idee, poiché dovrebbe essere fonte di se stessa in quanto tale.

“Metafisica induttiva” o conoscenza apodittica?

Schopenhauer, insomma, assegna al cervello due funzioni che questo non può assumere contemporaneamente, una empirica e una trascendentale, tra loro inconciliabili. E anche da una prospettiva epistemologica, ciò comporta profonde ambivalenze poiché, da un lato, concepisce tale sua filosofia come una sorta di “metafisica induttiva”, in grado di fornire ipotetiche spiegazioni causali sul piano metafisico, analoghe alle ipotetiche spiegazioni causali delle scienze naturali sul piano mondano dell’esperienza. E, forse proprio per questo motivo, Bacone la via “magica” che passa per “la cosa in sé”, la chiamava “metafisica pratica”, da distinguere dalla speculativa?

Altrove, certe interpretazioni di Schopenhauer si discostano da ciò, e attribuiscono alla filosofia una pretesa di conoscenza magari più forte da un lato e più debole dall'altro. Ma si può praticare questa “neuro-filosofia” sia come dualista che come monistica, in una visione del mondo, e della conoscenza di esso, che forse può essere riassunta in un singolo motto dal sapore *dumasiano*: “Uno in tutto, tutto in uno”?

§

La pretesa epistemologica

La pretesa epistemologica (dal greco antico *epistème*, ἐπιστήμη, "conoscenza certa ossia scienza") viene talvolta relativizzata a una “descrizione espressivo-interpretativa”, seppure, d'altra parte, venga anche postulata una “conoscenza intuitiva e apodittica” della verità, che dovrebbe condurre a un'autonoma “autenticità filosofica”. Non è richiesto l'impegno in una posizione o nell'altra, purché si soddisfino le altre condizioni di accesso al discorso neuro-filosofico, e in particolare quella di considerare ogni coscienza umana, o altro processo mentale, come un'espressione, o prodotto, d'un processo meramente cerebrale?

L'organo pensante

Da Schopenhauer questa condizione iniziale non soltanto viene soddisfatta, ma addirittura superata. Lui, che aveva letto i fisiologi francesi e conosceva molto bene quella loro tesi del cervello come “organo pensante”, arrivò addirittura a postulare un rapporto di identità tra processi cerebrali e coscienti, anticipando la moderna “teoria dell'identità”, ufficialmente iniziata però solo con il saggio del filosofo della scienza austriaco Herbert Feigl, *The “Mental” and the “Physical”* (in *“Concepts,*

Theories and the Mind-Body Problem", Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 2, 3-131, Minneapolis 1958).

La sede dell'anima

All'interno d'una metafisica, ed epistemologia idealistica, non avrebbe però senso un'identità di processi coscienti con i processi cerebrali, e cioè con quei processi del mondo fenomenico costituito innanzitutto dai primi. Ed ecco perché del tutto coerente era la dichiarazione di Kant del 1795, nella lettera al neurofisiologo Samuel Thomas Soemmering, di assoluta contraddittorietà dell'idea d'una "localizzazione" dell'anima.

Neurofilosofia e neuroepistemologia

Un altro filosofo della scienza austriaco, Erhard Oeser, ha interpretato queste, e altre simili, affermazioni di Kant nel senso d'una visione "funzionalista" degli eventi neuronali corrispondenti ai fenomeni della coscienza, cioè una prospettiva che non ritiene possibile la localizzazione di alcune aree del cervello quali sedi della coscienza spazialmente definibili con chiarezza (Oeser E.: Kants Philosophie des Gehirns. Ein Beitrag zur historischen Begründung der Neuroepistemologie. In: Wolfgang Schmied-Kowarzik, Hrsg.: Die Objektivationen des Geistigen. Berlin 1985, 75-85. Oeser 1985).

Quegli atti di coscienza che, nell'idealismo trascendentale, costituiscono il mondo dell'apparenza spazialmente esteso, e non possono essere trovati essi stessi nello spazio anatomico, Schopenhauer allora li sposta nello spessore, "concretamente", gnoseologico d'una "coscienza rappresentativa", che trasforma in funzioni cerebrali pure "forme a priori della sensibilità", secondo un'ottica metafisica come di "scienza empirica" interpretativa?

Essere o non ... sapere?

Il punto di vista empirico (logico, rappresentativo) non è mediato da quello metafisico-emanazionista, in una correlazione "non dialettica" di opposte polarità; e ad accaparrarsi la priorità del ragionamento è la "forma" dalla duplice natura di "universale": *aut* intellettuale e regola istituzionale del sapere autonomo, *aut* metafisica, *qualitas* obiettiva, ma occulta ai parametri che non le appartengono.

Resta la ricerca di mediazione tra sapere ed essere, come fine che giustifica il mezzo della "dottrina delle idee"?

Un relativismo epistemologico

Il fraintendimento, o l'«autoillusione», di cui parlò il filosofo post-hegeliano e psicologo tedesco Wilhelm Dilthey (*“Zur Philosophie A. Schopenhauers”*, 1862, in *Gesammelte Schriften*, vol. XVI, 356-70, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972), nel trasformare in senso naturalistico il trascendentalismo di Kant, devia la teoria del “dato” primario, in base alla quale il “mondo” si risolve in un “fenomeno del cervello”, verso un’epistemologia dagli spunti perfino “relativistici”.

La condizione “della messa in dubbio” trova giustificazione nell’ipotesi del “come se”, a cui fece cenno Raoul H. Francé in *“Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft”* (Adamy, Bernhard: "Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft" - ein Vortrag von Raoul Francé, *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 70, 227-30, 1989). Ma, neanche nel più “etico” dei desideri d’«indistinzione», l’«empatico» *sentire* della volontà può “oltrepassare” il corpo dell’individuo (e i neuroni specchio?), in quella «compassione» antiegoistica, trattata in *Über das Fundament der Moral* (1840).

Transzendentalismus

Nel rifiutare l’etichetta di “irrazionalista” frettolosamente affibbiata al filosofo gedanese, il prof. Rudolf Malter (*Schopenhauers Transzendentalismus, Contemporary Perspectives on the History of Philosophy*, 433-455, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983) ne sostiene quella di “trascendentalista”, per via dell’*Offenbarwerden*, rivelazione/ apertura dell’«essenza del mondo» *ereignen*, “che deve (ancora) accadere” (e va, in seguito, verificata?), nell’orizzonte della “rappresentazione”, ovvero *Vorgang im Subjekt*, come procedura soggettiva (pag. 438), che l’avvicinerebbe un po’ troppo “in-naturalisticamente” a Heidegger (allontanandolo da “... *den Willen in der Natur*”).

Fondazionalismo e scetticismo "minimale"

Per C. G. Jung, il “disegno del mondo pre-dato” di Heidegger era una formulazione alternativa del concetto di archetipi, in un “fondazionalismo” che però non perpetuava il mito d’una mente isolata; quel modello cioè di comprensione della soggettività in contrasto con l’«ontologia fondamentale» di Heidegger, che invece si

concentra su una "comprensione" non cartesiana della "presenza dell'essere" nei contesti sociali e storici quotidiani.

L'enigma epistemico

Jung tentò anche di formulare una teoria sull'enigma epistemologico di cosa può e cosa non può essere conosciuto e cosa deve eventualmente rimanere incerto, ricorrendo a un uso ambivalente (o forse all'abuso?) della suddivisione kantiana del mondo in regni fenomenici e noumenici, attraverso la concettualizzazione dell'archetipo "psicoide", che chiamò "*esse in anima*", e della "volontà" schopenhaueriana, al fine di giustificare, sempre nell'ipotesi d'un regno "psicoide", una qualche trascendenza della divisione psiche/soma.

§

Un idealismo "materico"

Il fautore del nuovo "umanismo", Ludwig A. Feuerbach, descriveva Schopenhauer come un "*idealista contagiato dall'«epidemia del materialismo»*" (Feuerbach 1911, p. 219 ss.), in una tensione irrisolta (si potrebbe aggiungere) tra la concezione idealistica del mondo empirico, come costruito della coscienza, e la concezione realistico-materialistica del medesimo mondo empirico, e questa volta quale costruito del cervello.

La coscienza del volere è forse coscienza di libertà?

Il cortocircuito dell'«influsso metafisico», da cervello a cervello, coinvolgerebbe altrettanto materia e rappresentazione ancor prima di quest'ultima con la volontà, in una sorta di anfibia semantica, quale quella suscitata dalla domanda: "*la coscienza del volere è forse coscienza di libertà?*" (Icilio Vecchiotti in *La volontà nella natura*, Introduzione a A. Schopenhauer, Laterza, Bari 1970 – XLIV).

I processi mentali sono così sistematicamente legati ai processi fisici che possono essere intesi come due facce della stessa medaglia. Volontà e movimento volontario differiscono "*solo sotto forma di riconoscibilità*" e "*l'atto di volontà e l'azione del corpo sono... la stessa cosa, solo dati in due modi completamente diversi.*".

Autorealizzazione del sapere

La chiave di tutti i dualismi prodotti dal binomio cosa in sé/ fenomeno, principio della volontà e sua obiettivazione, è racchiusa nel titolo *Die Welt als Wille und*

Vorstellung, il mondo in quanto “una” «mia» *rappresentazione*, come recita l’incipit, nonché misura dell’«estensione» d’ogni possibile manifestarsi d’un «eterno divenire» senza scopo, quale quello, “pessimista”, dell’essenza stessa della volontà.

Mediata dall’autorealizzazione dell’essere, conduce forse il percipiente, medium d’entrambi i percorsi, all’autonoma autorealizzazione del sapere?

L’Antropologia schopenhaueriana

Oltre che di indeterminazione ontologica ed epistemologica, e di convinzione d’un coerente accoppiamento tra coscienza e processi cerebrali, l’«antropologia» (e, a questo punto, pure “antroposofia”?) di Schopenhauer si compone anche d’una doppia prospettiva sulla coscienza e d’una maggiore attenzione della filosofia al “reale”, e non solo al mondo immaginato o (ri-) costruito. E, proprio per questo, la filosofia di Schopenhauer non può mai veramente decidere tra idealismo e materialismo, metodologia intuizionistica ed empirico-induttiva.

Giuseppe M. S. Ierace

Schopenhauer A.: “Saggi sulle scienze occulte”, a cura di Elena Tavani, Studio Tesi, Roma 2024

Schopenhauer alla ricerca di conferme

Per Schopenhauer, il tema della “magia” divenne così importante che lo discusse dettagliatamente in una “memoria” a parte, intitolata *“Magnetismo animale e magia”* («Animalischer Magnetismus und Magie»), - dapprima capitolo dell’opera *«Ueber den Willen in der Natur»* (La volontà nella natura), che ha per sottotitolo *«Eine Erörterung der Bestätigungen welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Austreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat»* (“Una discussione sulle conferme che la filosofia dell'autore ha ricevuto dalla scienza empirica fin dai suoi esordi”: di quest’opera furono fatte tre edizioni: una prima, a Francoforte sul Meno, per i tipi di Siegmund Schmerber, nel 1836; la seconda, ancora a Francoforte, dall’editore Hermann, nel 1854; la terza, postuma, dovuta a C. M. Julius Frauenstädt, ammiratore e amico di Schopenhauer, nonché suo esecutore testamentario per quanto riguarda la proprietà letteraria, è del 1867. Nell’edizione di Grisebach tale “memoria” figura al III tomo, pag. 295-323).

L’idea della magia

È lì che *der Verfasser* sottolinea: *“la tenacia con cui... ovunque e in ogni tempo l'umanità ha perseguito l'idea della magia”,* e da ciò conclude *“che essa (l'idea di magia) deve avere un fondamento profondo, almeno nella natura dell'uomo, se non delle cose in generale, ma non può essere un'idea concepita arbitrariamente”*.

Animalischer Magnetismus

L'espressione *“magnetismo animale”*, risalente al sacerdote gesuita Athanasius Kircher (1601–1680) e al medico magnetista Franz Anton Mesmer (1734–1815), descrive quel misterioso effetto d’un’ipotetica “forza”, che sgorga da un corpo, paragonabile al cosiddetto *“Prana”* (soffio vitale) degli insegnamenti indù. Ma, mentre F. W. Schelling vedeva nel magnetismo animale una sorta di ponte telepatico verso il “mondo degli spiriti”, Schopenhauer interpreta il rapporto magnetico nel quadro della sua “metafisica dell'oggetto” (“volontà”, allora, come metafisica sperimentale o “pratica”), che va ad articolarsi “concretamente” e in modo molto diretto; in quest’ottica, anche le “cure simpatiche” non sono altro che un influsso esplicito della volontà, esprime la sua forza immediata al di fuori, pur sempre partendo dall'interno; l’unica “funzione” ancora esistente, oltre l’immaginazione, la cosa in sé del mondo, non è nient’altro se non ciò che riconosciamo dentro di noi quale volontà. In modo analogo, la chiaroveggenza è un,

altrettanto aperto e chiaro, percorso, sempre attraverso la volontà metafisica come cosa in sé del mondo, al di fuori dalla fantasia e al di là del *principium individuationis*.

Il mondo come "immaginazione"

La giustificazione fornita da Schopenhauer del "*fatto che esista un altro modo di agire sulle cose rispetto al solito nesso causale, e cioè un effetto dall'interno*" della "cosa in sé", potrebbe non soddisfare coloro che sono guidati esclusivamente dalla "ragion pura" di Kant. Chi però ha provato personalmente a oltrepassare, soggettivamente, questo limite, come per esempio potrebbe accadere nella pratica meditativa, e ha riconosciuto *Die Welt als Wille und Vorstellung*, il mondo come volontà, e soprattutto come "immaginazione", nella filosofia di Schopenhauer trova un tentativo del tutto convincente d'interpretare la magia e l'occultismo. Ed è proprio per questo aspetto che Helmut Werner, in *Lexikon der Esoterik* (Orbis-Verl., München 1999) giustamente sottolinea che la cultura moderna dell'inconoscibile presupposto dell'esistenza dell'universo deve "molto" a Schopenhauer.

§

Organo del sogno/ inconscio collettivo

Cos'è infatti l'«organo del sogno» se non un arcano e quasi mistico percorso verso l'«inconscio collettivo» di C. G. Jung?

Ogni persona lo possiede senza sapere che attraverso di esso può superare l'isolamento "limitativo" della volontà. Attraverso la visione interiore di questo cosiddetto «organo del sogno», - di cui non sempre è chiaro se si tratti d'un organo fisico o virtuale, inabissato nel nostro mondo interiore, eppure eccezionalmente accessibile, - avviene un collegamento diretto con il nucleo dell'essere del mondo, normalmente chiuso alla coscienza di veglia, intrappolata nella scissione soggetto-oggetto.

La natura dei sogni

La natura dei sogni, per Schopenhauer, attraverso la mediazione del cervello e dei nervi sensoriali, confermava come gli stimoli interni potessero soggettivamente indurre la regolare proiezione di tale fenomenologia. Stimoli somatici interni, dunque, quali cause corrispondenti a immagini oniriche di tipo metaforico costituiva un'intuizione sufficiente a essere inclusa tra le precorritrici della teoria di Karl Albert

Scherner sul significato del simbolismo onirico (*Das Leben des Traums*, 1861), la quale, poi, avrebbe influenzato *Die Traumdeutung* (1899) di Freud, dove, in una nota aggiunta nel 1911, il filosofo e psicologo di Deutsch-Krawarn venne riconosciuto come il “vero scopritore del simbolismo nei sogni”.

Un lavoro “artistico”

Secondo Scherner, il lavoro dell'immaginazione onirica non è utilitaristico, bensì “artistico”, e il suo materiale composto da stimoli somatici od organici che altrimenti sarebbero totalmente oscurati durante la vita di veglia. Nell'immaginazione onirica, l'organismo nel suo complesso viene allegoricamente ricondotto alle più familiari dimensioni delle mura domestiche, le cui varie parti rimandano a diversi organi; per esempio, in un sogno causato da mal di capo, la testa potrebbe essere come un soffitto ricoperto di ragni, e nel sogno a partenza dallo "stimolo dentale" la cavità orale diverrebbe un androne con tetto a volta.

L'essenza “ultima” dell'essere

Ma, attraverso i fenomeni reali dell'occultismo Schopenhauer fu portato a supporre che l'«organo del sogno», come lo chiamò, potesse occasionalmente essere stimolato anche da cause psicologiche extra-somatiche; cioè, in altre parole, che, a volte, nel sonno profondo ricevesse i suoi impulsi da quell'essenza “ultima” dell'essere in cui l'anima individuale sembra coincidere con l'anima collettiva.

La “nostra onniscienza sognante”

Schopenhauer parla della “nostra onniscienza sognante” toccando un punto in cui gli sembra che la volontà inconscia si trasformi, per così dire, nella prima, più comprensiva pienezza dell'immaginazione. E, distinguendo attentamente tra sogni a occhi aperti, dormiveglia e sonno profondo, con le loro rispettive peculiari capacità, sarebbe stata la sua personale esperienza a fornirgli le informazioni più determinanti per giungere a quello che è probabilmente il più promettente collegamento tra la psicologia dei sogni e l'occulto.

Actio et passio in distans

Secondo Schopenhauer, i fenomeni parapsichici dell'*actio et passio in distans* sono essenzialmente fenomeni di dissoluzione di quei confini che permettono al *principium individuationis* di diventare permeabile. Ed è così che il futuro (*ereignen*)

appare come presente, “visibile” lontano e vicino a un tempo, e sembra persino possibile anche un collegamento telepatico.

Si perde qualcosa per trovare qualcos'altro

Kant, il quale trovava nel "*mundus intelligibilis*" di Swedenborg un pensiero sublime, ne "*I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*" («Träumen eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik»), si mostrò convinto (ma non senza una punta d'ironia) che «*la conoscenza intuitiva dell'altro mondo può essere ottenuta soltanto se si perde qualcosa dell'intelligenza che è necessaria per quello presente*».

Il Grande Uomo

Esatta intuizione, se si pensa che pure Jung riprese l'idea di Swedenborg del "Grande Uomo", interpretandola come Essere immenso, immerso nel Mondo Spirituale, alla cui composizione contribuisce ogni persona, alla stessa stregua d'un tassello di *puzzle* che deve andare a interconnettersi con il contesto degli altri simili incastri, in un'implicita, quanto appropriata, relazione con l'idea di "inconscio collettivo". Ne "*Il problema psichico dell'uomo moderno*" (*Das Seelenproblem des modernen Menschen*, 1928-31), Jung affermò infatti: "*In un certo qual modo noi siamo parte d'una grande anima unitaria, o, per esprimerci con Swedenborg, d'un unico, immenso essere umano*".

§

«Un» «bisogno» «metafisico»

Il XVII capitolo dei cosiddetti "*Supplementi*" (Zweiter Band) a «*Il mondo come volontà e rappresentazione*» (Die Welt als Wille und Vorstellung, 1859) è intitolato «*Il bisogno metafisico dell'uomo*» (Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen) e viene considerato dal Professore di filosofia, profondo studioso di Arthur Schopenhauer, Heinrich Hasse "*una delle perle della letteratura filosofica in generale*" ("zu den Perlen der philosophischen Literatur überhaupt", "Schopenhauer", München 1926, S. 201).

Philosophische Verwunderung

In esso, il genio di Danzig, si confronta con uno dei concetti chiave della riflessione sulla nascita della filosofia, che è appunto la "meraviglia" (*Verwunderung*), la

sorpresa (il “fenomeno”?). Soltanto l’uomo prova stupore già per il semplice “fatto” di esistere: e ciò si deve unicamente alla separazione in lui dell’intelletto dalla volontà.

Den Menschen ausgenommen

«Ad eccezione degli esseri umani, nessun essere è sorpreso della propria esistenza. ... Solo dopo che l'essenza interiore della natura (la volontà di vita nella sua oggettivazione) s'è ampliata attraverso i due regni degli esseri inconsci e poi attraverso la lunga e vasta gamma degli animali... finalmente si giunge all'inserimento della motivazione, cioè, per la prima volta, alla ragione, nell'uomo: allora s'interroga sulle proprie opere e si chiede che cosa egli stesso sia. Ma il suo stupore è tanto più grave perché questa è la prima volta che si confronta consapevolmente con la morte e, oltre alla finitezza d'ogni esistenza, gli appare più o meno invadente l'inutilità d'ogni sforzo. Con questa riflessione e con questo stupore nasce l'esigenza d'una metafisica che è propria dell'uomo: è quindi egli un animal metaphysicum [essere metafisico].».

Mutter der Metaphysik

Questo bisogno metafisico s’è sviluppato molto presto negli uomini, perché, contemporaneamente alla prima riflessione più profonda, “*accade lo stupore che un giorno diventerà la madre della metafisica*” (“tritt schon diejenige Verwunderung ein, welche dereinst Mutter der Metaphysik werden soll”).

Tuttavia non è solo lo “*stupore filosofico*” (“philosophische Verwunderung”), causato “*da un maggiore sviluppo dell’intelligenza*” (“durch höhere Entwicklung der Intelligenz”) a creare questo bisogno metafisico:

«Senza dubbio è la conoscenza della morte e, accanto a questa, la contemplazione della sofferenza e della fatica della vita, che dà l’impulso più forte alla riflessione filosofica e alle interpretazioni metafisiche del mondo [...] Troviamo quindi che l’interesse che suscitano i sistemi filosofici o religiosi ha il suo più forte punto di riferimento nel dogma d’una sorta di continuazione dopo la morte [...] Poggia sullo stesso terreno per cui i sistemi veramente materialistici, così come quelli assolutamente scettici, non potranno mai avere un’influenza generale e duratura.».

Ed ecco perché non sono semplici aule accademiche, ma soprattutto luoghi religiosi di culto e di fede, quelli in cui le persone sperano di soddisfare le proprie esigenze

metafisiche nel momento dello sbigottimento e della necessità di controllarlo. Pertanto, *«templi e chiese, pagode e moschee, in tutte le terre, di tutti i tempi, in splendore e grandezza, [...] testimoniano il bisogno metafisico dell'uomo, il quale, forte e inestirpabile, segue le orme di quello fisico.»*.

§

La ragione dei dogmi

In un tale contesto, il lavoro delle chiese e di altre istituzioni religiose, o dei singoli sacerdoti, non dovrebbe essere visto del tutto bonariamente.

«Non sono mai mancate persone che hanno cercato di fondare il proprio sostentamento su quel bisogno metafisico dell'uomo e di sfruttarlo il più possibile; pertanto, tra tutti i popoli, ci sono dei monopolisti e inquilini generali dello stesso: i preti. Bisognava però garantire ovunque i loro affari dando loro il diritto di insegnare agli uomini i loro dogmi metafisici molto presto, prima che la forza del giudizio si fosse risvegliata dal suo sonno mattutino, cioè nella prima infanzia: è allora infatti che in ogni uomo il dogma, non importa quanto insensato, resta ben inculcato per sempre. Se dovessero aspettare finché il loro giudizio fosse maturo, i loro privilegi non potrebbero allora esistere.».

Il relativismo dogmatico

Al nono paragrafo di *“Versuch über das Geistersehen...”*, accenna pure alla possibile relativizzazione culturale delle cosiddette “apparizioni” (la cui realtà “materiale” spetta all’*insomnium sine somno*, prodotto dall’«organo» apposito), negate dai protestanti che non ammettono l’alternativa del purgatorio, concessa ai cattolici da Gregorio magno, ed enfatizzano l’intervento diabolico, ricorrendo pertanto più frequentemente a dei “processi” alle streghe e agli *Adaemonistae*. E si chiede se le altre etnie mostrino in merito caratteristiche analoghe, citando la novella cinese *Hing-Lo-Tu, ou la peinture mystérieuse*, tradotta da Stanislas A. Julien e pubblicata in *“Tchao-chi-kou-eul: ou L'orphelin de la Chine: drame en prose et en vers...”* (1834) di Chün-hsiang Chi.

Di Julien, nel 1842, apparve una traduzione del *Dao De Jing*, cosicché, poi, si rivolse alla letteratura buddista, e più in particolare ai viaggi dei pellegrini in India, e undici anni dopo pubblicò i *Voyages du pèlerin Hiouen-tsang* (Da Tang Xi You Ji); per poter

meglio comprendere i riferimenti alle istituzioni indiane e le trascrizioni in cinese di parole e nomi propri sanscriti, iniziò quindi pure lo studio del sanscrito.

Le speculazioni psico-teosofiche

Le visioni teosofiche della natura, trasmesse letterariamente dai cabalisti del Rinascimento e in particolare da Jakob Böhme, nuovamente attestate dalle rivelazioni dell'uomo dei miracoli Swedenborg, dopo la sua stupefacente trasformazione da scienziato a chiaroveggente e gnostico, sempre conservate oralmente negli ambienti latomistici, raggiunsero anche Goethe, Schelling o Troxler. Nella filosofia massonica di Krause, nella Gnosi di Baader, nel giovane Fichte, in Novalis e Görres, che consapevolmente non facevano alcuna distinzione tra verità poetica e verità scientifica, e perfino in filosofi cattolici come Bernhard Bolzano, ci sono visioni teosofiche di base o tratti particolari di dimostrabile livello meno occultistico, mentre lo statistico (a cui si deve l'uso della "mediana" come sostituto della "media") e psicologo, fondatore della psicofisica, Gustav Theodor Fechner rimarrebbe del tutto solitario in quest'ambito.

§

Gustav Theodor Fechner

Sviluppando il lavoro del suo maestro Ernst Heinrich Weber, credette d'aver trovato una formula in grado di mettere in relazione il mondo dello spirito e quello della materia (*legge di Weber-Fechner*). Tale legge stabilisce che affinché l'intensità d'una sensazione cresca in progressione aritmetica, lo stimolo deve crescere in progressione geometrica. Ciononostante, sia con il suo primo "libretto sulla vita dopo la morte" (*Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*, 1836) sia successivamente, con le meditazioni naturalistiche sullo "*Zend Avesta*" (*Zend-Avesta: oder, Über die Dinge des Himmels und des Jenseits vom Standpunkt der Naturbetrachtung*, 1851), mescolò, in modalità nient'affatto kantiana, ma sempre in maniera tutt'altro che anti-gotica, osservazione e intuizione in delicatissime questioni secolari e non (come i rapporti con i morti e l'esistenza delle anime delle stelle), e, di nuovo, cercando di risolverle con metodo imparziale, dopo aver separato l'occultismo dalla fede, distintamente considerati.

Eppure, esoterismo e misticismo hanno entrambi una stessa base, nell'unità che, alla fin fine, sta dietro a tutta l'apparente diversità del nostro mondo. Ed è questa l'intuizione principale della filosofia di Schopenhauer, che li ricollega non tanto forse

con una cattedra universitaria di parapsicologia, bensì con gli insegnamenti che da migliaia di anni ci ha fornito la saggezza orientale.

... In den frühen Zeiten ...

Nell'antichità, non erano tanto i dogmi metafisici delle religioni consolidate quanto lo stretto legame con la natura ad avvicinare istintivamente gli uomini alle intuizioni metafisiche.

«Ma sembrerebbe che nei primi tempi dell'attuale emisfero terrestre la situazione fosse diversa e che coloro che erano significativamente più vicini di noi all'origine della razza umana, e alla fonte originaria della natura organica, possedessero anche un'energia in parte maggiore di poteri intuitivi di conoscenza. Avevano uno stato d'animo più corretto, per cui erano capaci d'una concezione più pura, immediata dell'essenza della natura e potevano quindi soddisfare in modo più dignitoso il bisogno metafisico: così che negli antenati sorsero dei Brahmini, dei Rishi, delle concezioni quasi sovrumane, che furono poi esposte nelle Upanishad dei Veda.».

Oupnek'hat

Per Arthur Schopenhauer, il bisogno metafisico dell'uomo non era solo oggetto d'una teorica considerazione filosofica, ma un'esperienza personale, perché lui stesso avvertiva tale esigenza. Questo è ciò che afferma il biografo di Schopenhauer Wilhelm v. Gwinner, che conosceva personalmente il filosofo.

«Cercava consolazione e rassicurazione nella più antica credenza documentata dell'umanità. Sul suo tavolo giaceva l' Oupnek'hat [“Id est, Secretum tegendum”, una ritraduzione latina, in due volumi e commento, da parte dell'orientalista francese Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, d'una traduzione persiana delle cinquanta Upanishad, che, nel XIX secolo, diede l'avvio all'era dell'Indomania], e prima di andare a dormire vi praticava le sue devozioni.» (Schopenhauers Leben, 3. Ausg., Leipzig 1910, S. 342).

«Qualunque sia il suo pensiero (al momento della morte), con quello ritorna al Prāṇa, e il Prāṇa, unito alla luce, assieme al sé (theovatma) rimanda al mondo, per come meritato.» (Prashna Upanishad III, 10). Il bisogno metafisico ricerca nel mondo l'esperienza del “Respiro vitale” (Prāṇa), e l'affievolirsi di questo in ogni essere ne costituisce una limitazione, il risultato è il compromesso del Karma.

L'Indomania

Arthur Schopenhauer s'era imbattuto negli *Oupnek'hats* di Anquetil-Duperron nella primavera del 1814 e lo definì subito, e ripetutamente, non solo il suo libro preferito ma addirittura l'opera più degna d'essere letta fra tutte quelle dell'intera letteratura mondiale (Urs App: *Schopenhauers Kompass. Die Geburt einer Philosophie*, UniversityMedia, Rorschach / Kyoto 2011).

Per gli studiosi occidentali, quella versione latina della traduzione persiana fu la prima introduzione al pensiero *upanishadico*, sebbene, secondo il filosofo tedesco, studioso di indologia, Paul Jakob Deussen, i parsì mazdeisti "iraniani" incontrati da Anquetil-Duperron si fossero presi un po' troppe libertà nella resa del testo sanscrito originale e, a volte, ne avessero persino "stravolto" il significato. Ciononostante, persino nel subcontinente indiano, gli *Oupnek'hats* accelerarono un notevole *revival* nello studio delle Upanishad.

A quel periodo si deve l'inizio dello speciale interesse per l'India, gli indiani e le loro culture e tradizioni, suscitato in tutto il mondo, e più specificamente in occidente, e in particolare in Germania. In una lettera a Ludwig Tieck, uno dei fondatori del Romanticismo, K. W. Friedrich von Schlegel, scrisse che "tutto" veniva dall'India, fonte di tutte le lingue, i pensieri e le poesie (*Ludwig Tieck und die Brüder Schlegel, Briefe*, Lübeck. Frankfurt/M. 1930). Alcuni storici come Friedrich Creuzer, Joseph Görres e Carl Ritter, i quali scrissero testi di storia che sull'India ponevano più enfasi del solito, subirono ovviamente l'influenza di Schlegel.

Voltaire era *"convinto che tutto ci è giunto dalle rive del Gange: astronomia, astrologia, metempsicosi, ecc... È molto importante notare che almeno 2.500 anni fa Pitagora si recò da Samo al Gange per imparare la geometria... Ma certamente non avrebbe intrapreso un viaggio così strano se la fama della scienza degli indiani non si fosse consolidata da tempo in Europa"* (Lettres sur l'origine des sciences et sur celle des peuples de l'Asie, 15 December 1775).

Sir William Jones

Dopo Charles Wilkins, gran parte del primo entusiasmo per la cultura indiana può essere ricondotto all'influenza di Sir William Jones e alla sua intuizione che la grammatica e il vocabolario del sanscrito presentassero somiglianze (indoeuropee) con il greco e il latino. Nel febbraio 1786, Jones dichiarò che il sanscrito era «più

perfetto del greco, più abbondante del latino e più squisitamente raffinato di entrambi».

Goethe e Schopenhauer cavalcarono l'onda di tali scoperte accademiche, in particolare il lavoro svolto da Sir William Jones. Per il "*Vorspiel auf dem Theater*", Goethe si rifece espressamente al drammaturgo indiano del IV/V sec. Kālidāsa, di cui lesse l'*Abhijñānashākuntala* nella traduzione del filologo britannico.

L'auto-conquista spirituale

Negli anni '50 dell'Ottocento, Arthur Schopenhauer cominciò a sostenere un'etica basata sul "*tema ariano-vedico di auto-conquista spirituale*", in contrapposizione all'ignorante deriva verso l'utopismo, terreno dello spirito "ebraico", superficialmente "di questo mondo" (Parerga und Paralipomena, Vol. I, *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, 1851). E, al termine dell'introduzione a *Die Welt als Wille und Vorstellung*, affermò perentoriamente che la riscoperta dell'antica tradizione indiana sarebbe stata uno dei grandi storici eventi dell'Occidente.

§

Ambientalismo e non violenza

La scoperta del mondo della letteratura sanscrita andò oltre gli studiosi e gli intellettuali tedeschi e britannici, e anche oltre le discipline umanistiche: il poeta statunitense, precursore dei temi dell'ambientalismo e della nonviolenza, Henry David Thoreau, era un simpatetico e comprensivo lettore della *Bhagavad Gita*.

Eka-, dwi-, tri-

Agli albori della tavola periodica, gli scienziati si riferivano agli elementi non ancora scoperti con l'uso di prefissi sanscriti. Nel 1869, la tavola periodica degli elementi chimici, pubblicata da Dmitri Mendeleev, e basata su proprietà che apparivano, nella disposizione dal più leggero al più pesante, con una certa regolarità, lasciava delle lacune che facevano supporre l'esistenza di elementi ancora sconosciuti con le caratteristiche appropriate a colmare quelle lacune. Per dare nomi provvisori agli elementi previsti, Dmitri Mendeleev usò i prefissi *eka-*, *dvi-* o *dwi-* e *tri-*, dai nomi sanscriti delle cifre 1, 2 e 3, a seconda che l'elemento predetto fosse uno, due o tre posti discosto rispetto all'elemento noto dello stesso gruppo. Così, fino alla sua scoperta nel 1886, il germanio era chiamato eka-silicio e il renio era chiamato dvi-manganese, prima della sua scoperta nel 1926.

Una “nuova” era

Ma l'influenza principale che le tradizioni indù assunsero sul pensiero occidentale si ebbe sui nuovi movimenti religiosi. La Società Teosofica, fondata a New York nel 1875 da Helena P. Blavatsky, si sarebbe evoluta in una peculiare mescolanza di occultismo occidentale e misticismo indù; ed elementi ispirati dall'induismo nella Teosofia furono poi ereditati anche dai movimenti derivati dell'Antroposofia steineriana o di quello "gnosticismo iperboreo", *völkisch*, da Jörg Lanz von Liebenfels denominato Ariosofia, fin quando, dagli anni '60 agli anni '80 del secolo scorso, non contribuirono al rinnovato boom del cosiddetto *New Age*. E il termine stesso *New Age* deriva da *The Secret Doctrine* della Blavatsky (1888).

Giuseppe M. S. Ierace

Schopenhauer A.: *“Saggi sulle scienze occulte”*, a cura di Elena Tavani, Studio Tesi, Roma 2024