

GIOVANNI GURISATTI

I *SENILIA* DI SCHOPENHAUER:  
L'ULTIMA FATICA DI FRANCO VOLPI\*

**1. Il “giovane” Franco Volpi e il “vecchio” Schopenhauer**

Schopenhauer muore a Francoforte sul Meno la mattina di venerdì del 21 settembre 1860, alla per quel tempo venerabile età di settantadue anni. Nove anni prima, nel 1851, la vita del filosofo era stata caratterizzata dalla svolta rappresentata dalla pubblicazione dei *Parerga e paralipomena*, una raccolta di scritti di varia ispirazione e natura, culminante negli *Aforismi sulla saggezza della vita*, che gli procurarono il successo e la fama mai ottenuti ma da sempre agognati. Con sorpresa dei pochi che ne conoscevano l'opera edita fino ad allora, in particolare le due edizioni, nel 1819 e nel 1844, del *Mondo come volontà e rappresentazione*, nei frammenti sapienziali e parentetici degli *Aforismi* il «mistico senza Dio» Schopenhauer, abbandonato – come dice lui stesso – «il più alto punto di vista metafisico ed etico» della sua «più profonda filosofia»<sup>1</sup>, si rivolgeva a un pubblico comune ed empirico, professando ora non già l'ascesi, la soteriologia, la *noluntas* e la rinuncia esoterica alla vita, quanto piuttosto l'*askesis*, l'eudemonologia, la ricerca della felicità terrena e l'arte del ben vivere<sup>2</sup>.

Caratteristico di questa corrente sotterranea – ma adesso affiorante – della filosofia pratica di Schopenhauer<sup>3</sup>, si dimostra il capitolo di chiusura degli *Aforismi*, dedicato alla *Differenza tra le età della vita*, ovvero a una brillante riflessione che il filosofo – allora già ultrasessantenne – dedica all'età senile, alla vecchiaia e al ruolo sistematico che questa fase cruciale dell'esistenza svolge nella vita di ciascun uomo. Strano a dirsi, ma proprio nel momento del suo incipiente inverno il «coriaceo pessimista» Schopenhauer ci si presenta

\* Comunicazione letta il 4 ottobre 2012 nell'Odeo Olimpico.

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer, *Aforismi sulla saggezza della vita*, in *Parerga e paralipomena*, tomo I, a cura di Giorgio Colli, Milano, Adelphi, 1998, p. 423.

<sup>2</sup> Cfr. Giovanni Gurisatti, *Schopenhauer maestro di saggezza*, Costabissara (VI), Angelo Colla, 2007.

<sup>3</sup> Cfr. Id., *Eudemonologia e soteriologia. Le due grandi correnti della filosofia pratica schopenhaueriana*, «Intersezioni», XXIV, 2, 2004, pp. 281-309.

nelle vesti insospettabili di un «ottimista bene informato»<sup>4</sup>, se è vero – come egli annota in una lettera del 1849 – che «man muß nur hübsch alt werden; da giebt sich Alles»: «Basta solo invecchiare bene, e tutto torna»<sup>5</sup>.

Che cosa potesse significare «invecchiare bene» per il filosofo Schopenhauer è dimostrato non da ultimo dal manoscritto intitolato *Senilia*, steso tra il 1852 e il 1860 – quindi dal 64° al 72° anno di età –, la cui prima edizione tedesca integrale è stata curata da Franco Volpi negli anni tra il 2007 e il 2009, ed è uscita per Beck poco dopo la morte di Volpi, nel gennaio 2010, preceduta da una sua breve, ma intensa introduzione<sup>6</sup>.

Nello stile degli sterminati manoscritti inediti schopenhaueriani – promossi in Italia proprio da Volpi –<sup>7</sup>, le circa 150 pagine di questa sorta di diario filosofico affrontano gli argomenti più vari, a dimostrazione della indefessa, puntigliosa attività di pensiero del loro autore: dai temi classici della filosofia (l'uomo, la vita, la morte, la vecchiaia, il destino, la volontà, l'affermazione o la negazione della volontà di vita, la metafisica, la religione occidentale e orientale, la morale, l'ottimismo e il pessimismo, la chiaroveggenza, gli animali), a competenti osservazioni di ottica, fisica, chimica, fisiologia, biologia. A ciò si aggiungono i materiali per un progettato trattatello *Über die Verhunzung der deutschen Sprache* (*Sullo storpiamento della lingua tedesca*), un'aspra polemica contro il malcostume linguistico del tempo, e gli abbozzi, continuamente rimaneggiati, di prefazioni alle riedizioni di opere già pubblicate<sup>8</sup>. L'arzilla filosofo, ormai certo della sua fama, non lesina attacchi sarcastici ai *Philosophieprofessoren* («die Herren», «Lorsignori», ovvero accademici, cattedratici, filistei prezolati dall'Università, pseudo-kantiani, hegeliani, adoratori vari della triade dei «tre sofisti Fichte, Schelling, Hegel» ecc.), colpevoli di

<sup>4</sup> Franco Volpi, «Quando il Nilo sta arrivando al Cairo», introduzione a Arthur Schopenhauer, *L'arte di invecchiare*, trad. it. di Giovanni Gurisatti, a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 2006, p. 33.

<sup>5</sup> Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, a cura di Arthur Hübscher, Bonn, Bouvier, 1987<sup>2</sup>, p. 238 (a Sibylle Mertens-Schaaffhausen, 27 novembre 1849).

<sup>6</sup> Cfr. Arthur Schopenhauer, *Senilia. Gedanken im Alter*, a cura di Franco Volpi e Ernst Ziegler, München, Beck, 2010, con una introduzione di Franco Volpi, «Wenn der Nil bei Kairo anlangt» (pp. 7-19).

<sup>7</sup> Il piano dell'edizione volpiana degli *Scritti postumi* di Schopenhauer per Adelphi, attualmente in corso d'opera, prevede 6 volumi, di cui due già pubblicati: vol. I: *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, a cura di Sandro Barbera (1996); vol. III: *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, a cura di Giovanni Gurisatti (2004).

<sup>8</sup> A partire dal 1853 Schopenhauer pensa a un'edizione completa delle sue opere; nel 1854 escono le ristampe rimaneggiate de *La volontà nella natura* e di *Sulla vista e i colori*; nel 1859 la terza edizione del *Mondo*; nel 1860 la nuova edizione accresciuta de *I due problemi fondamentali dell'etica*.

avere ignorato e sottoposto a silenzio per 35-40 anni la sua «unica vera» filosofia. Infine, instancabile è il lavoro di Schopenhauer a una possibile riedizione dei *Parerga*, che intende arricchire di una quantità di aggiunte e precisazioni, contenute appunto nei *Senilia*.

Si potrebbe dire quindi che all'ultima fatica di Schopenhauer Volpi dedicò la sua "ultima fatica", peraltro anticipata dall'anteprima italiana, nel 2006, di una scelta di frammenti tratti dai *Senilia*, e uscita per Adelphi con il titolo simbolico *L'arte di invecchiare*<sup>9</sup>.

Diversamente da Schopenhauer, ben consapevole, durante la stesura dei *Senilia*, che il «Nilo» della sua vita stava «arrivando al Cairo»<sup>10</sup>, cioè alla fine dei suoi giorni, Volpi, mancato all'età di 57 anni non ancora compiuti, difficilmente avrebbe accettato di definire già «senile» quella parte della sua vita, né tantomeno poteva prevedere la tragedia che avrebbe troncato lo scorrere della sua ancor "giovane" esistenza. Eppure i testi introduttivi ai *Senilia* e a *L'arte di invecchiare* – in gran parte sovrapponibili<sup>11</sup> – parlano chiaro: più che sul contenuto teoretico del manoscritto, Volpi si sofferma sul senso *pratico* che la vecchiaia assume in Schopenhauer, e sul suo modo di affrontarla dal punto di vista dell'esistenza quotidiana, la sua arte di invecchiare come *Dasein*, prima ancora che come *homo theoreticus*. In linea con l'impostazione di fondo della fortunata serie delle «arti» schopenhaueriane – incentrata sulla riscoperta dello Schopenhauer saggio e filosofo pratico, in alternativa al più noto Schopenhauer mistico e metafisico<sup>12</sup> – Volpi vede nello stile di vita dell'anziano filosofo un tipico esempio di *ars bene vivendi* (sia pure al tramonto della vita stessa) che ha nella saggezza, nella cura di sé e nell'estetica dell'esistenza i suoi cardini. È così che il maestro del pessimismo e del *taedium vitae*, giunto alla fine del suo percorso, ci si presenta inaspettatamente come maestro di serenità e di felicità. Per Volpi l'assidua stesura dei *Senilia* da parte di Schopenhauer, prima ancora che come strumento di trasmissione e sedimentazione di pensieri, si costituisce come *medium* concreto di una serie di esercizi spirituali – nel senso della *askesis* antica e tardoantica – rivolti alla cura di sé come disciplina autopoietica:

<sup>9</sup> Cfr. sopra, nota 4.

<sup>10</sup> Cfr. Volpi, «Quando il Nilo sta arrivando al Cairo», cit., p. 11.

<sup>11</sup> L'introduzione di Volpi all'edizione tedesca del 2010 viene presentata come una traduzione di quella all'edizione italiana, e in effetti il titolo è lo stesso, ma in realtà essa reca alcune piccole varianti che dimostrano che Volpi ebbe modo di rimaneggiare leggermente il testo del 2006 prima di farlo tradurre in tedesco (cfr. sotto, note 22 e 23).

<sup>12</sup> Cfr. Arthur Schopenhauer, *L'arte di ottenere ragione* (1991); *L'arte di essere felici* (1997); *L'arte di farsi rispettare* (1998); *L'arte di insultare* (1999); *L'arte di trattare le donne* (2000); *L'arte di conoscere se stessi* (2003); *L'arte di invecchiare* (2006), tutte pubblicate da Adelphi, a cura di Franco Volpi.

1) la pratica quotidiana della lettura (la «biblioterapia» intesa come inesausto confronto con gli autori classici e contemporanei);

2) la pratica quotidiana della scrittura come modalità costante di meditazione formativa (secondo il monito di Plinio il Vecchio: *Nulla dies sine linea*)<sup>13</sup>;

3) la pratica quotidiana di stesura e raccolta di massime di prudenza e regole di vita, pronte all'uso e sottoposte al vaglio dell'esame di coscienza;

4) la pratica quotidiana della riflessione sui mali del mondo e dell'uomo (*praemeditatio malorum*) e sulla morte (*praemeditatio mortis*);

5) la pratica quotidiana della franchezza del *parresiastes* nei confronti dei difetti (anche «linguistici») e delle presunzioni del suo tempo e dei suoi potenti.

I *Senilia* di Schopenhauer rappresentano insomma per Volpi anzitutto un fulgido esempio di come *consummare vitam ante mortem*<sup>14</sup>, ossia di «dare alla nostra vita una forma compiuta prima che la morte ci sorprenda». «Il vecchio» scrive infatti

non è un invalido del tempo, e la vecchiaia non è semplicemente il tramonto della vita che si tratta di ritardare il più possibile, la fase del “marasma” senile e dell'inebetimento che sfocia nella morte. Diventa piuttosto il compimento dell'esistenza, il fine positivo al quale ci si prepara e verso il quale si polarizza l'intero corso della vita [...]. *Invecchiare bene è il compito di ogni istante della vita*<sup>15</sup>.

Dunque per Volpi *old is beautiful*? Chiunque ne abbia sperimentato da vicino l'incredibile, apparentemente inesauribile giovanile vitalità da *globetrotter* della filosofia, stenta a credere che tali parole possano essere scaturite dalla bocca (dalla penna) di una persona come Franco, che, a ben vedere, non aveva nulla di «senile». Se però si prende sul serio l'idea che – come scrive appunto Franco – invecchiare bene sia il compito *di ogni istante* della vita; se quindi la senilità perde il suo statuto meramente bio-cronologico e acquista un valore pratico-tipologico di massima di saggezza, le cose cambiano, così come cambia la prospettiva in cui collocare non solo la nozione di filosofia, ma anche la vita stessa del filosofo. Ora, una rilettura attenta e aliena da pregiudizi accademici e disciplinari dell'intero arco dell'indagine (e della vita) filosofica di Franco

<sup>13</sup> Cfr. Plinio, *Storia naturale*, XXXV, 84.

<sup>14</sup> Cfr. Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, IV, 32, 3.

<sup>15</sup> Volpi, «Quando il Nilo sta arrivando al Cairo», cit., pp. 24-25 (ed. ted. cit., pp. 14-15).

Volpi – in particolare nell'ultimo periodo, a partire dalla fine degli anni '90 – sta a dimostrare fino a che punto, non da ultimo sulla scorta della riscoperta dello Schopenhauer maestro di vita (e di vecchiaia), in essa si realizzi, o quantomeno fosse in fase di realizzazione un passaggio «dalla filosofia pratica alla pratica della filosofia», ovvero da un'idea – di matrice aristotelica – della *praktische Philosophie* come votata al recupero di una «competenza critico-normativa» della filosofia in ambito politico, giuridico e sociale<sup>16</sup>, all'idea – di matrice foucaultiana e schopenhaueriana – della *philosophische Praxis* come arte del vivere, cura di sé ed estetica dell'esistenza<sup>17</sup>.

È questa la nozione che, nell'introdurre *L'arte di essere felici*, nel 1997, Volpi ritrova in Schopenhauer:

concepire la filosofia non solo come sapere teorico, ma anche come forma di vita ed esercizio spirituale, non solo come pura conoscenza, ma anche come insegnamento sapienziale e saggezza pratica<sup>18</sup>.

Negli ultimi anni della sua vita, il fatto che la filosofia di Schopenhauer «non [fosse] soltanto conoscenza teoretica dell'essere, ma anche saggezza pratica di vita»<sup>19</sup>, induce Volpi a un percorso il cui approdo teorico è costituito proprio dalle sue introduzioni a *L'arte di invecchiare* e ai *Senilia*, che recano un paragrafo dal titolo inequivocabile: *Filosofia pratica e cura di sé (Praktische Philosophie und Sorge um sich)*<sup>20</sup>. Benché in sé riferiti a Schopenhauer, i toni di Volpi sembrano acquistare qui il carattere di un manifesto programmatico personale:

La filosofia non è soltanto la costruzione di un edificio teorico indifferente alla vita, ma è anche comprensione pratica della vita che le dà forma e la orienta. È saggezza e cura di sé: una dimensione del

<sup>16</sup> Cfr. Franco Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di Claudio Pacchiani, Abano Terme, Francisci, 1980, p. 13, e Id., *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, «Il Mulino», XXXV, 6, 1986, p. 934. Cfr. anche Id., *Che cosa significa 'filosofia pratica'? Per una storia del concetto*, «Paradigmi», XIX, 57, 2001, pp. 587-597.

<sup>17</sup> Per questa prospettiva rinviamo qui al nostro contributo *Franco Volpi e l'arte di vivere secondo Schopenhauer* presentato all'Incontro internazionale *Ricordando Franco Volpi*, svoltosi il 24 aprile 2010 al Centro congressi di Lavarone, di cui sono in corso di pubblicazione gli atti, a cura del Comune di Lavarone.

<sup>18</sup> Franco Volpi, introduzione a Arthur Schopenhauer, *L'arte di essere felici*, trad. it. di Giovanni Gurisatti, a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1997, p. 14.

<sup>19</sup> Franco Volpi, introduzione a Arthur Schopenhauer, *L'arte di conoscere se stessi*, a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 2003, p. 15.

<sup>20</sup> Cfr. Volpi, «*Quando il Nilo sta arrivando al Cairo*», cit., p. 19 (ed. ted. cit., p. 12).

sapere filosofico, questa, che la tradizione accademico-universitaria ha trascurato, ma che si tratta di ritrovare e rinnovare<sup>21</sup>.

«[La] storia della saggezza di vita e della cura di sé» sottolinea ancora Volpi «[sono] parti essenziali della filosofia intesa come “filosofia pratica”»<sup>22</sup>, e aggiunge:

[nella cosiddetta letteratura della «cura di sé»] si sviluppa un insieme di esercizi e regole che si condensano in una «filosofia pratica» capace di plasmare la vita come si plasma un'opera d'arte. Capace, insomma, di una «estetica dell'esistenza»<sup>23</sup>.

È anche facendo riferimento ad affermazioni come queste – certo non casuali in un filosofo aduso a soppesare le sue parole come Volpi, e certo non casuali se applicate allo Schopenhauer dei *Senilia* – che si può motivatamente ipotizzare che nel firmamento della sua filosofia la costellazione Schopenhauer-Foucault (il maestro indiscusso, insieme a Pierre Hadot, della cura di sé e della estetica dell'esistenza) stesse gradualmente – e senz'altro parzialmente – prendendo il posto della «vecchia» costellazione Aristotele-Heidegger (per lo meno lo Heidegger «aristotelico» dei primi scritti volpiani)<sup>24</sup>.

## 2. Il valore soteriologico della vecchiaia nel sistema di Schopenhauer

Ma qual è il significato sistematico della vecchiaia nell'opera di Schopenhauer? In che senso la vecchiaia – tipologicamente e non cronologicamente intesa – poteva apparire *attuale* anche a un “giovane” come Volpi? Per comprenderlo è necessario riconsiderare in estrema sintesi la verità etico-metafisica della filosofia schopenhaueriana riguardo le tre scansioni fondamentali dell'umana esistenza: la nascita, la morte, la vita.

Quanto alla nascita, l'atteggiamento etico-metafisico di Schopenhauer appare inequivoco. Al centro del paragrafo 63 del IV

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Ivi, p. 20. Qui una delle sopra accennate (cfr. sopra, nota 11) sfasature tra il testo italiano del 2006 e quello tedesco del 2010, giacché la traduzione tedesca reca questa leggera variante: «La storia della saggezza di vita e della cura di sé [...], cioè di quell'ambito della filosofia solitamente definita come “filosofia pratica”» (ed. ted. cit., p. 12).

<sup>23</sup> Ivi, p. 21. Anche qui una leggera variante nella versione tedesca: «Filosofare in modo autentico rende capaci di dare alla propria esistenza personale una forma compiuta, esattamente come l'artista dà una bella forma alla sua opera. L'autentico filosofare consente una estetica dell'esistenza» (ed. ted. cit., pp. 12-13).

<sup>24</sup> Su ciò rinviamo nuovamente a quanto indicato nella nota 17.

libro del *Mondo* campeggia la celebre citazione da *La vita è sogno* di Calderón: «Il delitto maggiore dell'uomo è l'esser nato»<sup>25</sup>, cui fa eco, nei *Supplementi* del 1844 (nel capitolo 46 dedicato «alla vanità e ai dolori della vita»), l'altrettanto famosa menzione tratta dalle *Elegie* di Teognide:

Di tutte le cose, la migliore per gli uomini che son sulla terra  
È il non essere nati e il non poter guardare i raggi del sole;  
E, una volta nati, al più presto passar le porte dell'Ade<sup>26</sup>.

Un florilegio di affermazioni simili tratte da Plutarco, Giobbe, Platone, Eraclito, Sofocle, Euripide, Omero, Plinio, Shakespeare, Byron, Gracián, Leopardi conclude questo capitolo dei *Supplementi*, il cui senso ultimo può essere opportunamente sintetizzato dalle parole immortali del *Faust* goethiano, sempre citate da Schopenhauer:

Nulla c'è che nasca  
e non meriti di finire disfatto.  
Meglio sarebbe allora che nulla nascesse<sup>27</sup>.

Insomma: per lo Schopenhauer etico-metafisico *non vale la pena di nascere*. È questo il cuore del suo rinomato pessimismo, che esclude tassativamente che la nascita sia un dono da accettare con gioia, giacché, come dice Voltaire, in questo mondo *le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle*<sup>28</sup>.

Quanto alla morte, per ragioni eguali e contrarie essa non può che essere salutata come benvenuta. Sempre nel capitolo 46 dei *Supplementi* si spreca gli elogi della morte come unica vera panacea dei mali della vita: «Fra tutti i doni elargiti all'uomo dalla natura» cita Schopenhauer da Plinio il Vecchio «nessuno è più grande di una morte che giunge al momento opportuno»<sup>29</sup>. Gli fa eco Shakespeare, che mette in bocca al vecchio re Enrico IV queste parole:

Il più felice dei giovani, passando in rivista il corso della sua vita  
E scorgendo i pericoli passati e le minacce future,  
Chiuderebbe subito quel libro, si metterebbe a sedere e morirebbe<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di Ada Vigliani, Milano, Mondadori, 1989, p. 499.

<sup>26</sup> Ivi, p. 1505.

<sup>27</sup> Ivi, p. 1488.

<sup>28</sup> Cfr. ivi, p. 1490.

<sup>29</sup> Ivi, p. 1506.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

Per lo Schopenhauer etico-metafisico, come non vale la pena di nascere, così *vale solo la pena di morire*. Commentando negli *Aforismi sulla saggezza della vita* il passo dell'*Ecclesiaste* che recita «il giorno della morte è migliore del giorno della nascita», Schopenhauer si chiede «se tutto sommato, la vita non sia qualcosa che è meglio avere dietro di sé piuttosto che non dinanzi»<sup>31</sup>. Da questo punto di vista, il «meglio non esser nati» e il «meglio morire quanto prima» fanno tutt'uno.

In mezzo, tra la Scilla della nascita e la Cariddi della morte, si agita per Schopenhauer la corrente in “bancarotta” della vita: *ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt*, «un affare che non copre le spese», annota nei *Supplementi*<sup>32</sup>, un dono quindi da rifiutarsi a priori:

La vita viene fatta passare per un dono, mentre è palese che chiunque avesse potuto vedere ed esaminare prima tale dono, l'avrebbe rifiutato con tanti ringraziamenti<sup>33</sup>.

Se quindi, come ammonisce Byron, *our life is a false nature*<sup>34</sup> e se il *jeu* della vita *ne vaut pas la chandelle*<sup>35</sup> allora, in definitiva, per lo Schopenhauer etico-metafisico, come non vale la pena di nascere, e vale solo la pena di morire, così *non vale la pena di vivere*.

In conclusione: se la nascita è un delitto, la morte una liberazione e la vita un cattivo affare, allora *l'unica verità etico-metafisica della vita sta nella sua nullità, e l'unico senso etico-metafisico da attribuirsi alla vita sta nel suo abbandono*, nella rinuncia ascetica alla vita, solo nella quale si dà salvezza, *soteria*. Da questo punto di vista soteriologico, quindi, il ruolo sistematico, etico-metafisico della vecchiaia in Schopenhauer è chiaro: mentre nella giovinezza si crede nella vita e si inseguono vanamente brame e illusioni di felicità, nella vecchiaia

si è acquistata, più o meno chiaramente, la conoscenza che ogni felicità è chimerica, che il dolore invece è reale [...]. L'esperienza consiste nel liberarsi dalle chimere e dai concetti falsi, radicatisi nella gioventù [...]. Quanto più vecchi si diventa, tanto più [...] la vita [...] ci si mostra ora come la rapida fuga di apparenze effimere. La nullità del tutto si rivela<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Schopenhauer, *Aforismi sulla saggezza della vita*, cit., p. 671.

<sup>32</sup> Cfr. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 1487 e 1495.

<sup>33</sup> Ivi, p. 1495.

<sup>34</sup> Cfr. ivi, p. 1491.

<sup>35</sup> Cfr. ivi, p. 1206.

<sup>36</sup> Schopenhauer, *Aforismi sulla saggezza della vita*, cit., pp. 650-651 e 654.



Il vecchio raggiunge per esperienza vissuta, nel corso del tempo, la stessa verità etico-metafisica che il filosofo raggiunge per conoscenza, nell'attimo dell'intuizione: «Meglio non essere nati»; «Il giorno della morte è migliore del giorno della nascita»; «La vita è un affare che non copre i costi». Date queste premesse, il senso etico-metafisico della senilità non può che essere una forma naturale di ascesi e rinuncia alla vita: ricerca della quiete *contro* la vita e la volontà, anelito alla *vita contemplativa* contro la prassi, dedizione alla morte intesa e attesa come liberazione. Dal punto di vista soteriologico – cioè, secondo gli *Aforismi*, dal «più alto punto di vista metafisico ed etico della più profonda filosofia» del sistema – ascesi, senilità e santità dicono la stessa cosa: *la vita non vale la pena di essere vissuta, se non in vista del suo abbandono*, quindi dell'abbandono di sé, e solo in ciò consiste la sua (unica) felicità.

### 3. Il valore eudemonologico della vecchiaia nel sistema di Schopenhauer

Se però, seguendo la lezione magistrale di Franco Volpi<sup>37</sup>, si prova a guardare il sistema di Schopenhauer “dal basso”, vale a dire da quel punto di vista da lui stesso definito, negli *Aforismi*, «eudemonologico, comune ed empirico», che punta non alla santità ma alla saggezza, non all'ascesi ma all'*askesis* come disciplina ed esercizio spirituale, non alla metafisica ma alla cura di sé, non all'etica della *noluntas* ma alla pratica della felicità – allora le cose cambiano radicalmente, e molto diversa appare la figura pratico-tipologica della senilità e della vecchiaia. Di fatto, come scrive Volpi, nell'ultimo capitolo degli *Aforismi sulla saggezza della vita* l'arte di invecchiare

è presentata [...] come l'indispensabile completamento dell'eudemonologia, ossia della più generale «arte di essere felici» che ci aiuta, gettati come siamo in questa *vallis lacrimarum* che è il mondo, a governare la nostra esistenza «alla meno peggio»<sup>38</sup>.

Lo Schopenhauer dei *Senilia* appare a Volpi trasformato «da misantropo e pessimista qual era [...] in vecchio saggio felice e appagato»<sup>39</sup>.

Qual è dunque il valore eudemonologico – appagante e felicitan-

<sup>37</sup> Come abbiamo tentato di fare, tra l'altro, in Giovanni Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, presentazione di Franco Volpi, Padova, Il Poligrafo, 2002.

<sup>38</sup> Volpi, «Quando il Nilo sta arrivando al Cairo», cit., p. 29 (ed. ted. cit., p. 17).

<sup>39</sup> Ivi, p. 19 (ed. ted. cit., p. 12).

te – della vecchiaia nel sistema di Schopenhauer? Senz'altro tale valore consiste anzitutto nei chiari vantaggi che il vecchio ha nei confronti del giovane: il disinganno, acquisito con il tempo e con l'esperienza, nei confronti della nullità della vita, la scoperta del carattere illusorio e chimerico dei sogni, delle passioni, delle brame, delle frenesie e delle fantasie della gioventù, offrono alla «fredda vecchiaia» il beneficio del riposo dalle passioni, la contemplazione, la calma, la serenità. «Il vecchio» scrive Volpi

possiede quella particolare tranquillità d'animo che gli consente di guardare con distacco alle lusinghe, alle stravaganze e ai dolori del mondo. «Tale calma è un'importante parte costitutiva della felicità, e propriamente anzi la sua condizione e il suo elemento essenziale»<sup>40</sup>.

Quindi, *old is beautiful* anzitutto perché la vecchiaia contiene “fisiologicamente” alcuni fra i doni più agognati dell'*askesis*, della cura di sé e dell'arte del vivere: l'indifferenza nei confronti delle passioni, l'atarassia, la temperanza, la moderazione, l'imperturbabilità. In tal senso – cosa che certo anche il “giovane” Volpi poteva apprezzare – una buona dose di «senilità» metodicamente acquisita anzitempo, anche in età giovanile, costituirebbe il miglior viatico per una vita appagante e felicitante. Paradossalmente, la saggezza della vita consisterebbe nell'*anticipare* il più possibile, fin dalla gioventù – magari con l'aiuto di un “vecchio” maestro – quella chiarezza senile nei confronti della vita stessa che la vecchiaia, *volens volens*, porta comunque e naturalmente con sé. Insomma: per *consummare vitam ante mortem* dobbiamo anzitutto essere-per la senilità, *anche* quando siamo (e ci sentiamo) giovani.

Dal punto di vista sistematico, tuttavia, ciò non sembra porre minimamente in discussione la prospettiva soteriologica secondo cui la vita non ha alcun valore e non vale la pena di essere vissuta, anzi sembra esserne la conferma suprema. Invece, il valore eudemonologico profondo ed essenziale – la vera novità – della vecchiaia nel sistema di Schopenhauer consiste proprio in questo: *nella possibilità di riattribuire, in termini pratico-empirici, valore e senso alla vita, che proprio per questo – contro il «più alto» assunto etico-metafisico – varrebbe la pena di essere vissuta.*

All'opposto che nella prospettiva soteriologica, in cui la personalità, l'individualità personale e il carattere dell'individuo sono tutte componenti estranee, e addirittura di ostacolo, al perseguimento di una salvezza che si concepisce tout court come loro soppressione<sup>41</sup>,

<sup>40</sup> Ivi, pp. 31-32 (ed. ted. cit., p. 18).

<sup>41</sup> Cfr. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 570-571.

dal punto di vista eudemonologico la «verità principale» e la «cosa prima ed essenziale» di ogni saggezza è, appunto, la *personalità*, ciò che ciascun uomo è nella sua singolarità e nel suo carattere individuale. «La personalità è la felicità più alta» è la frase di Goethe più amata dallo Schopenhauer saggio<sup>42</sup>, il quale cita anche volentieri, e in punti decisivi, la celebre strofa I delle *Urworte* goethiane, intitolata *Daimon, Dämon*, e contenente *in nuce* la sua teoria del carattere:

Così devi essere, non puoi sfuggire a te stesso,  
così dicevano già le Sibille e i Profeti;  
nessun tempo e nessuna forza può spezzare  
la forma impressa, che si svolge durante la vita<sup>43</sup>.

La presenza del carattere (individuale, costante, innato, intelligibile, empirico, acquisito) al cuore di luoghi cruciali dell'opera schopenhaueriana – il paragrafo 55 del *Mondo*, l'*Eudemonologia*, lo scritto *Sulla libertà del volere* e gli *Aforismi sulla saggezza della vita* – sta a dimostrare che la sua *eudemonica* è una dottrina e una pratica della *eudaimonia* (felicità) solo nella misura in cui essa è al tempo stesso una dottrina e una pratica del *daimon*, cioè del carattere inteso come *ethos*. *Ethos anthropoi daimon*, «per l'uomo il carattere è il suo demone», sentenza il saggio Eraclito<sup>44</sup>, trovando immediata conferma in Schopenhauer, per cui il carattere intelligibile di ciascun uomo – il suo archetipo direbbe Goethe – è la sua «intima natura»,

il demone che lo guida, e che non lo scelse, ma ne fu scelto<sup>45</sup>.

In breve: per essere *etica*, la felicità, l'*eu-daimonia*, non deve consistere nel raggiungere oggetti di piacere, bensì nel diventare-ed-essere il proprio *daimon*, ovvero nel conquistare il proprio carattere (il proprio archetipo, il carattere intelligibile), trasformandolo in carattere «acquisito»<sup>46</sup>. Conquistando il suo carattere intelligibile, cioè attribuendogli una (bella) forma, un *Bild*, attraverso la sua (saggia) formazione, la *Bildung*, l'uomo si appropria di se stesso, *diventa se*

<sup>42</sup> Cfr. Schopenhauer, *L'arte di essere felici*, cit., p. 93, e Id., *Aforismi sulla saggezza della vita*, cit., pp. 429-430.

<sup>43</sup> Cfr. Arthur Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, in *Etica*, a cura di Giuseppe Faggin, Torino, Boringhieri, 1970, p. 127, e Id., *Aforismi sulla saggezza della vita*, cit., p. 431. È significativo che Pierre Hadot, nella sua ampia disamina dell'arte del vivere in Goethe, si soffermi a lungo su questa poesia: cfr. Pierre Hadot, *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, trad. it. di Anna Chiara Peduzzi, Milano, Cortina, 2009, pp. 99-143.

<sup>44</sup> Frammento B 119.

<sup>45</sup> Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 389.

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, pp. 430 sgg.

stesso – come in seguito avrebbe detto Nietzsche –<sup>47</sup>, quindi è *eu-demonicamente* felice:

Conoscere il proprio animo e le proprie facoltà, di qualunque natura siano; aver chiara visione dei limiti che non si possono oltrepassare: questa è la via più sicura per giungere allo stato di massima soddisfazione di se stessi<sup>48</sup>.

Il problema è che, secondo la lezione kantiana e goethiana, per Schopenhauer il carattere intelligibile si dà solo come carattere «empirico», cioè si dà a conoscere fenomenicamente solo nelle circostanze materiali in cui ci troviamo a vivere nel corso della nostra vita, l'archetipo invisibile si dà solo nella metamorfosi visibile delle sue forme, il *daimon* si dà solo nell'*ethos*, l'*esse* si dà solo nell'*operari*:

Soltanto con l'esperienza si impara a conoscerlo [il carattere], non solo negli altri, ma anche in noi stessi [...]. Solo attraverso ciò che facciamo veniamo a conoscere ciò che siamo<sup>49</sup>.

E nel paragrafo 55 del *Mondo*:

Come non sappiamo prevedere il destino, così non possediamo una conoscenza *a priori* del nostro carattere: soltanto *a posteriori*, per esperienza, impariamo a conoscere gli altri e noi stessi [...]. Soltanto a fatti compiuti potremo sapere di che pasta siamo e rispecchiarci nei nostri atti<sup>50</sup>.

Questo è il punto decisivo in cui la vecchiaia acquista per Schopenhauer tutto il suo valore eudemonologico essenziale e sistematico: se infatti la *eu-daimonia* di ogni uomo sta nel diventare se stesso, nel «*sapere* che cosa vuole e che cosa può»<sup>51</sup>, cioè nel conoscere il suo carattere intelligibile (il suo *esse*, archetipo e *daimon*), e se tale conoscenza auto-biografica richiede, in quanto carattere empirico, *tempo ed esperienza* («Finché l'esperienza non ce l'abbia insegnato, non sappiamo quel che vogliamo e quel che possiamo: siamo uomini senza carattere»)<sup>52</sup>, allora è evidente il vantaggio pratico della vecchiaia rispetto alla giovinezza. Mentre infatti il giovane (il *dai-*

<sup>47</sup> «Continua sempre a divenire ciò che tu sei – educatore e plasmatore di te stesso!» (Friedrich Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, trad. it. di Mazzino Montinari in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, vol. V, tomo 2, 1967, p. 316 [fr. 11-106]).

<sup>48</sup> Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 434-435.

<sup>49</sup> Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, cit., pp. 118 e 131.

<sup>50</sup> Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 429-430.

<sup>51</sup> Ivi, p. 432.

<sup>52</sup> Ivi, p. 433.

*mon* in potenza, non ancora pienamente esplicitosi in *ethos* empirico) non si conosce, è prigioniero di mille illusioni, anche rispetto al suo carattere, e disperde in mille modi le proprie energie vitali, esponendosi alla sofferenza del rimorso e del pentimento, il vecchio (il *daimon* in atto, che si è già pienamente esplicitato in *ethos* empirico) è ormai disincantato, anche rispetto al suo carattere, sa ormai chi è, proprio perché la vita gliene ha fornito la vera esperienza; egli, scrive Volpi,

è colui che alla fine è «diventato quello che è» e si ricongiunge con se stesso, essendo pienamente sovrano di sé e godendo della propria autarchia. Colui che ha bisogno soltanto di rimanere se stesso<sup>53</sup>.

Se si paragona la vita di un uomo a un «tessuto ricamato», mentre il giovane ne vede solo il lato esterno, la figure colorate e i disegni eccitanti, belli e poetici, il vecchio ne vede anche il «rovescio», che «non è così bello, ma più istruttivo, poiché lascia riconoscere la connessione dei fili»<sup>54</sup>. Ovvero: se la vita è un «testo», soltanto la vecchiaia può esserne il «commento» adeguato, il vero interprete che «solo ci insegna a comprendere rettamente il vero significato e la coerenza del testo»<sup>55</sup>. «Soltanto *chi diventa vecchio*» annota Schopenhauer

acquista una rappresentazione concreta e pertinente della vita, dominandola nella sua totalità e nel suo sviluppo naturale [...]. [Un uomo] diventa padrone della sua materia soltanto nell'età tarda [...]. Verso la fine della vita interviene una situazione, analoga a quanto si verifica verso la fine di un ballo mascherato, quando vengono tolte le maschere [...]. I caratteri infatti si sono manifestati, le azioni hanno portato i loro frutti [...] e tutte le immagini ingannevoli sono scomparse. Per giungere a questo risultato ci è voluto del tempo [...]. La cosa più strana però è che soltanto verso la fine della vita si conosce e s'intende propriamente quello che si è, e quello che è il proprio scopo<sup>56</sup>.

La conclusione non può che essere una sola: mentre dal punto di vista soteriologico la conoscenza e l'esperienza della nullità della vita possono indurre il vecchio ad ammonire il giovane: «Non vale la pena di nascere, vale solo la pena di morire, la vita non vale la pena di essere vissuta – quindi affrettati ad abbandonarla! Rinuncia a te stesso!», il che significa: «Se vuoi essere felice, sii per la tua morte!» (il senso etico-metafisico della vita sta nella sua *mortificazione* ascetica)

<sup>53</sup> Volpi, «Quando il Nilo sta arrivando al Cairo», cit., p. 24 (ed. ted. cit., p. 14).

<sup>54</sup> Schopenhauer, *Aforismi sulla saggezza della vita*, cit., p. 652.

<sup>55</sup> Ivi, p. 664.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 662-664.

– dal punto di vista eudemonologico la conoscenza e l'esperienza della dinamica del carattere come *daimon* e come *ethos* possono indurre il vecchio a esortare il giovane: «La personalità è la felicità più alta – quindi affrettati a conoscere te stesso! Abbi cura di te stesso! Conquista te stesso! *Se non altro per questo la vita vale la pena di essere vissuta!*». Ovvero: «Se vuoi essere felice, sii per la tua vecchiaia, cerca di anticipare il più possibile, fin da giovane, quella chiarezza su te stesso che solo la vecchiaia porta naturalmente, ma che tu, tramite la saggezza, puoi realizzare ragionevolmente!» (il senso pratico-empirico della vita sta nella sua *interpretazione* saggia). Non si tratta quindi solo di *consummare vitam ante mortem*, ma anche di *consummare vitam ante senectutem*, ovvero di «dare alla nostra vita una forma compiuta e bella – cioè tipologicamente “senile” – prima che la vecchiaia – quella cronologicamente “fisica” – ci sorprenda».

Come ci fa capire Franco Volpi, il valore eudemonologico profondo della senilità e della vecchiaia per il sistema di Schopenhauer – il suo carattere di novità – non sta tanto nel maturato giudizio negativo sulla vita, che nella raggiunta consapevolezza della sua vacuità consentirebbe al vecchio una maggiore *Gelassenheit* nei suoi confronti rispetto alla funesta *hybris* del giovane, quanto piuttosto nella positiva apertura alla metamorfosi del carattere *nella* vita, che riacquista verità, valore e senso – quindi *vale la pena di essere vissuta* – nella misura in cui ci si presenta come l'unica via pratica (l'unico *methodos*) per conoscere chi veramente siamo, e per diventare ciò che siamo. Laddove è chiaro – ed è bene ribadirlo – che in tal caso la vecchiaia perde il suo statuto bio-cronologico e ne acquista uno pratico-tipologico, appare cioè come una istanza regolativa (una “massima” di saggezza) valida metodicamente per *ogni* momento della bio-grafia. Lo dimostra il fatto che la verità etico-eudemonologica della senilità ci venga rivelata da Schopenhauer già in un frammento redatto a Weimar nel 1814, dunque all'età di 26 anni, a prova della radicalità con cui il filosofo riuscì ad anticipare conclusioni «senili» di saggezza che lo accompagnarono per tutta la vita:

Poiché *l'uomo non muta*, e quindi anche il suo *carattere morale* rimane sempre lo stesso per tutta la vita [...] e pertanto né esperienza né filosofia né religione lo possono migliorare; ci si chiede: a che serve la vita? A che pro viene messa in scena la farsa, in cui tutto l'essenziale è stabilito in modo irrevocabile<sup>57</sup>?

<sup>57</sup> Arthur Schopenhauer, *Scritti postumi*, a cura di Arthur Hübscher, ed. it. diretta da Franco Volpi, vol. I: *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, a cura di Sandro Barbera, Milano, Adelphi, 1996, p. 120.

A questa domanda, dal punto di vista soteriologico, non si può che rispondere: *la vita non serve a nulla*, o, al massimo, *serve per il nulla* – «quindi meglio non essere nati», eccetera.

Invece, dal punto di vista eudemonologico, la risposta suona:

[La vita serve] per questo, *perché l'uomo si conosca, perché veda cosa sia quel che vuole essere, che ha voluto essere, dunque vuole e perciò è [...]. La vita è il farsi visibile del carattere intelligibile [...]. La vita è solo lo specchio in cui si guarda, non perché esso rispecchi, ma perché ci si riconosca, si veda che cosa esso specchia*<sup>58</sup>.

Questa funzione pragmatica ed ermeneutica della vita, finalizzata alla conoscenza meta-temporale di sé, ovvero a un'anticipazione metodica della senilità (in senso pratico-tipologico), è l'unica in grado di riattribuirle quel valore ancorché relativo che legittima il decidersi per essa, e non contro di essa, da parte del filosofo pratico.

E ciò vale per l'uomo in ogni momento della sua esistenza.

#### 4. La trama del destino

Infine, se *eu-daimonia* significa felicità, e la felicità, in una prospettiva *eu-demonica*, si acquista saggiamente conoscendo e diventando, nel tempo, il proprio carattere-*daimon* intemporale e immutabile, e se questa acquisizione è ciò che dà senso e valore a una vita altrimenti vuota e insensata, allora conoscere e diventare il proprio *daimon* significa anche conoscere e diventare il proprio *destino* (per i greci il *daimon* è anche il fato, il destino di ciascuno): *Così devi essere, non puoi sfuggire a te stesso / Così dicevano già le Sibille e i Profeti* – recita il *Daimon* goethiano. Nel firmamento della saggezza una costellazione unisce *eudaimonia* (felicità), *daimon* (come carattere) e *daimon* (come destino). Per Schopenhauer, la saggezza suprema del vecchio (la sua *eu-demonica*) consiste nella consapevolezza, acquisita per esperienza nel tempo, della identità pratica tra carattere (*daimon* soggettivo) e destino (*daimon* oggettivo). Anche in questo caso infatti soltanto lo sguardo retrospettivo del vecchio sulla propria bio-grafia gli rende evidente la radicale *necessità* che regna nell'esistenza di ciascuno, giacché solo il giovane, nella sua esuberanza solipsistica, può illudersi di essere “libero” in ogni sua scelta. Leggiamo nei *Senilia* un appunto del 1852:

<sup>58</sup> *Ibidem*, corsivi nostri.

Né il nostro *agire* né il *corso della nostra vita* sono opera nostra, lo è invece ciò che nessuno ritiene tale: *la nostra essenza e la nostra esistenza*. È infatti in base a esse, nonché alle circostanze e agli accadimenti esterni che si verificano secondo un rigoroso nesso causale, che il nostro agire e il corso della nostra vita si sviluppano con assoluta necessità. Già al momento della nascita, quindi, l'intero corso della vita di un uomo è irrevocabilmente determinato fin nei minimi particolari, tanto che una sonnambula [Schopenhauer intende qui il sonnambulismo chiaroveggente – n.d.t.] dotata di straordinari poteri sarebbe in grado di predirlo con esattezza. Dovremmo tenere presente questa grande e certa verità quando esaminiamo e giudichiamo il corso della nostra vita, le nostre azioni e le nostre sofferenze<sup>59</sup>.

Ma appunto, la saggezza, la *eu-demonica*, consiste esattamente nel ribaltare lo choc della necessità in chance di libertà, quantomeno interiore. All'opposto che per Kant, per Schopenhauer "avere carattere", essere-per il proprio *daimon*, quindi essere felici, significa affrontare con una sana dose di fatalismo pratico la radicale illibertà (cioè la necessità) dell'agire umano, il suo essere-destino. Anche su questo punto cruciale convergono il paragrafo 55 del *Mondo*, l'*Eudemonologia*, lo scritto *Sulla libertà del volere* e gli *Aforismi sulla saggezza della vita*. «Non c'è consolazione più efficace» si legge nel *Mondo*,

che la piena certezza di una necessità inflessibile. Un male che ci incolga è meno tormentoso che il pensiero delle circostanze in cui avremmo potuto evitarlo; per contribuire alla nostra calma non c'è niente di meglio che il considerare gli avvenimenti sotto il punto di vista della necessità: ci appaiono allora come strumenti di un destino supremo [...]; non c'è dunque altra soluzione che il fatalismo<sup>60</sup>.

E nell'*Etica*:

Tutto ciò che accade, dalla cosa più grande alla cosa più piccola, accade necessariamente. *Quidquid fit necessario fit* [...]. [Questa è] la sorgente più feconda della consolazione e della serenità dell'anima [...]. Noi dobbiamo considerare gli eventi, così come si succedono, con lo stesso sguardo con cui guardiamo le parole di un libro che leggiamo, ben sapendo ch'esse esistevano prima ancora che noi le leggessimo<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Schopenhauer, *L'arte di invecchiare*, cit., p. 44 [fr. 14] (cfr. Schopenhauer, *Senilia. Gedanken im Alter*, cit., p. 37 [fr. 12, 3]).

<sup>60</sup> Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 435. Nell'abbozzo dell'*Eudemonologia* Schopenhauer riprende per intero queste considerazioni svolte nel *Mondo*, facendone una massima di saggezza (la n. 5): cfr. Schopenhauer, *L'arte di essere felici*, cit., pp. 37-38.

<sup>61</sup> Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, cit., pp. 130-132.



Ed è riprendendo queste considerazioni che Schopenhauer, negli *Aforismi*, può ribadire «l'effetto tranquillizzante della conoscenza di ciò che è inevitabile e necessario»<sup>62</sup>. Insomma: *l'acquisizione del proprio carattere è l'acquisizione del proprio destino*, nella logica di una radicale illibertà dell'essere umano: la vita di ciascuno altro non è che l'interpretazione di un testo bio-grafico già scritto. Tutte le illusioni, le brame, le peripezie, le sofferenze e le infelicità del giovane gli derivano dall'ignoranza di questa verità pratica che invece il vecchio conosce bene, anche perché la incarna *de facto*. Si è detto che mentre il giovane vede solo il «diritto» colorato della trama della vita – la libertà illusoria del *daimon* soggettivo – il vecchio ne vede anche il «rovescio» oscuro – la necessità effettiva del *daimon* oggettivo –, ed è esattamente in questa doppia visione sulla totalità della vita che consiste la sua *eu-daimonia*, bene sintetizzata dalla celebre conclusione del *Manuale* di Epitteto (ripresa dallo stoico Cleante di Asso):

Conducimi, Zeus, e anche tu, Destino,  
 Alla meta che mi avete assegnata:  
 Poiché vi seguirò senza indugio; o se anche, per viltà,  
 Non volessi, non di meno vi seguirò.  
 Chi si è nobilmente conciliato con la necessità  
 Per noi è saggio e conosce le cose divine<sup>63</sup>.

Ebbene, sfatando il pregiudizio secondo cui «la gioventù [è] l'epoca felice della vita, e la vecchiaia l'epoca triste»<sup>64</sup>, proprio nella acquisita capacità di interpretare globalmente la totalità della vita come quell'intreccio indistricabile di libertà e necessità che è il destino Schopenhauer vede la superiorità etico-pratica della senilità sulla giovinezza, una superiorità che, dal punto di vista eudemonologico, compensa ampiamente i disagi della vecchiaia: «Il carattere fondamentale dell'età avanzata» scrive

è di essere disincantata: sono svanite le illusioni [...]. Con l'esperienza [...], con la conoscenza, l'esercizio e la riflessione, viene sempre a potenziarsi una giusta penetrazione, si acutizza il discernimento, e si

<sup>62</sup> Schopenhauer, *Aforismi sulla saggezza della vita*, cit., p. 641.

<sup>63</sup> Epitteto, *Manuale*, massima 53. Nelle *Lettere* Seneca ne fornisce una propria versione con in aggiunta il noto passo: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* [il fato guida chi è consenziente, trascina chi si oppone], e il commento: «Sia questa la nostra vita, siano queste le nostre parole; il destino ci trovi pronti e attivi. È grande l'anima che si abbandona al destino: ma è meschina e vile se lotta contro di esso e disprezza l'ordine dell'universo e preferisce correggere gli dèi piuttosto che se stessa» (Seneca, *Lettere a Lucilio*, XVII-XVIII, 107, 11-12).

<sup>64</sup> Schopenhauer, *Aforismi sulla saggezza della vita*, cit., p. 664.

chiarisce la coerenza. In tutte le cose, si acquista sempre più uno sguardo sintetico e totale<sup>65</sup>.

Come si è detto, la via della saggezza consiste nell'assumere non solo cronologicamente, ma tipologicamente questo senile, *felice disincanto* nei confronti della vita, facendone una massima di vita che anche il giovane, senza perciò tradire la propria intrascendibile cronologia biografica, potrebbe attivamente sperimentare a suo vantaggio.

## 5. Si può morire bene?

Leggendo le pagine che Franco Volpi dedica ai *Senilia* di Schopenhauer non si sfugge all'impressione che nella riscoperta – e nella riproposizione editoriale – dell'arte di invecchiare del maestro di Francoforte egli vedesse qualcosa di più di un semplice impegno neutro, professionale e intellettuale. Colpiscono la vitalità e il felice disincanto con cui Volpi, all'occasione, ripercorre la tradizione gerontologica dell'*ars bene moriendi*, la quale, tutt'altro che adagiata in una versione depressiva e auto-commiserativa, grigia e imbellè della vecchiaia, invita a trasformare la *vituperatio* in *laudatio*, lo choc della menomazione in chance di liberazione, ovvero, più sobriamente, «a fare di necessità virtù»<sup>66</sup>. Essa, scrive Volpi,

raccomanda di vivere la vita come se fosse breve quanto una giornata, e ogni giornata come se in essa fosse compresa l'intera vita. Ciò vuol dire anche: vivere ogni giorno come se fosse l'ultimo<sup>67</sup>.

Anche la vecchiaia, quindi, con tutti i suoi acciacchi e i suoi inconvenienti, può fare parte di una estetica dell'esistenza, poiché essa, senz'altro assai più della giovinezza, può esibire – se se ne ha la giusta cura – *una forma compiuta e bella prima che la morte ci sorprenda*. «In quale attività vuoi che la morte ti sorprenda?» scrive ancora Volpi «Cercala, e se la trovi avrai il criterio della tua felicità»<sup>68</sup>.

Come sappiamo, Franco morì in sella alla sua bicicletta da corsa. Pur conoscendo la grande passione che lo legava a questa pratica sportiva – di per sé non priva di risvolti “eudemonologici” –<sup>69</sup>, non

<sup>65</sup> Ivi, pp. 667-668.

<sup>66</sup> Volpi, «Quando il Nilo sta arrivando al Cairo», cit., p. 23 (ed. ted. cit., p. 14).

<sup>67</sup> Ivi, p. 28 (ed. ted. cit., p. 16).

<sup>68</sup> *Ibidem* (ed. ted. cit., p. 17).

<sup>69</sup> Mi sia consentito di rinviare qui a Giovanni Gurisatti, *L'arte di essere felici in sella a una bici*, in *Pedalo dunque sono. Pensieri e filosofia su due ruote*, a cura di Loren-

possiamo dire con certezza se egli avrebbe indicato in questa l'attività in cui avrebbe voluto essere sorpreso dalla morte. Non sappiamo quindi se la sua sia stata – paradossalmente, seguendo le sue stesse parole – una morte «felice».

Nondimeno, forse, qualcosa sulla sua morte *possiamo* dire, anche qui seguendo una sua indicazione “schopenhaueriana”. In chiusura del suo testo introduttivo ai *Senilia*, infatti, citando lo Schopenhauer degli *Aforismi*, Franco vede il più grande vantaggio della vecchiaia avanzata proprio nell'*eutanasia*, nella «buona» morte, ovvero

[in] una morte lievissima, non determinata da alcuna malattia, non accompagnata da alcuna convulsione, e addirittura inavvertita<sup>70</sup>.

Rispetto al giovane, al vecchio spetterebbe insomma l'ennesimo, invidiabile vantaggio di poter morire bene.

A tutt'oggi, a più di tre anni dal colpo mortale che d'improvviso, probabilmente senza che nemmeno se ne accorgesse, strappò Franco alla sua vita, sorprendendolo «inavvertitamente» nel pieno di un'attività che lo rendeva felice – e che certo corrispondeva al suo *daimon* – accarezziamo l'idea che anch'egli possa avere avuto, nonostante tutto, una buona morte.

È questa l'unica, disperata consolazione che ci è rimasta.

zo Parolin, Portogruaro (VE), Ediciclo, 2011, pp. 63-84, se non altro perché questo breve testo extraaccademico fu scritto e pensato nel vivo ricordo degli innumerevoli giri ciclistici da me condotti in compagnia di Franco Volpi.

<sup>70</sup> Ivi, p. 32 (ed. ted. cit., p. 19). Cfr. Schopenhauer, *Aforismi sulla saggezza della vita*, cit., p. 670.

