

LINEE INTERPRETATIVE SULL'ISPIRAZIONE SCHOPENHAUERIANA DI PIERO
MARTINETTI E DI TEODORICO MORETTI-COSTANZI

Martino Bozza

RIASSUNTO: L'opera e il pensiero di Arthur Schopenhauer hanno saputo ispirare molti di coloro che si sono dedicati alla ricerca filosofica. Appare suggestivo, per il panorama italiano del Novecento, trovare due autori molto differenti tra loro, come Teodorico Moretti-Costanzi e Piero Martinetti, che hanno entrambi trovato in Schopenhauer un maestro di pensiero. I due filosofi italiani, pur mantenendo una distanza siderale per il personale cammino di pensiero, possono essere colti in un inequivocabile sforzo di approfondire la dimensione del religioso nella filosofia e appare assolutamente originale come, in questo comune intento, entrambi trovino in Schopenhauer un riferimento ineludibile. Il filosofo tedesco infatti rappresenta meglio di altri autorevoli riferimenti colui che nel concentrarsi nella dimensione della fattuale realtà umana ha saputo cogliere come questa non possa pensarsi esaurita in se stessa ma, al contrario, viva tutta nel rimando ad una ulteriorità non determinabile e non conoscibile. Da questo assunto partono i percorsi di pensiero, che poi si articolano in maniera assolutamente differente, di Moretti-Costanzi e di Martinetti. E con Schopenhauer quindi i due filosofi italiani si devono confrontare. Per Moretti-Costanzi il confronto rappresenta un modo per avvalorare la propria lettura della realtà e per collocare Schopenhauer in una ascetica che certamente può rappresentare una lettura quantomeno originale del filosofo tedesco se non addirittura forzata. Martinetti si concentra su una considerazione più analitica e lineare del pensiero schopenhaueriano, cogliendo in esso tutti i contenuti che occorre porre in essere per fare filosofia in maniera alta, pura. Così Schopenhauer diventa una comune guida per fare filosofia per questi due filosofi italiani del Novecento, così distanti nel modo di incidere e forse così vicini nel voler tracciare un percorso di filosofia che punta in alto.

ABSTRACT: The work and thought of Arthur Schopenhauer have inspired many of those who have devoted themselves to philosophical research. For the Italian panorama of the twentieth century, it is striking to find two very different authors, such as Teodorico Moretti-Costanzi and Piero Martinetti, who both found Schopenhauer as a master of thought. The two Italian philosophers, while maintaining a sidereal distance for their personal path of thought, can be caught in an unequivocal effort to deepen the dimension of the religious in philosophy and appear absolutely original as, in this common purpose, both find in Schopenhauer an inescapable reference. The German philosopher in fact represents better than other authoritative references the one who in concentrating in the dimension of the factual human reality has been able to grasp how this cannot be considered exhausted in itself but, on the contrary instead, lives all in the reference to an transcendence not determinable and not knowable. From this assumption the paths of thought start, which are then articulated in an absolutely different way, by Teodorico Moretti-Costanzi and Piero Martinetti. And with Schopenhauer, therefore, the two Italian philosophers must confront each other. For Moretti-Costanzi the comparison represents a way to validate his own reading of reality and to place Schopenhauer in an asceticism that certainly can represent a reading at least original of the German philosopher if not even forced. Martinetti focuses on a more analytical and linear consideration of Schopenhauerian thought, capturing in it all the contents that must be put in place to do philosophy in a high, pure way. Thus Schopenhauer becomes a common guide for doing philosophy for these two Italian philosophers of the twentieth century, so distant in the way of walking and perhaps so close in wanting to trace a path of philosophy that aims high.

PAROLE-CHIAVE: Religione, Assoluto, Coscienza, Volontà, Innalzamento

KEYWORDS: Religion, Absolute, Consciousness, Will, Rise

Nel presente lavoro si cercherà di mettere a confronto le modalità attraverso le quali Piero Martinetti e Teodorico Moretti-Costanzi hanno saputo leggere l'opera e il pensiero di un comune, esimio, ispiratore: Arthur Schopenhauer. Va sicuramente detto di come la ricezione di Schopenhauer sia per entrambi fortemente condizionata dal loro singolare percorso di pensiero e dalle personali convinzioni filosofiche. Assume un valore decisivo il fatto che per Moretti-Costanzi Schopenhauer rappresenti uno dei primi veri ispiratori e le opere che ne derivano, *Noluntas* del 1941¹ e *Schopenhauer* del 1942², sono delle pietre miliari per la comprensione del giovanile indirizzo di pensiero del filosofo umbro; inoltre, come si vedrà nel dettaglio, la ricezione di Schopenhauer consiste per Moretti-Costanzi in un tentativo di attuare una sorta di comprensione del suo pensiero che sappia andare anche oltre ciò che il filosofo tedesco è stato in grado di dire in maniera esplicita; questo ovviamente ha comportato anche il rischio, come Moretti-Costanzi evidenzia in più passaggi, di una forzatura delle intenzioni di Schopenhauer stesso.

Martinetti produce la sua opera su Schopenhauer invece nella maturità e quindi anche alla conclusione del suo percorso filosofico; si tratta peraltro degli stessi anni in cui Moretti-Costanzi scrive sul filosofo tedesco, l'opera di Martinetti *Schopenhauer* è infatti del 1941³, mentre viene pubblicato in «Rivista di Filosofia», nel 1940, l'articolo *La rinascita di Schopenhauer*⁴. Superfluo dire che si è di fronte a due filosofi profondamente diversi: se è vero che entrambi si dedicano al comune interesse di una filosofia alta, che vede nella religione e nella teologia dei campi affini per contenuto di ricerca e che pertanto devono essere percorsi, allo stesso modo si devono mettere immediatamente in evidenza delle differenze di impostazione teoretica molto nette tra i due: Moretti-Costanzi si dichiara infatti senza mezzi termini un prosecutore del percorso già tracciato da Bonaventura da Bagnoregio, coadiuvato dalla filosofia agostiniana e di Anselmo d'Aosta (alla luce di questa impostazione vengono dunque recepiti e compresi gli altri autori che fanno da riferimento per il filosofo umbro, come Spinoza, Nietzsche, Michelstaedter e lo stesso Schopenhauer); per Martinetti l'interesse per il campo della religione porta invece ad un approccio continuativamente critico al piano del sacro e prevalentemente condizionato dal razionalismo kantiano che rimane una delle matrici principali dell'orizzonte del filosofo piemontese. Inoltre, se per Moretti-Costanzi la comprensione degli autori fondamentali della storia della filosofia appare nei suoi scritti almeno fortemente originale per non dire volutamente personale, Martinetti invece fa delle proprie interpretazioni dei classici della storia della filosofia delle opere che ancora oggi possono essere utilizzate sia per il taglio volutamente esplicativo sia per l'accuratezza della ricerca storiografica svolta. Sostiene a tal proposito Mirko Fontemaggi, nell'introduzione a *Schopenhauer* di Martinetti:

Martinetti è stato (ha voluto essere) un grande divulgatore e traduttore, chiaro ed efficace, e le sue introduzioni ad alcuni autori a lui particolarmente cari rimangono dei "classici" della nostra storiografia filosofica⁵.

¹ Cfr. T. Moretti-Costanzi, *Noluntas*, Perrella, Roma 1941.

² Cfr. Id., *Schopenhauer*, Edizioni italiane, Roma 1942, ora in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009

³ Cfr. P. Martinetti, *Schopenhauer*, Garzanti, Milano 1941.

⁴ Id., *La rinascita di Schopenhauer*, estratto di «Rivista di filosofia» (XXXI), n. 2, 1940.

⁵ M. Fontemaggi, «Martinetti schopenhaueriano», in P. Martinetti, *Schopenhauer*, a cura di M. Fontemaggi, Il Melangolo, Genova 2005, p. 11.

Se queste inequivocabili differenze tra i due possono rappresentare una prima insormontabile linea divisoria tra due pensieri irriducibili tra loro, va anche detto di come certe assonanze possano essere trovate nella vita di questi due filosofi del Novecento e, si vedrà, anche in alcune considerazioni su Schopenhauer.

Piero Martinetti è passato alla storia anche per essere l'unico accademico che insegnasse filosofia durante il ventennio fascista che non volle aderire al fascismo e per questo venne allontanato dall'insegnamento e si ritirò così in una sorta di esilio forzato nella sua villa di Spineto, in cui si dedicò allo studio e alle traduzioni dei grandi della filosofia e produsse gran parte delle sue opere più note. Teodorico Moretti-Costanzi visse una vita probabilmente più tranquilla, ma anche nel filosofo umbro si nota, soprattutto negli anni della maturità, una certa ritrosia nel frequentare il mondo e la mondanità e si assiste ad una sorta di esilio volontario nella sua residenza di Palazzo del Capra a Tuoro sul Trasimeno, ove comporrà tutte le sue opere principali. altro dettaglio degno di essere riferito è il ritrovamento, tra i documenti personali dell'accademico bolognese, della sua tessera partigiana di adesione al Comitato di liberazione nazionale, documento che evidenzia il dissenso per l'esperienza del ventennio fascista in Italia.

Al di là dei dati biografici, però, si può pensare ad una sorta di *trait d'union* tra i due in quello che viene descritto dalle fonti come un comune atteggiamento di distacco dallo scorrere del mondo, letto da alcuni come un certo elitarismo dovuto anche all'estrazione delle famiglie di origine, con una tensione tutta rivolta allo studio e all'esperienza rara della filosofia che eleva, che innalza. Questo atteggiamento è anche lo specchio di una indipendenza intellettuale che per entrambi resta certamente un dato al di sopra di ogni sospetto. Così, riguardo a Martinetti, Franco Bosio descrive il giudizio che Garin pronuncia sulla produzione del filosofo piemontese:

Circa Martinetti, possiamo osservare che Garin lo tratta un po' meglio, ma da storicista integrale qual è tempera moltissimo l'alto elogio tributato alla sua statura morale ravvisando nella sua speculazione vizi e limiti propri del suo aristocraticismo elitario e delle sue preoccupazioni metafisico-religiose⁶.

Medesima considerazione si riscontra anche per Teodorico Moretti-Costanzi, spesso classificato come esteta o spiritualista dalla critica novecentesca.

Ciò che però, in tale sede, rende i due filosofi in un certo modo uniti è quel comune debito di ispirazione che entrambi devono a Schopenhauer. Per quanto concerne Martinetti, occorre certamente sottolineare come siano pochi gli scritti critici che gli interpreti hanno dedicato esclusivamente all'approfondimento del suo rapporto con Schopenhauer. Si prenda in considerazione il saggio di Amedeo Vigorelli, *Lo Schopenhauer «fichtiano» di Piero Martinetti: idealismo critico e idealismo etico*, del 1991⁷, e il saggio introduttivo, già citato, di Mirko Fontemaggi nell'ultima edizione dello *Schopenhauer* del filosofo piemontese. Fontemaggi così tratteggia il legame che si può intuire tra Martinetti e il filosofo tedesco:

Schopenhauer e Martinetti appartengono, appunto, a quella corrente di pensiero che crede fermamente nella possibilità di realizzare una "filosofia religiosa", che auspica una riforma religiosa non esteriore, ecclesiastica, ma interiore, dell'essere umano olisticamente inteso e della sua capacità "razionale" di capire il mondo e di comprendere in una sintesi organica i contraddittori dati empirici che lo circondano⁸.

Per quanto concerne Moretti-Costanzi, è stato sottolineato in più scritti dai due allievi diretti, Mirri e Moschini, quanto sia evidente la continuità tra l'impostazione teoretica di Schopenhauer e quella di Moretti-Costanzi, soprattutto in età giovanile; le parole di Mirri descrivono bene tale continuità: «nella lettura e nella meditazione di Schopenhauer, il Moretti-Costanzi sente venir

⁶ F. Bosio, *L'opposizione all'idealismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana del XX secolo*, Franco Angeli, Milano 2002, p. 88.

⁷ Cfr. A. Vigorelli, *Lo Schopenhauer «fichtiano» di Piero Martinetti: idealismo critico e idealismo etico*, in A. Marini (a cura di), *Schopenhauer ieri e oggi*, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 475-502.

⁸ M. Fontemaggi, *Martinetti schopenhaueriano*, cit., p. 13.

meno la resistenza del “guscio filosofico metafisico in cui, più o meno, avevo creduto per l'addietro di potermi sistemare a mio agio”. Il “guscio” in parola è naturalmente quello della certezza del realismo (senza che per questo si dovesse ricadere nel soggettivismo idealistico) e nelle prove dell'esistenza di Dio»⁹. Inoltre, è lo stesso filosofo umbro che palesa il suo ispirarsi a Schopenhauer, autore così importate per la sua formazione filosofica, come scrive fin dalle prima righe della prefazione a *Schopenhauer*:

Ma ciò che non credo dover tacere, si è questo: che Varisco, mia prima guida efficace nel campo del pensiero moderno, mi ha condotto a Schopenhauer e Schopenhauer, a sua volta, mi ha rivelato me stesso¹⁰.

Sebbene quindi Schopenhauer costituisca una guida per il giovane Moretti-Costanzi, non si pensi che il filosofo umbro si limiti ad una ricezione acritica degli scritti schopenhaueriani; Moretti-Costanzi attribuisce un grande merito a Schopenhauer: quello di non aver tralasciato in nessuna maniera la centralità dell'esperienza fenomenica da cui inizia il percorso esistenziale e di pensiero di ogni uomo; al di là delle interpretazioni canoniche, Moretti-Costanzi ritiene che la grande peculiarità della riflessione di Schopenhauer sia quella di esser stato costretto a prendere in considerazione in maniera seria, anzi drammaticamente seria, il mondo come contesto di inevitabile confronto per l'uomo, a prescindere poi che questo contesto non costituisca l'approdo ultimo per l'uomo. Moretti-Costanzi infatti sostiene in proposito:

Il genio maligno di Cartesio non potrebbe, in verità, giocare alcun brutto scherzo al soggetto di Schopenhauer che non è posto dinanzi al mondo in condizione di chiedersene il significato e l'essenza, ma è racchiuso nel mondo e ne fa parte¹¹.

La dimensione della concretezza è la dimensione che da principio interessa Schopenhauer secondo Moretti-Costanzi, in questo il filosofo umbro nota un punto di distacco con la matrice kantiana; per Schopenhauer la sfera della concretezza individuale è ciò che deve essere preso seriamente in considerazione perché lì si annida il dolore, in quel contesto nasce il pessimismo, esso è frutto di una attestazione esistenziale autoevidente. Ancora le parole di Moretti-Costanzi:

il pessimismo di Schopenhauer non può considerarsi in alcun modo come conseguenza dell'idealismo. Al contrario, dovrà considerarsi non solo estraneo, ma ostile originariamente all'idealismo, giacché non poggia su altra base che sull'io individuale¹².

L'io su cui si concentra Schopenhauer è dunque quello con la “i” minuscola: si tratta dell'uomo in tutta la sua concretezza e la sua corporeità, ed anzi si tratta della moltitudine dei singoli “io” nella loro indefinita diversità. Questo è il presupposto per poter parlare della volontà. Se non vi fosse tale corporeità conclamata, la volontà non si manifesterebbe con tutta la sua portata deterministica e di sofferenza per l'uomo. Questo l'assunto fondamentale da cui parte il percorso di pensiero di Schopenhauer; ma questo costituisce anche quello che per Moretti-Costanzi è il primo punto debole del sistema descritto dal filosofo tedesco:

Schopenhauer pertanto, messo in serio imbarazzo dalla propria esigenza di concretezza che lo porta diritto al rifiuto dell'idealismo nel realismo, è costretto ad un compromesso inconcludente, da cui l'atto percettivo esce fenomenizzato e reso incapace di assolvere più oltre al compito affidatogli. (...) Ed ecco le conseguenze poco felici dell'infelicissimo equivoco: ciò che il soggetto conosce nel pronunciamento di sé è la volontà che, per il fatto d'essere oggetto dell'inoggettivabile conoscente ch'entra a far parte dell'io,

⁹ E. Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita, le opere*, Carabba, Lanciano 2012, p. 50.

¹⁰ T. Moretti-Costanzi, *Schopenhauer*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, p. 2223.

¹¹ *Ivi*, pp. 2246-2247.

¹² *Ivi*, p. 2249.

non esorbita dai fenomeni ed è insomma fenomeno, benché del tutto *sui generis*¹³.

Quindi fin da principio del proprio percorso Schopenhauer pone le basi perché la realtà appaia all'uomo sia in tutta la sua concretezza dolorosa, sia in tutta la sua apparenza illusoria, ma il primo contatto con la realtà è per il soggetto quello che deriva dalla empirica presa di coscienza della propria situazione di ente sofferente e limitato:

Cosicché il sistema schopenhaueriano, sintesi dell'inunificabile, dovrà conservare nel proprio interno due sezioni e presentare due aspetti nei quali il mondo appare alternativamente come vuoto fantasma (quando sia osservato dall'angolo visuale del *Wille*) o come corpo ben reale e concreto (quando sia visto dall'angolo visuale del soggetto)¹⁴.

È singolare che proprio in questa analisi della considerazione del reale di Schopenhauer, Moretti-Costanzi vada a citare proprio Martinetti, quale esponente di un originale idealismo, fuori dai canoni della tradizione, come tra coloro che apprezzano Schopenhauer proprio per questa sua capacità di dare ragione della necessaria considerazione di una realtà così mutevole in tutta la sua concretezza, procedendo così oltre l'idealismo della tradizione tedesca:

Il mondo è reale, molteplice, e rispondente in tutto a quel che appare alla conoscenza che va considerata, in fondo, come rapporto del soggetto col soggetto, non del soggetto con un oggetto impossibile. Donde le simpatie dimostrate tuttora a Schopenhauer, più che dai realisti, dai rappresentanti dell'idealismo obiettivo e pluralistico come, in Italia, il Martinetti e il Varisco¹⁵.

Dunque anche Martinetti appare in questo punto abbastanza netto, come Moretti-Costanzi, quindi per quanto concerne tale ambito in effetti è riscontrabile una continuità di interpretazione tra i due filosofi. Dice infatti il filosofo piemontese all'inizio della sua opera su Schopenhauer:

Ora su questo punto non v'è per Schopenhauer alcun dubbio: il punto di partenza della filosofia è il mondo dell'esperienza. Egli deride spesso i filosofi che, come Fichte, vorrebbero fondare la filosofia su principi astratti. La filosofia deve essere empiricamente fondata¹⁶.

E ancora, più avanti, si legge la medesima continuità con Moretti-Costanzi anche per quanto concerne l'attenzione che la filosofia di Schopenhauer riserva agli "io" empirici:

Ciò che noi conosciamo di noi stessi è solo il soggetto della volontà, il quale ci è dato per una coscienza immediata, non ulteriormente definibile. Questo soggetto non può essere naturalmente qui, nel punto di partenza, che l'io individuale, quello che io trovo in me¹⁷.

Quindi lo Schopenhauer che i due filosofi interpretano non sembra a questo punto essere inquadrato come generatore delle filosofie che si gettano dritte alla ricerca del noumenico; date le premesse, lo Schopenhauer che Moretti-Costanzi e Martinetti apprezzano è colui che prima di lacerare il velo di Maya sa prendere in considerazione ciò che sta al di qua di tale velo, quella realtà dell'esperienza che costituisce l'imprescindibile luogo in cui il soggetto vive il flusso dell'esistenza.

Da questo luogo di partenza della riflessione filosofica, poi, Schopenhauer cerca di procedere verso una ulteriorità che, di fatto, costituisce il luogo proprio a cui la filosofia, secondo il comune sentire di Moretti-Costanzi e di Martinetti, ambisce. Per procedere appunto verso tali lidi

¹³ *Ivi*, pp. 2251-2252.

¹⁴ *Ivi*, p. 2253.

¹⁵ *Ivi*, pp. 2253-2254.

¹⁶ P. Martinetti, *Schopenhauer*, cit., p. 72.

¹⁷ *Ivi*, p. 73.

dev'essere chiamata in causa la capacità intuitiva dell'uomo, quella facoltà che gli permette di poter elevare il suo pensare ed il suo essere. Anche nell'individuazione di tale necessaria capacità che l'uomo possiede per procedere oltre il mondo della realtà fenomenica, sia Moretti-Costanzi che Martinetti vedono in Schopenhauer un grande maestro capace di descrivere questa capacità dell'intuizione, che specifica la filosofia come possibilità di far innalzare l'uomo verso l'ulteriorità. Sostiene infatti Martinetti:

La filosofia è, secondo Schopenhauer, un'attività affine all'arte e il suo strumento essenziale è un'intuizione analoga all'intuizione estetica: il sistema astratto dei concetti ne è solo la veste ed è per sé senza valore, quando non può tradursi in un'intuizione¹⁸.

Ecco dunque il sentire di cui è capace l'uomo che entra nella filosofia, quel sentire che permette di cogliere che la dolorosa realtà in cui l'uomo è immerso non è l'unica dimensione ontologica a cui appartiene. Nella medesima maniera Moretti-Costanzi coglie questa specificità della filosofia schopenhaueriana e sottolinea che la capacità intuitiva descritta da Schopenhauer deve essere compresa a partire dal retroterra romantico che l'autore condivide con il proprio mondo:

Fondamentalmente estetico il carattere dell'intuizione: immediato il suo agire. Schopenhauer non ce ne dice gran che: ci dice però quanto basta a far comprendere la sua personale esperienza nell'affermare che tale intuizione precede il pensiero ed è distante in pari misura dall'intelletto come dalla ragione, consistendo propriamente nell'esplicarsi di una funzione superrazionale avente il Genio a proprio soggetto¹⁹.

Fino a questo punto, dunque, si sono evidenziate le immediate contiguità interpretative tra Moretti-Costanzi e Martinetti. Da qui in avanti si noteranno maggiormente le peculiarità della comprensione che i due autori attuano; permarranno alcuni tratti di continuità, ma la comprensione di Schopenhauer sarà condizionata dalle diverse impostazioni teoretiche che i due filosofi hanno dato al proprio pensiero. Chiaramente il punto fondamentale su cui deve avvenire il confronto con Schopenhauer, a questo punto, è quello della volontà.

Per Moretti-Costanzi il limite più evidente che si deve esplicitare nel concetto centrale della riflessione di Schopenhauer, quello della volontà, è relativo al fatto che la volontà risulta un qualche cosa di fortemente indefinito, pur essendo, di fatto, il contenuto fondamentale per la comprensione della realtà: questa l'aporia che Moretti-Costanzi ritiene sia ravvisabile in Schopenhauer. Infatti il suo sistema filosofico, pur volendo di fatto essere un *pantelismo*, non riesce nel suo intento proprio a causa dell'indefinitezza del concetto centrale, la volontà appunto. Dunque la volontà assume i contorni di una sostanzialità mediana per Moretti-Costanzi, come se si situasse tra spirito e materia, ma senza una propria definita specificità ontologica:

Il *Wille* non è sostanza, né materia (che, se tal fosse, avrebbe il rappresentante) e non è spirito; poiché lo spirito è un rappresentare cui coesiste la materia [...]. [C]os'è dunque? [...] Non rimane al nostro Filosofo che concepire il proprio noumeno come un qualche cosa di neutro e che, essendo appunto ricavato dal terreno dell'esperienza prelogica, si presta ad essere inteso come un *quid medium* tra lo spirito e la materia²⁰.

Moretti-Costanzi insiste molto su quella che viene colta come una certa insondabilità della volontà; essa infatti costituisce il principio del monismo schopenhaueriano, ma pur essendo principio si trova anche declinata come partecipante di tutta la concretezza di ogni uomo, questa

¹⁸ *Ivi*, p. 75.

¹⁹ T. Moretti-Costanzi, *Schopenhauer*, cit., p. 2241.

²⁰ *Ivi*, p. 2260.

fuggevolezza della materia della volontà rende la sua consistenza assolutamente noumenica e per questo non conoscibile.

Quest'assoluta distanza dalle categorie conoscitive non rende però la volontà come un concetto irrazionale: questo è il punto che Moretti-Costanzi sottolinea a più riprese, il *Wille* deve essere considerato ragionevole, ed anzi esso è proprio intelligenza perché è oggetto d'intuizione; ogni uomo si rende conto che vi è una forza, che è principio, che agisce al di là dello scibile, tale forza vive con l'uomo il dolore, la sofferenza della sua condizione e pur restando indagabile viene percepita come la condizione del condizionato fenomenico che ogni individuo si trova a vivere. Su questa conclusione Moretti-Costanzi è molto perentorio:

Per giungere ad una prima conclusione, io credo intanto poter affermare, all'unisono con autorevoli studiosi di Schopenhauer, che il suo vero pensiero va ricercato là dov'egli afferma che il *Wille* può esser sì, privo di conoscenza, ma irrazionale mai²¹.

Certamente dal punto di vista del filosofo umbro questa, che può apparire come aporia dell'impianto teoretico di Schopenhauer, in realtà assume i contorni di un merito, in base a quell'ermeneutica del pensiero schopenhaueriano che Moretti-Costanzi sviluppa. Infatti così prosegue nel suo scritto la citazione precedente:

Quando il conoscere – si noti – non è che una limitazione della spiritualità (...) La separazione effettuata dal Filosofo tra intelletto e volontà, non va intesa allora che a distinguere l'interiore e l'ignoto dall'esteriore e dal conosciuto²².

Questa presenza razionale ma indagabile della volontà nel mondo dell'uomo è il segno tangibile di come Schopenhauer abbia saputo cogliere, agli occhi di Moretti-Costanzi, che quella realtà profonda dell'uomo si esperisce nella dimensione del qui ed ora, ma non disvela la sua portata in quell'universo empirico. Il pensiero dunque, partendo dalla concretezza della consistenza umana, non può fare a meno di cogliere che è la dimensione della pneumaticità che rivela la verità dell'uomo. Questo è lo Schopenhauer che Moretti-Costanzi riconosce come suo ispiratore.

Certamente il limite palese che il filosofo umbro vede in questa meditazione è che qui la ragione che si ritiene debba essere guida di quello che è un vero e proprio percorso ascetico di innalzamento dell'umano, è una ragione prettamente illuministica; forse proprio questo costituisce il non compimento per il cammino schopenhaueriano: l'innalzamento del mondo non può avvenire con una ragione meramente e freddamente schematica, una ragione che non sa e non può riconoscere alcun principio teologico. L'accademico bolognese sostiene in proposito che quella di Schopenhauer rappresenta un'ascetica cristiana che manca solo della necessaria consapevolezza di esserlo; ciò si desume dal fatto che la svalutazione del mondo che viene attuata è necessaria per il suo innalzamento:

A questo punto si riduce la dottrina: che il mondo costituito com'è, nella propria molteplicità dinamica, dall'alogico, non può essere suscettibile, di per sé considerato, dell'attribuzione di quel valore che spetterebbe soltanto al logico e al razionale [...] e che in conseguenza la vita che si svolge nel mondo è ben miserabile cosa che solo nel giudizio negatore della coscienza che la vive può assurgere, naufragando, ad una vera dignità. [...] e non è questo – mi domando – cristianesimo vero? Non è questa la sapienza dell'Ecclesiaste e di Gesù che svaluta per aver valutato ciò che è soltanto valutabile e che, nel mostrare nel mondo il fango e le tenebre, vi getta insieme la luce condizionante la visione?²³

Piero Martinetti analizza il concetto di volontà partendo da una ben più formale definizione

²¹ *Ivi*, p. 2263.

²² *Ibid.*

²³ *Ivi*, p. 2269.

di cosa si debba intendere con tale contenuto schopenhaueriano: a volontà è un concetto metafisico, ed anzi anche causale per tutto l'universo fenomenico. Ricorre poi una certa similarità con la comprensione morettiana del concetto quando Martinetti si sofferma sull'impossibilità di utilizzare le categorie conoscitive per la volontà:

Ma il vero pensiero di Schopenhauer deve esser cercato là dove afferma che la Volontà può esser priva di conoscenza, ma non mai incosciente [...] La coscienza della Volontà in noi è il punto in cui conosciamo più immediatamente la cosa in sé: ma è una conoscenza ancora imperfetta e opaca. [...] La volontà, così come la conosciamo alla luce della coscienza e nel mondo della rappresentazione, è nel tempo e perciò mutevole e molteplice²⁴.

Nella visione di tale concetto viene delineata la peculiarità schopenhaueriana che nemmeno a Moretti-Costanzi è sfuggita: la volontà è inevitabilmente un concetto metafisico ma allo stesso tempo la sua cognizione avviene per l'uomo nella dimensione fenomenica, solo con quest'accezione si può comprendere la caratura che Martinetti definisce «morale del concetto» e che per Moretti-Costanzi è piuttosto, semplificando le sue parole, esistenziale. Solo con la percezione coscienziale che la volontà è nell'uomo singolo, nell'uomo fenomenicamente individuato, si riesce a comprendere che la volontà è origine di quel dolore esistenziale che l'uomo deve affrontare. Martinetti insiste molto su questa portata esperienziale della volontà:

Perciò la Volontà, in quanto dispersa in infinite volontà particolari, è sempre arrestata nel suo sforzo: di qui il dolore, che è uno stato positivo universale, tanto più sentito quanto più alta è la coscienza. D'altra parte la Volontà così divisa non ha nessun fine positivo in cui possa arrestarsi: essa non è che la Volontà d'assicurarsi in qualunque modo un'esistenza miserabile ed effimera: ciò che gli uomini dicono piacere non è che la cessazione momentanea del dolore. Perciò la vita degli uomini è inesorabilmente condannata a oscillare fra il dolore e la vacuità, la noia²⁵.

E ancora analogamente a Moretti-Costanzi, Martinetti sostiene che ciò che rimane sotteso e non detto nella filosofia di Schopenhauer sia la presenza-assenza di un principio teologico che appunto non può essere identificato nella stessa volontà: «la Volontà così come è incarnata nel mondo non ha nulla di divino: il mondo non è una teofania»²⁶. È opportuno ancora delineare una certa continuità tra i due autori nella medesima visione della volontà come una sorta di *medium* tra l'esplicito mondo fenomenico e un indefinito piano sovrasensibile, la volontà descritta da Schopenhauer ha per entrambi il grande merito di saper descrivere a fondo una condizione umana di miseria nel momento in cui l'uomo resta ancorato ad un funzionalistico ed utilitaristico piano del qui ed ora, la volontà è il concetto che rende esplicito questo percorso di dolore esistenziale che l'uomo vive. Va sottolineato ciò soprattutto in Moretti-Costanzi, perché nello *Schopenhauer* del filosofo umbro si trova in moltissimi passaggi il riferimento alla Croce, alla condizione di sofferenza declinata ovviamente in ottica cristologica.

Questi passaggi, che denotano il merito riconosciuto a Schopenhauer di aver iniziato il percorso, l'innalzamento, proprio della filosofia, dalla condizione esistenziale presente nell'uomo, appaiono molto originali in Moretti-Costanzi proprio perché nel pensiero del filosofo umbro il riferimento alla Croce appare piuttosto come un'assenza che come una costante. Con ciò si vuole azzardare una linea interpretativa che propone di vedere il riferimento alla Croce come un momento di sofferenza di pensiero oltre che di esistenza, la sofferenza di pensiero di chi, come Schopenhauer per Moretti-Costanzi, pur percorrendo la strada della verità, della filosofia "pura" non riesce ad avere la consapevolezza di essere immerso in tale strada, proprio perché per Moretti-Costanzi tale consapevolezza è data dall'esperienza del Cristo, dalla fede sapiente che, sempre secondo Moretti-Costanzi, il filosofo tedesco non sa di possedere:

²⁴ P. Martinetti, *Schopenhauer*, cit., p. 79.

²⁵ *Ivi*, p. 80.

²⁶ *Ivi*, p. 81.

Ma Schopenhauer, educato alla morte, sarà un vincitore di essa, al cui monito ascoltato virilmente saprà rispondere con l'energia che Cristo crocefisso gl'infonde, parlandogli dal cuore, ov'è impresso in effigie un linguaggio assai più eloquente di quel che non usi dal tavolo di studio la statua dorata del Buddha²⁷.

Non appare un caso che anche in un'opera dedicata a Michelstaedter Moretti-Costanzi si esprima nei medesimi termini, accomunando la vita vissuta dal giovane goriziano alla Croce. Anch'egli infatti per Moretti-Costanzi è uno degli asceti moderni che ha saputo cogliere e vivere l'esigenza di una filosofia pura senza esserne del tutto consapevole. Così scrive nell'opera *Un esistenzialista ante litteram: Carlo Michelstaedter*, edita nello stesso anno della pubblicazione di *Schopenhauer*, il 1942:

Io non so dissimulare la mia ammirazione per questo figlio della razza più mondana ch'abbia conosciuto il mondo e che pure del mondo denuncia la nullità, contro il crasso ottimismo dei falsi cristiani; e non so non sentire fratello di fede questo infedele fedelissimo che, per ignorare la Croce, se la fabbrica di sua mano²⁸.

Quest'ammirazione per una Croce vissuta nell'esistenza e nel pensiero, per un pensare che sa guardare la realtà per scegliere poi le vie della purità, è la medesima ammirazione che Moretti-Costanzi prova per Schopenhauer; e proprio a denotare questo debito d'ispirazione tutta l'opera di comprensione di Moretti-Costanzi ha in realtà un fine ben delineato che si pone al limite della forzatura teoretica, rischio di cui lo stesso filosofo umbro è consapevole, ma proprio questo è il senso del suo scrivere:

ho avuto coscienza di attingere ad una tradizione di cui il massimo rappresentante è, tra i moderni, Schopenhauer e che esso, sostanzialmente, ho raccolto lo spirito, cristianizzandolo [...]. Siccome quello che sto per dire è in gran parte nuovo, non posso però non richiamare l'attenzione del lettore e metterlo in guardia, onestamente, contro l'eventuale personalismo della mia interpretazione. [...] Quel che Schopenhauer dice di pensare, lo so; non rimane che accertarsi su ciò ch'egli pensasse, oltre le proprie dichiarazioni, ad insaputa di sé stesso. E ciò non rappresenta un forzare il suo pensiero che non cerco in alcun modo dissimularmi²⁹.

Se dunque fino a questo punto sono risultate più le assonanze tra le interpretazioni di Schopenhauer in Martinetti e in Moretti-Costanzi, l'esito conclusivo della comprensione del filosofo tedesco risente profondamente dell'intento dichiarato da Moretti-Costanzi per quella che è una comprensione che tende a cogliere la categoria cristologica nel filosofo tedesco, mentre in Martinetti si assiste ad un'analisi più attentamente oggettiva e storiografica. È comunque significativo il fatto che entrambi, a partire dalle specificità ermeneutiche evidenziate, sottolineino in definitiva il carattere ascetico e religioso dell'opera di Schopenhauer.

Procedendo ora con ordine, si cercherà di delineare in primo luogo le peculiarità della interpretazione che Martinetti attua dell'esito soteriologico e metafisico del pensiero schopenaueriano, poi si passerà alle conclusioni a cui Moretti-Costanzi giunge nel suo rapporto ermeneutico con Schopenhauer.

Il filosofo piemontese rileva in maniera molto ordinata e certamente canonica quelli che sono i passaggi fondamentali delineati da Schopenhauer ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, descrivendo puntualmente i principi della filosofia della natura sviluppata da Schopenhauer e mettendo in evidenza quali siano le vie di elevazione descritte nell'opera. Ciò che appare però degno di essere menzionato è lo sguardo con cui Martinetti recepisce l'opera tutta di

²⁷ T. Moretti-Costanzi, *Schopenhauer*, cit., p. 2239.

²⁸ T. Moretti-Costanzi, *Un esistenzialista ante litteram: Carlo Michelstaedter*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 2080.

²⁹ T. Moretti-Costanzi, *Schopenhauer*, cit., pp. 2287-2288.

Schopenhauer; si tratta di una visione del percorso indicato che deve essere considerata come un trascendimento del mondo riservato a pochi, a coloro che sono capaci della coscienza migliore, in questo senso l'opera di Schopenhauer è un continuo richiamo ad un percorso di innalzamento:

Il vero progresso è nel trascendere il mondo delle parvenze empiriche; al di là di esso, nella morale, nell'arte, nella liberazione Schopenhauer ci addita la speranza d'una coscienza migliore; se una vita felice non è possibile, è possibile, almeno per un piccolo numero di eletti, una vita alta, una vita eroica. [...] Questa è la Volontà nella sua unità, rispetto alla quale la molteplicità degli individui non è che parvenza. Ma per giungere ad essa noi dobbiamo procedere oltre a questa prima constatazione e seguire la vita ascensiva dello spirito nella serie dei suoi gradi³⁰.

Alla constatazione che la via dell'innalzamento è la strada da percorrere per seguire il sentiero tracciato da Schopenhauer, segue il fatto che la filosofia risulta essenzialmente, anche suo malgrado, fortemente religiosa, o perlomeno attigua alla religione. Martinetti, in fondo, con la sua presentazione di Schopenhauer è proprio questo che vuole dimostrare, l'opera del filosofo tedesco deve essere considerata, anche contro l'intenzione della stesso Schopenhauer, un momento anche di confronto con la religione:

La filosofia di Schopenhauer ha quindi una conclusione religiosa. [...] Infatti egli riconobbe il valore delle religioni, le quali non fanno che travestire miticamente e rendere accessibili a tutti le verità sublimi della negazione della volontà, che la filosofia si sforza di rendere nella sua purezza³¹.

In questo ovviamente si coglie una grande similarità con Moretti-Costanzi, obiettivo dichiarato del filosofo umbro è infatti proprio quello di riuscire ad accedere al livello del non detto schopenhaueriano.

Per entrambi gli interpreti, inoltre, il momento della mistica viene letto come uno degli elementi privilegiati che Schopenhauer ha saputo cogliere nella dimensione del religioso; le parole di Martinetti in proposito sono esplicite:

Nella religione Schopenhauer apprezza naturalmente nel più alto grado l'elemento mistico. [...] ciò che vi è di essenziale nella mistica è la negazione teoretica e pratica di quanto appartiene ancora al mondo dell'esperienza: negazione che però non è pura negazione, ma ci rinvia ad una realtà più alta, determinabile solo per mezzo di simboli³².

Martinetti sviluppa tutta la sua interpretazione attraverso la chiave di lettura religiosa: Schopenhauer è un autore da comprendere con le categorie di una metafisica che guarda al religioso, tutti i passi compiuti verso un percorso di liberazione, quale è quello proposto dal filosofo tedesco, possono essere riportati ad un sistema religioso. La peculiarità di questo sistema religioso che Martinetti scorge a fondamento del pensiero schopenhaueriano è la ragione, che rimane sottesa in questo percorso sempre chiara e illuminante. Non c'è possibilità di cadere nel sentimentalismo e nemmeno in forme di teismo o in forme mitologiche, la ragione rimane la guida verso la liberazione, certamente la ragione che Martinetti individua non è quella del freddo razionalismo, piuttosto si tratta di una ragione che viene descritta come intuitiva e contemplativa, capace dunque di procedere verso la comprensione di quella profondità che è richiesta per superare la sfera del qui ed ora. Ecco dunque il motivo religioso ma anche di ragione con il quale Martinetti ritiene debba essere letto Schopenhauer, un motivo che il filosofo piemontese auspica debba essere ritenuto l'unico adeguato per qualsiasi lettura filosofica e religiosa della realtà che possa attuare una comprensione della profondità ontologica della

³⁰ P. Martinetti, *Schopenhauer*, cit., p. 81.

³¹ *Ivi*, p. 103.

³² *Ivi*, p. 105.

realtà stessa.

L'esito dell'indagine condotta su Schopenhauer da Moretti-Costanzi non condurrà ad una considerazione così lineare nei riguardi della presenza della mistica nel pensiero di Schopenhauer e non giungerà nemmeno a una delineazione di una modalità chiara di approssimazione al tema religioso, come avviene invece in Martinetti. In realtà tutta l'indagine di Moretti-Costanzi vuole essere, anche alla luce dei propositi dichiarati dal filosofo umbro, ben più ambiziosa. Da un lato certamente vi è tutta l'intenzione di voler sottolineare gli aspetti di originalità che anche Martinetti ha colto, come la portata ascetica e soteriologica della filosofia schopenhaueriana, ma allo stesso tempo si vuole andare oltre; l'obiettivo di cogliere Schopenhauer meglio di come egli stesso sia stato consapevole di sé si realizza nella comprensione dei gradi del percorso di elevazione proposto dal filosofo tedesco. Moretti-Costanzi infatti crede che la corretta lettura dell'intenzione schopenhaueriana sia quella di saper cogliere una vera e propria rivalutazione, fatta in maniera del tutto inconsapevole, della portata della storia; nello scorrere degli eventi umani Schopenhauer avrebbe in realtà dovuto vedere lo scorrere del senso stesso dell'esistenza, certamente questo diventa possibile solo per gli occhi di coloro che sanno elevare nella massima purezza del proprio essere questo *continuum* del fluire della vita. Scrive infatti in maniera molto esplicita l'accademico bolognese:

È noto che, per Schopenhauer, la liberazione ha due gradi (...) e che questi due gradi sono rappresentati rispettivamente dall'arte e dalla santità. Ebbene, mentre tali gradi, nella propria purezza, son già fuori, di per sé, dalla vita, io credo potere in questa far corrispondere a ciascuno di essi un precedente; e cioè all'arte l'amore e alla santità (imperniata nell'*ἀγαθόν*) il diritto³³.

Dunque, l'arte comincia con l'amore e la santità con il diritto, questa la linea interpretativa morettiana. Per Moretti-Costanzi la concezione estetica di Schopenhauer è lontana da quella kantiana, piuttosto è vicina a quella platonica: l'amore anche nelle sue evidenze più naturalistiche e sensibili rimanda ad altro, l'amore è la ricerca di una bellezza continuativa e definitiva. Quindi è a partire dalle pulsioni, dalla naturalità dell'amore come impulso, che in realtà l'uomo scopre che quell'istinto ha una finalità più alta, la finalità del bello, ecco l'arte allora. Ecco la continuità tra amore e arte. Per Moretti-Costanzi

sul troncone ruvido e greggio dell'amore-strumentalità, sboccia così il germoglio dell'amore spiritualità: né Schopenhauer può impedire alla propria dottrina d'innestarsi in quella estetica, con tutte le conseguenze necessariamente derivabili dall'innesto³⁴,

Tale intendimento del non detto schopenhaueriano porta a quella conclusione che necessariamente può essere considerata la forzatura teoretica, ma anche il senso ultimo, dell'interpretazione morettiana: il *Wille* compie la propria conversione soteriologica attraverso l'amore. È nella dimensione del sentimento amoroso che la bruttezza del dolore del mondo si trasforma nel bello. Certamente il mezzo attraverso cui questa trasformazione avviene è il mondo: è nel mondo che si sperimenta il dolore e la forza pervasiva di una volontà ingannatrice, ma è nell'esperienza di questa sofferenza che si scorge la luce per uscire da questa realtà limitata e limitante per l'uomo. In questa dialettica incessante avviene il superamento della distinzione di fenomeno e noumeno:

mi preme richiamare l'attenzione del lettore sulla debolezza di quei confini che Schopenhauer, dopo aver posto fittiziamente tra mondo noumenico e fenomenico, è portato per intrinseca necessità a superare, ordinando sulla linea noumenica la vita empirica e fenomenica che in tal modo si storicizza, si dialettizza e si avvalora³⁵

³³ T. Moretti-Costanzi, *Schopenhauer*, cit., p. 2287.

³⁴ *Ivi*, p. 2290.

³⁵ *Ivi*, p. 2293.

e appare dunque naturale che l'esito ultimo del pensiero di Schopenhauer, o meglio di quello che Schopenhauer non riesce a dire, sia quello di dover ammettere un teismo di fondo:

Il *Wille*, insomma, è un Dio suo malgrado e l'uomo, non in quanto impulso cieco e conato assolutamente irrazionale, ma in quanto attività ch'è mistione via via potenziantesi tra volere e ragione, è fatto a sua immagine e somiglianza³⁶.

Ora, Moretti-Costanzi sottolinea a più riprese che questo teismo, pur sempre sotteso, in realtà non è mai esplicitato da Schopenhauer; e proprio perché questo teismo non è presente nell'animo di Schopenhauer l'ascesi che viene descritta dal filosofo tedesco in realtà non è una vera ascesi. Moretti-Costanzi ritiene che proprio nel concetto di ascesi si compia quello che è da considerarsi per lui il fallimento del pensiero di Schopenhauer. Sono stati infatti individuati quattro gradi nel percorso ascetico delineato da Schopenhauer, amore e giustizia sono considerati dei momenti storico-noumenici mentre l'arte e l'ascesi sono i momenti noumenici; quindi, essendo venuta meno la divisione netta tra fenomeno e noumeno, la dimensione storica viene intesa da Moretti-Costanzi come il tramite necessario per il disvelamento della dimensione ontologica autentica dell'uomo; il piano noumenico dunque viene a darsi in queste esperienze di purezza di pensiero e di moralità che l'uomo vive anche nel mondo fenomenico. L'uomo che vive l'esperienza della vita etica e della vita estetica, che per Moretti-Costanzi sono in forte continuità³⁷, sa dunque cogliere la via per l'autenticità, la strada per la compiutezza, in maniera anche più consapevole di quanto si riesca attraverso la filosofia:

Ed a conferma della mia conclusione non ho di meglio che ricorrere ad una pagina del *Die Welt* ove Schopenhauer contrappone alla conoscenza astratta del filosofo quella intuitiva del santo e dice che ad esso (vero sapiente, tale rivelato in pratica alle azioni) la filosofia non occorre più di quanto al filosofo non occorra la santità³⁸,

Tuttavia questa compiutezza secondo Moretti-Costanzi deve essere estrapolata, interpretata da quella lettura ermeneutica che egli stesso compie in Schopenhauer e che è al limite della forzatura: se tale lettura infatti non venisse fatta si dovrebbe intendere appunto il pensiero schopenhaueriano, secondo la lettura morettiana, come un fallimento. Il fallimento è l'inevitabile lettura morettiana proprio perché senza la nozione di Assoluto quella morale della pietà intesa da Schopenhauer, in cui l'uomo condivide con l'altro uomo sofferente la sofferenza, non ha la forza di essere condizione esistenziale continuativa, per essere tale infatti occorrerebbe una realtà assoluta a fondamento. Senza la Grazia che rende l'uomo veramente capace di tale sforzo, la pietà rimane uno sforzo episodico.

Moretti-Costanzi, alla conclusione della sua riflessione, sebbene abbia cercato di vedere anche oltre l'intenzione di Schopenhauer, attesta piuttosto il limite che vede nel filosofo tedesco. Tale limite è tutto in quella che è l'assenza fondamentale che trasuda da tutte le pagine scritte dal filosofo umbro: la redenzione viene meno perché nell'universo di Schopenhauer manca una consistenza reale di ulteriorità, così quella virtù e quell'amore individuati nella sfera del mondo rischiano di non portare ad altro che al nulla; questa la conclusione ultima, definitiva, forte con la quale Moretti-Costanzi chiude la sua riflessione su Schopenhauer, questo il limite massimo dello *Schopenhauer* morettiano:

La virtù e l'amore che con accenti tanto nobili Schopenhauer aveva proclamato estranei a questo mondo

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Si prenda in considerazione, in tal senso, che Moretti-Costanzi in due opere della sua prima grande trilogia, *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, Edizioni di Ethica, Bologna 1965 e *L'estetica pia*, Patron, Bologna 1966, esplicita proprio questa continuità, che in certi frangenti diventa vera e propria sovrapposizione, tra l'etica e l'estetica.

³⁸ T. Moretti-Costanzi, *Schopenhauer*, cit., p. 2309.

di miserie, cadono allora dal Paradiso di miserie e si stabilizzano sulla terra a costruire la scala dei mezzi recante alla stasi nirvanica la solitudine umana. E per questa non potrà esservi né redenzione, né rimedio: al limite estremo del sentiero impervio per cui si trascina gemente, altro non si trova difatti che l'eterna infinità del suo vuoto: il Nulla³⁹.

Bibliografia

Alessio, F., *L'idealismo religioso di Piero Martinetti*, Morcelliana, Brescia 1950.

Bersellini, G., *La fede laica di Piero Martinetti. Appunti sul confronto religioso e politico (in Italia e nel villaggio globale)*, Manni, Lecce 2005.

Bosio, F., *L'opposizione all'idealismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana del XX secolo*, Franco Angeli, Milano 2002.

Colombo, G., *La filosofia come soteriologia. L'avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

Faggin, C., *Schopenhauer, il mistico senza Dio*, La Nuova Italia, Firenze 1951.

Fontemaggi, M., «Martinetti schopenhaueriano», in P. Martinetti, *Schopenhauer*, Il Melangolo, Genova 2005.

Goretti, G., *Il pensiero filosofico di Piero Martinetti*, Accademia delle Scienze, Bologna 1952.

Martinetti, P., *Schopenhauer*, Garzanti, Milano 1941.

Martinetti, P., *Schopenhauer*, a cura M. Fontemaggi, Il Melangolo, Genova 2005.

Mirri, E., *La resurrezione estetica del pensare (tra Heidegger e Moretti-Costanzi)*, Bulzoni, Roma 1976.

Mirri, E., *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita le opere*, Carabba, Lanciano 2012.

Moretti-Costanzi, T., *Noluntas*, Perrella, Roma 1941.

Moretti-Costanzi, T., *Schopenhauer*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009.

Moretti-Costanzi, T., *Un esistenzialista ante litteram: Carlo Michelstaedter*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009.

Moschini, M., *L'Ascesi di Coscienza e il Cristianesimo-Filosofia. Teodorico Moretti-Costanzi*, Ed.

³⁹ *Ivi*, p. 2316.

Sala Francescana di Cultura «P. Antonio Giorgi», Assisi-San Damiano 1991.

Moschini, M., *Ascesi della mente e recupero del mondo nell'ontocoscienzialismo*, in «Il pensare», 2 (2013), pp. 77-96.

Riconda, G., *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano 1969.

Romano, F., *Il pensiero filosofico di Piero Martinetti*, Cedam, Padova 1959.

Vigorelli, A., *Lo Schopenhauer «fichtiano» di Piero Martinetti: idealismo critico e idealismo etico*, in A. Marini (a cura di), *Schopenhauer ieri e oggi*, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 475-502.