

Filosofare senza metafisica? Dai *Supplementi* ai *Parerga*

Marco Segala

Professore dell'Università degli Studi di L'Aquila

E-mail: marco.segala@univaq.it

Riassunto: Un'interpretazione diffusa tra gli studiosi è che, nelle opere della maturità (*Supplementi* e *Parerga*), Schopenhauer abbia ridotto il suo impegno a sostenere il sistema metafisico, così come esposto nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, in favore di una filosofia rivolta principalmente alla fenomenicità. Ne sarebbe derivata una filosofia meno aporetica e più attraente per i lettori non accademici, che infatti premiarono con il successo la sua opera più matura (*Parerga e Paralipomena*). Il presente saggio, invece, intende mostrare come il tema metafisico e l'approccio sistematico non vengano mai meno in Schopenhauer. Non si tratta di un filosofare senza metafisica ma di una riflessione sempre più attenta sia alla complessità del mondo (naturale e umano) sia alla crescente importanza e autonomia della conoscenza scientifica in relazione all'indagine filosofica. Proprio il sempre più stretto dialogo con le scienze, infatti, indusse Schopenhauer a rimodulare il sistema e il discorso metafisico in un filosofare innovativo, rispetto alla tradizione classica postkantiana e alla sua propria impostazione del 1819, capace di attrarre intere generazioni di lettori.

Parole chiave: Metafisica; Supplementi (Tomo II del *Mondo*); *Parerga* e *paralipomena*.

1. La *Volontà come essenza*

Il § 19 del *Mondo come volontà e rappresentazione* esprime con certezza che il mondo, «in se medesimo e nella sua più intima essenza», è *volontà*, intesa come entità metafisica che precede, e spiega, la realtà come rappresentazione. La scelta, nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, di utilizzare ripetutamente il termine “inneres Wesen” per indicare la *volontà* indica l'intenzione di Schopenhauer di rispondere alla questione ontologica “cosa è?” con una risposta metafisica; e l'aver dedicato il secondo libro dell'opera alla spiegazione di come tale *Wesen* si manifesti nella natura, attraverso un processo *metafisico* di “oggettivazione”, mostra che la filosofia deve essere innanzitutto spiegazione metafisica, sia che si tratti della natura sia che si tratti del vivere umano. La filosofia «non può andare a cercare una *causa efficiens* o una *causa finalis* del mondo nella sua totalità [...] non indaga il *da dove* o il *verso dove* del mondo; bensì soltanto *cosa* è il mondo. Il *perché* è qui subordinato al *cosa*» (§ 15).

Il primato dell'ontologia metafisica nella spiegazione filosofica del mondo appare tuttavia problematico, se inteso alla luce del criticismo kantiano. Come può un filosofo che si definisce autenticamente kantiano conoscere la natura essenziale del mondo, oltre i fenomeni? Schopenhauer era ben consapevole che, dopo Kant, il termine *essenza* andava usato con estrema cautela e che la stessa nozione di metafisica era diventata problematica. Nel 1819, nella prima edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione*, fu molto attento a specificare che la sua metafisica non derivava da un'estensione indebita del principio di ragione sufficiente e da un uso inappropriato della ragione – esattamente come richiesto dalla *Dialettica trascendentale* nella *Critica della ragion pura*. Per questo, nei § 21 e 22 egli si preoccupa di specificare in che senso parlare di “volontà come essenza del mondo” non viola i limiti del conoscere come fissati dal criticismo kantiano.

La volontà, riconosciuta *in concreto* (intuitivamente) come essenza del proprio corpo, viene identificata come essenza di tutti gli enti del mondo a seguito di un'inferenza analógica il cui risultato è una conoscenza concettuale, *in abstracto*. Questo è il compito della filosofia: «elevare a sapere astratto, chiaro, durevole l'intuizione» (§ 15), perché «solo quest'impiego della riflessione non ci fa più arrestare al fenomeno ma ci conduce alla cosa in sé» (§ 21). La fedeltà a Kant si trova proprio in questo cogliere l'essenza del mondo attraverso una procedura razionale che resta saldamente legata alla sua origine intuitiva: «è appunto l'intima essenza di questo fenomeno [la volontà umana] che noi dobbiamo isolare con il pensiero e trasportarla poi in tutti i più deboli, meno chiari fenomeni dell'essenza medesima» (§ 22). Come stabilito da Kant, Schopenhauer riconosce che non si può avere conoscenza di ciò che è oltre il mondo dei fenomeni, e tuttavia sostiene che di esso si può parlare nell'ambito di un discorso concettuale che accoglie l'intuizione originaria dell'identità di corpo e volontà: «la rappresentazione astratta [...] riceve ogni contenuto e significato solamente dalla sua relazione con la rappresentazione intuitiva» (§ 17). È questo il senso della *denominatio a potiori* «mediante la quale [...] il concetto di volontà acquista un'ampiezza maggiore di quella finora avuta»: pur non essendo un oggetto, l'essenza del mondo viene pensata oggettivamente poiché «prende a prestito nome e concetto da [...] uno dei suoi fenomeni [...] il più perfetto di tutti i fenomeni, ossia il più chiaro, il più sviluppato, illuminato direttamente dalla conoscenza: la volontà umana» (§ 22).

La concettualizzazione della cosa in sé permette a Schopenhauer di parlare dell'essenza del mondo senza valicare i limiti del conoscibile. Poiché un concetto non è mai completamente determinato (§ 9), esso permette di parlare dell'essenza – di per sé inesprimibile e incomunicabile – nell'orizzonte della ragione e del linguaggio. Per questo il testo schopenhaueriano è così ricco di espressioni non letterali, in particolare metafore e analogie: esse consentono di cogliere nella sua ricchezza, e nella sua

potenza esplicativa, la non determinatezza del concetto di *Volontà* come essenza, come cosa in sé.

La superiorità che Schopenhauer attribuiva alla sua filosofia rispetto agli altri sistemi postkantiani derivava, innanzitutto, dall'aver recuperato la cosa in sé, estromessa dagli idealisti, per costruire una metafisica che fosse prima di tutto ontologia. Una metafisica che rispondeva alla domanda sul “was” piuttosto che cercare di dire qualcosa su “warum”, “woher”, “wozu”, “wie” (HNI, § 572): «noi vogliamo sapere il significato della rappresentazione; noi domandiamo se questo mondo non sia altro che rappresentazione [...] o se non sia qualcosa d'altro, qualcosa di più, e che cosa sia» (§ 17). In un manoscritto del 1813, Fichte divenne oggetto di un gioco di parole – autore di un “vuoto della scienza” (*Wissenschaftsleere*) – proprio perché aveva costruito una metafisica senza ontologia, fondata sul soggetto, e aveva preteso di fare filosofia senza interrogarsi sul mondo e sul mistero della cosa in sé (HNI, § 112).

Nel suo progetto di rimanere fedele al criticismo kantiano senza tuttavia rinunciare a una metafisica ontologica, Schopenhauer sceglie la strada impervia del veicolare la verità sul mondo attraverso la concettualizzazione, ovvero in una forma «non in tutto determinata» (§ 9). Il risultato è un sistema che parla dell'essenza del mondo e chiarisce la verità del mondo – ovvero rende ragione della posizione degli esseri umani nella natura, dei comportamenti, delle conoscenze e delle esperienze artistiche – ma che non spiega fin nei minimi dettagli e soprattutto lascia aperta la possibilità dell'incomprensione, dell'insoddisfazione e della contraddittorietà nell'esistenza. Non c'è posto per un sapere assoluto e definitivo, ma soltanto per spiegazioni di come opporsi al dolore dell'esistenza e ricavare qualche gioia dalla conoscenza e dalla condivisione del bene con gli altri. La stessa *noluntas*, che appare come la redenzione definitiva, è raccontata attraverso la vicenda reale di santi e asceti, esseri umani come tutti noi che hanno scelto un cammino impervio a partire dalla comune condizione umana. Non c'è elitismo, nella filosofia pratica di Schopenhauer, così come non c'è definitività nella sua metafisica della natura. C'è invece la consapevolezza che il nostro vivere si confronta tutti i giorni con incertezze, dolori, difficoltà perché il mondo è nella sua essenza volontà irrazionale e senza intenzioni. La metafisica ontologica offre la possibilità di identificare quegli aspetti della vita che possono aiutarci a contrastare l'insensatezza dell'esistenza.

2. *La Volontà come decifrazione*

È stato spesso sottolineato come nel secondo volume del *Mondo come volontà e rappresentazione*, apparso nel 1844 con il sottotitolo *Supplementi ai quattro libri contenuti nel primo volume*, la *Volontà* come essenza lasci il posto a una nozione meno impegnativa sul piano ontologico, quella per la quale alcuni interpreti hanno coniato il termine “cosa in sé dell'apparenza”. Il capitolo 18, *Della conoscibilità della cosa in sé*, ripropone in

forma estesa e con molti dettagli la tesi della concettualizzazione della conoscenza della cosa in sé. Vi compaiono espressioni come la seguente: «la percezione interna che noi abbiamo della nostra volontà non fornisce ancora in alcun modo una esauriente e adeguata conoscenza della cosa in sé» (WII, 18, p. 203). Il capitolo 17, *Sul bisogno metafisico dell'uomo*, è citato forse più degli altri a sostegno di questa tesi. Schopenhauer vi distingue chiaramente la scienza dalla metafisica e spiega che la scienza «non può stare sui propri piedi» senza la metafisica, «poiché essa [la scienza] spiega i fenomeni con qualche cosa di più ignoto» (WII, 17, p. 178). Specifica che lo «scopo della metafisica invero non è l'osservazione di esperienze particolari, ma la corretta spiegazione dell'esperienza in generale. Il suo fondamento deve quindi essere certamente di natura empirica» (WII, 17, p. 187). E procede con una delle metafore più note (e citate): «l'insieme dell'esperienza è come una scrittura occulta, e la filosofia ne è come la decifrazione, di cui l'esattezza è comprovata dalla coerenza apparente da per tutto» (WII, 17, p. 188).

Ne consegue che la metafisica «non si distacca mai interamente dall'esperienza, ma ne rimane la semplice interpretazione e spiegazione, poiché essa non parla della cosa in sé altrimenti che nella sua relazione con il fenomeno» (WII, 17, p. 189). Nelle pagine finali del capitolo 17, Schopenhauer specifica in modo sempre più esplicito questa nozione di “metafisica esperienziale”: «dischiude la vera comprensione del mondo in essa rappresentata» (WII, 17, p. 189), «sapere tratto dall'intuizione del mondo reale» (WII, 17, p. 190), «scienza sperimentale [... dell']insieme e generalità di ogni esperienza» (WII, 17, p. 190), «corretta e universale comprensione dell'esperienza stessa, la vera spiegazione del suo senso e del suo contenuto» (WII, 17, p. 190).

A differenza che nel 1819, dove veniva sottolineata la valenza ontologica della nozione di essenza, nel 1844 appare importante la nozione di verità come coerenza e lo sviluppo della metafora della decifrazione ne rappresenta l'esemplare specificazione (WII, 17, p. 190). La volontà diventa la «chiave» della decifrazione, la «parola scoperta di un enigma». È vero che «l'ultima soluzione del mistero del mondo dovrebbe necessariamente parlare solo delle cose in sé» (WII, 17, p. 191), ma l'intelletto non può accedere a ciò e coloro che pretendono di parlare di “principi primi” «contano frottole, sono millantatori, se non addirittura ciarlatani» (WII, 17, p. 192).

Queste tesi trovano un completamento nell'altrettanto sovente citata *Epifilosofia*, cinquantesimo e ultimo capitolo dei *Supplementi*. La filosofia della volontà non spiega «l'esistenza del mondo dai suoi fondamenti [...] bensì reca solo la spiegazione di ciò che è». Per questo non esaurisce il filosofare e «lascia ancora molte domande» (WII, 50, p. 662). Mediante la volontà, «chiave per l'essenza del mondo, si può decifrare l'intero

fenomeno [...ma] l'essere delle cose prima o di là dal mondo, e quindi di là dalla volontà, non è aperto ad alcun esame [... e] un'intelligenza completa dell'esistenza, dell'essenza e dell'origine del mondo [...] è impossibile» (WII, 50, p. 664).

In questi testi emerge la nozione di volontà come nozione puramente esperienziale – quella appunto che emerge dalla doppia conoscenza del corpo – e che rinuncia alla dimensione noumenica. La volontà non è più “essenza”, non spiega “cosa” il mondo è, ma risponde ai “perché” che riempiono la nostra vita. Che la metafisica rinunci all'ontologia per diventare scienza dell'esperienza nella sua totalità troverebbe anche conferma nei *Parerga e paralipomena* (1851), dove la tematica dell'essenza appare solo marginalmente e la stessa concezione delle Idee platoniche, tanto importante nella metafisica della natura come sviluppata nel secondo libro del *Mondo come volontà e rappresentazione*, viene eliminata dai testi che discutono tematiche scientifiche, mentre rimane soltanto nelle pagine dedicate alle arti e all'esperienza estetica.

Questo passaggio da una metafisica che esprime l'ontologia a una metafisica come ermeneutica dell'esperienza coglie in effetti i nuclei tematici delle principali opere di Schopenhauer in diversi momenti della sua riflessione filosofica: la tematica ontologica emerge con chiarezza nel 1819 mentre quella della filosofia come interpretazione dell'esperienza è espressa nei testi del 1844 e del 1851. È come se Schopenhauer avesse maturato la consapevolezza che l'approccio del 1819 fosse insostenibile da un punto di vista teoretico e riconducesse la sua metafisica al dogmatismo messo definitivamente in scacco dalla *Critica della ragion pura*.

Tuttavia, questa interpretazione non tiene conto del fatto che Schopenhauer non há mai abbandonato la versione del 1819 del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Essa, con integrazioni e modifiche che comunque non toccano i contenuti, viene ripubblicata sia nel 1844 sia nel 1859. Sorge dunque un interrogativo: perché Schopenhauer nel 1844 scelse di ripubblicare la metafisica ontologica del 1819 insieme alla metafisica esperienziale dei *Supplementi*? Curiosamente, tale domanda non è affatto diffusa nelle ricerche sulla natura della metafisica in Schopenhauer.

3. La Volontà e il primato della metafisica

Una prima risposta alla precedente questione può essere elaborata a partire dai testi, naturalmente. Alcuni passaggi dei *Supplementi* ci permettono di sostenere che nel 1844 Schopenhauer non li separò dal primo volume del *Mondo come volontà e rappresentazione* perché il discorso sulla metafisica come interpretazione dell'esperienza non si contrappone a quello sulla metafisica come ontologia, ma semmai lo sviluppa. Il capitolo *Sul bisogno metafisico dell'uomo*, tanto citato a sostegno della nozione di volontà

come decifrazione, mostra che la metafisica ontologica non è stata abbandonata e che per essa rimane importante il compito di comprendere ciò che è oltre l'esperienza: «per metafisica io intendo [...] conoscenza che passi oltre la possibilità dell'esperienza [...] per dare spiegazione [...] di ciò] che si nasconde dietro la natura e la rende possibile» (WII, 17, p. 169). La metafisica, infatti, ha un solo obbligo: «di essere vera» (WII, 17, p. 194). Il capitolo *Della conoscibilità della cosa in sé* insiste sul fatto che l'essenza del mondo non può essere oggetto per un soggetto, e quindi non è conoscibile, ma è comunque accessibile dall'interno, dalla mostra intuizione immediata del corpo come volontà: «noi non siamo soltanto il soggetto conoscente, ma apparteniamo d'altro lato noi stessi all'essenza da conoscere, siamo noi stessi la cosa in sé»; la «fortezza» dell'«intima essenza delle cose», impendibile «da fuori», si svela «dall'interno» e la cosa in sé entra «immediatamente nella coscienza, ossia diventa essa stessa conscia di sé» (WII, 18, p. 202). Nell'*Epifilosofia* si specifica che compito della metafisica è «comprendere l'essenza del mondo» nella sua immanenza (WII, 50, p. 662).

La scelta del 1844 di riunire i due volumi venne ripetuta nel 1859, dopo che finalmente il successo aveva arriso a Schopenhauer a seguito della pubblicazione dei *Parerga e paralipomena*. Tenuto conto che quest'opera esibisce un'esposizione non sistematica della filosofia della volontà, ci si dovrebbe interrogare sul perché ancora nel 1859 *Il mondo come volontà e rappresentazione* venne ripubblicato accanto ai *Supplementi*. La risposta, di nuovo, è che anche nei *Parerga* si trovano considerazioni che si ricollegano alle tematiche metafisiche così come erano state sviluppate nel 1819. Il § 21 del secondo volume, nel capitolo *Sulla filosofia e il suo metodo*, specifica che la filosofia nasce come scienza dell'esperienza «in generale» ma si sviluppa come metafisica, la quale «non soltanto insegna a conoscere, ordina e considera nel suo contesto ciò che esiste, la natura, ma lo concepisce come un'apparenza data, però in qualche modo condizionata, nella quale si presenta un'essenza diversa dalla natura stessa, che sarebbe quindi la cosa in sé». Il percorso della metafisica, tuttavia, non si arresta a questo punto. Essa cerca di conoscere la natura di questa cosa in sé con un procedimento di «comprensione dell'apparenza nel suo complesso scoprendone il significato e il nesso – e ciò è analogo alla decifrazione di lettere misteriose appartenenti a una scrittura ignota»; inoltre, «attraverso la connessione dell'esperienza esterna con quella interna» – implicito è il riferimento alla doppia conoscenza del corpo e alla generalizzazione analogica come specificate nel § 19 del *Mondo come volontà e rappresentazione* – «dimostra la cosa in sé, la natura intima e ultima dell'apparenza, nella nostra volontà» e si articola in metafisica della natura, del bello e dei costumi (P II, p. 29-30).

Inoltre, i *Parerga* illustrano con almeno tre interi capitoli quello che Schopenhauer intende per metafisica come disciplina che espone l'ontologia e non soltanto interpreta il mondo. Due sono abbastanza brevi, nel volume secondo dell'opera: *Alcune considerazioni sul contrasto tra cosa in sé e apparenza* e *Sulla dottrina dell'indistruttibilità del nostro vero essere dopo la morte*. Il terzo è l'ampio ed elaborato *Saggio sulle visioni di spiriti*, nel primo volume, dove la metafisica ontologica della volontà come cosa in sé dà fondamento alla spiegazione concettuale (razionale), scientifica e esperienziale dei misteriosi fenomeni connessi a magia, occulto, spiritismo, e magnetismo animale.

Alla luce di questi contenuti, si può capire perché nel 1844 e di nuovo nel 1859 Schopenhauer scelse di ripubblicare il *Mondo come volontà e rappresentazione* accanto ai *Supplementi*, nonostante alcune evidenti differenze sembrino indicare una distanza concettuale importante tra i due testi per quanto riguarda la considerazione della metafisica. In effetti, si può sostenere che i *Supplementi*, e poi i *Parerga*, mettono in luce aspetti della metafisica della volontà che nel *Mondo come volontà e rappresentazione* non erano enfatizzati, anche se in parte erano accennati. Anche nel *Mondo come volontà e rappresentazione* il termine “geroglifici” è utilizzato per illustrare il senso di mistero che coglie chi voglia comprendere il mondo naturale nella sua complessità (§ 17). Inoltre non bisogna dimenticare che già nel 1819 era viva l'esigenza di fondare una metafisica non dogmatica, anche se ontologica: di qui la scelta del termine “volontà”, «il più perfetto dei fenomeni», per identificare la cosa in sé.

È vero, tuttavia, che in quelle pagine è molto meno chiaro il senso di non definitività della metafisica, così come espresso nei *Supplementi*: «nient'affatto nel senso che essa non lasci più alcun problema da risolvere, né alcuna possibile domanda senza risposta. Affermare tale cosa sarebbe una presuntuosa negazione dei limiti dell'umana ragione in generale» (WII, 17, p. 191).

4. La Volontà tra metafisica e scienza

Se si riconosce che Schopenhauer non abbandonò la metafisica ontologica nei decenni successivi al 1819, bisogna tuttavia spiegare per quale motivo egli preferì enfatizzare espressioni che ne mettevano in luce la funzione ermeneutica, come quando scrisse che essa «è essenzialmente sapienza del mondo» (WII, 17, p. 194). La mia proposta è di interpretare le scelte di Schopenhauer alla luce del contesto, in particolare in relazione alle vicende della metafisica e delle scienze negli anni Dieci e poi a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento.

L'insistenza sull'ontologia e sulla necessità di svelare il "was" della realtà, nella prima edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione*, è una risposta alle filosofie postkantiane e in particolare ai sistemi di Fichte, Schelling e Hegel. Come essi, Schopenhauer affronta la questione della costruzione di un sistema filosofico che riconduca a unità il sapere metafisico – e dunque coglie e condivide la loro critica all'esito non sistematico, nonostante le intenzioni, del criticismo kantiano. Contro di essi, sostiene l'esigenza di una filosofia che parli effettivamente del mondo e che accolga la sfida kantiana dell'inconoscibilità della cosa in sé. Mentre i suoi avversari ritennero sostanzialmente contraddittoria la nozione di cosa in sé e la esclusero dalla speculazione filosofica per interrogarsi sul significato del mondo per il soggetto, Schopenhauer accettò la sfida di un concetto tanto problematico quanto necessario per capire cosa è il mondo e non limitarsi a interpretare come esso appare. Negli anni Dieci, egli vedeva l'interrogarsi filosofico a un bivio tra la resa al soggettivismo, in una nuova forma di dogmatismo, e il rivendicare alla filosofia un'indagine ontologica che potesse esprimere il senso profondo delle dinamiche naturali e delle questioni esistenziali care agli esseri umani. Scelse di elaborare un sistema filosofico che enfatizzasse l'ontologia e che rispondesse alle questioni metafisiche lasciate aperte da Kant, in particolare l'insoddisfatta trattazione della filosofia della natura nella *Critica del giudizio*. Si trattava di un tema che stava molto a cuore al giovane Schopenhauer, sia perché ne aveva colto appieno la problematicità grazie alla lettura delle opere di Schelling dedicate alla *Naturphilosophie* sia perché, dopo lo studio delle scienze negli anni universitari e l'apprendistato alla ricerca scientifica sui colori con Goethe, aveva riconosciuto nel rapporto tra metafisica e scienze un elemento centrale della speculazione filosofica. Se la metafisica vuole esprimersi sul mondo, deve tenere conto dei contenuti della ricerca scientifica, e questo è il compito della filosofia della natura.

Il silenzio e l'incomprensione che accolsero la pubblicazione del *Mondo come volontà e rappresentazione* indussero Schopenhauer a riconsiderare le scelte effettuate negli anni Dieci e a progettare (fin dal 1821) una nuova edizione che permettesse alla sua filosofia di essere finalmente valutata positivamente – soprattutto non essere giudicata come un sistema dogmatico che, come altri nei primi due decenni dell'Ottocento, aveva tradito l'eredità kantiana. Mettere l'accento sul legame della sua metafisica con l'empiria e proporla come ermeneutica dell'esperienza aveva lo scopo di sottolineare quanto essa fosse diversa dagli altri sistemi post-kantiani, che proponevano sistematizzazioni definitive del sapere sul mondo. La scoperta della volontà come cosa in sé non esauriva l'interrogarsi sul mondo come è nella sua fenomenicità. Ecco perché nell'*Epifilosofia* Schopenhauer scriveva che «presso di me

il mondo non colma tutta la possibilità di ogni essere» (WII, 50, p. 666) e che la «comprensione completa dell'esistenza, dell'essenza e dell'origine del mondo, che vada fino al fondo e soddisfi ogni esigenza, è impossibile» (WII, 50, p. 664).

Tale prospettiva, inoltre, permetteva di affrontare in modo più convincente la delicata questione del rapporto tra sapere metafisico – il mondo in sé è volontà – e sapere scientifico. Il capitolo dei *Supplementi* dedicato *Alla teoria della scienza* propone una classificazione del sapere scientifico nell'ambito di una più ampia riflessione sulla natura della scienza, dei suoi termini e della sua relazione con la filosofia. Il capitolo *Della conoscenza a priori* discute i fondamenti filosofici dei principi di conservazione della meccanica (forza viva e quantità di moto) con l'analisi di spazio, tempo e materia.

Nel filosofare schopenhaueriano successivo al 1819 si nota un grande impegno non solo a mantenere viva la conoscenza per lo sviluppo scientifico del suo tempo ma anche a riflettere sulle conseguenze di tale sviluppo per la metafisica. In particolare, Schopenhauer prese atto dell'epocale trasformazione del sapere scientifico che oggi chiamiamo “professionalizzazione” e che comportò, tra l'altro, la fine dell'unità della *filosofia naturalis* e la nascita della specializzazione disciplinare. Per il filosofare e la metafisica come conoscenza e spiegazione ultima del mondo si trattava di qualcosa di rivoluzionario, perché il sapere sulla natura appariva ora fluire in mille rivoli che parevano escludere una sintesi filosofica definitivamente esplicativa del sapere sul mondo. La metafisica della natura espressa nel *Mondo come volontà e rappresentazione* si era posta come fondamento ultimo e monolitico rispetto a una conoscenza scientifica considerata anch'essa unitaria e cristallizzata attorno a nozioni scientifiche definitive. Negli anni successivi Schopenhauer comprese che il sapere scientifico era in rapido mutamento e che oltre a un fondamento metafisico era auspicabile che la filosofia si prodigasse per offrire anche un'interpretazione complessiva delle conoscenze sul mondo naturale che soprattutto cogliesse la loro non definitività.

La nozione di metafisica come ermeneutica dell'esperienza non negava l'ontologia ma apriva nuove possibilità di dialogo con le scienze. Con i *Supplementi* e i *Parerga* non iniziava una nuova fase filosofica che rinunciava alla metafisica ontologica del *Mondo come volontà e rappresentazione*, ma si inaugurava un filosofare che riconosceva alle scienze un posto di rilievo e di reale dialogo con la metafisica. Si trattava di una lezione importante: non è un caso che fu accolta dai molti scienziati che nella seconda metà dell'Ottocento si definirono schopenhaueriani; oggi rimane attuale, e merita di essere riconosciuta come una delle grandi eredità del pensiero di Schopenhauer nel mondo contemporaneo.

Riferimenti bibliografici

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo, Editora UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga e paralipomena*. Tomo secondo. A cura di Mario Carpitella. Milano: Adelphi Edizioni, 2007.

SCHOPENHAUER, A. *Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden*. Band I. Hrsg. von Arthur Hübscher. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

Recebido: 20/11/17

Received: 11/20/17

Aprovado: 10/01/18

Approved: 01/10/18