

LA SIMPATETICA COMPASSIONE TRA PIETÀ E BENEVOLENZA

Abstract: *The Sympathetic Compassion between Piety and Benevolence*

In Schopenhauer's philosophy, compassion is both the direct source of ethical practice, and the foundation of ethics as science. In this sense, compassion is not merely an affection opposed to or coinciding with reason, nor does the ethics of compassion dispense with any form of rational self-determination. Schopenhauer's ethics is not normative, but descriptive and axiological, as in the human "will" the compassion, although as such it is not *action*, transforms (or can transform) the moral imperative into directives relevant to action. In this paper we intend to focus on the Schopenhauerian concept of compassion by examining, through it, the logic adopted by the philosopher in order to establish it as the foundation of ethics, highlighting at the same time some difficulties which may result from this.

Keywords: Compassion, Egoism, Ethics, *Mitleid*, Schopenhauer

1.

Nella filosofia di Schopenhauer, alla *compassione* è assegnata una duplice funzione: essere la fonte diretta della pratica etica, ma anche il fondamento dell'etica come scienza¹. In questo senso, la compassione non è un mero *affetto* contrapposto alla ragione o casualmente coincidente con essa, né l'etica della compassione dispensa da una qualsivoglia forma di autodeterminazione razionale. Essa, piuttosto, si propone di affrontare il problema motivazionale verificatosi con Kant (per il quale l'imperativo categorico è, nel contempo, *principium diiudicationis* e *principium executionis*) e di risolverlo in modo plausibile, cosicché la compassione diviene per Schopenhauer la fonte diretta delle massime morali, non traducibili però in un mero e astratto principio morale. Quella elaborata dal filosofo di Danzica non è, quindi, un'etica normativa, ma un'etica descrittiva ed assiologica, ché nella "volontà" umana la compassione, pur non essendo – in quanto tale – *azione*, trasforma (o può trasformare) l'imperativo morale in direttive rilevanti per l'azione.

Già David Hume, studiando le passioni nel suo *Trattato sulla natura umana*, aveva conferito alla compassione un ruolo centrale: essa, nella sua analisi, non indica però un particolare sentimento, quanto piuttosto la funzione di comunicare affetto in generale. La compassione rovescia infatti l'operazione interpretativa per la quale le impressioni delle sensazioni erano convertite in idee. Nel caso della compassione, invece, l'operazione avviene in direzione opposta: dinanzi alla sofferenza altrui, essa fa sorgere nel "recipiente" di questa sofferenza delle idee che vengono poi trasformate in impressioni – impressioni della riflessione. L'azione della compassione, infatti, rende non solo per Hume «evidente che quando simpatizziamo con le passioni e i sentimenti altrui, questi movimenti appaiono dapprima nella nostra mente come semplici idee, che riteniamo appartenere a un'altra persona, così come concepiamo qualunque altro dato di fatto», ma anche altrettanto «evidente che le idee delle affezioni altrui sono convertite nelle

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ In diversa letteratura contemporanea la compassione è sempre più vista come parte della natura umana – o sua capacità innata – e può contribuire a risolvere i problemi sociali. Questo punto di vista sta emergendo in vari ambiti accademici; si vedano, infatti, le riflessioni contenute in Nussbaum (2004), Rifkin (2011), Trevarthen (1998) (dal punto di vista della biologia e delle neuroscienze), o Galletti (2014) e Lambiase, Cantelmi (2020), da un punto di vista filosofico e psicologico.

impressioni stesse che rappresentano, e che le passioni sorgono conformemente alle immagini che ce ne formiamo»². Il *rispecchiarsi* nell'altro («tutte le creature umane sono con noi in relazione di somiglianza», così da permetterci il riconoscimento della loro sofferenza e del loro benessere) forma così a suo avviso la radice della benevolenza, che permette di *simpatizzare* con l'altrui condizione, di modo che specie nel caso di circostanze tragiche o dolorose, il sentimento che più facilmente può sorgere è proprio la *compassione*, «emozione simile a quella originaria». In questo senso, dunque, la compassione assume per Hume un carattere di dipendenza, dall'immaginazione appunto, ché essa infatti è la «conversione di un'idea in un'impressione grazie alla forza dell'immaginazione»³. Il fatto che determinate circostanze possano quindi accadere a noi stessi così come agli altri, ci aiuta a *immaginare* come la situazione potrebbe essere vissuta da qualcun altro da noi stessi: ponendoci «nei panni» dell'altro quando accade una tragedia, possiamo per Hume realmente provare compassione per lui, ché vedere o immaginare la sofferenza di un'altra persona non può non produrre una forma di sofferenza simile in noi stessi. È per questo che la compassione diviene una «inquietudine» per la condizione altrui⁴.

Ma la compassione può davvero essere un motivo o una forza propulsiva che porta a superare l'amor proprio o l'egoismo? In una prospettiva orientata dal buon senso questo potrebbe apparire ovvio. Tuttavia la posizione secondo cui l'egoismo non può essere controllato dalla compassione – perché, nella natura umana, esso sarebbe un sentimento ben più «primitivo» della capacità di compassione – e quella, alla prima antitetica, che afferma che si può almeno presumere che la compassione possa controllare sufficientemente l'egoismo, non hanno in effetti ancora trovato una soddisfacente conciliazione.

Schopenhauer pone anch'egli la compassione al centro della propria riflessione, considerando l'egoismo come parte immutabile della natura umana e la *compassione* (*Mitleid*) la *forza propulsiva* che può permetterne un superamento⁵. Orbene, pur esistendo, anche nel contesto italiano, diverse ricerche sull'etica di Schopenhauer, la maggior parte di esse si è concentrata, da un lato, sulla delucidazione del rapporto tra metafisica e etica all'interno del suo sistema filosofico (considerando peraltro quest'ultimo solo in connessione con Kant) e dall'altro, se pur hanno tematizzato il rapporto tra compassione e etica, non hanno tuttavia affrontato la posizione di Schopenhauer in modo critico o analizzato specificamente il concetto di compassione⁶. In questo scritto intendo quindi soffermarmi sul concetto schopenhaueriano di compassione esaminando, attraverso di esso, la logica utilizzata dal Filosofo per stabilire questa come fondamento dell'etica e mettendo in evidenza alcune difficoltà che ne possono derivare. Sebbene infatti, a una prima analisi, la posizione di Schopenhauer sul rapporto tra compassione ed egoismo appare chiara e coerente, uno sguardo più attento può notare

² Hume (2001), p. 637.

³ Ivi, p. 845.

⁴ Cfr. ivi, pp. 731-733.

⁵ Il concetto di *Mitleid* viene solitamente tradotto in italiano con *simpatia*, *compassione* o *pietà*. La *simpatia* trova la sua origine etimologica nella parola greca *sympátheia*, formata dal prefisso *sym* (con) e *pathos* (passione), recepita nella forma latina *sympathiā*, e racchiude una serie di esperienze che in italiano si potrebbero chiamare del «sentire», del «soffrire», del «patire» (nel senso di *essere affetti*, ma anche del *provare un dolore*). Il termine è spesso associato alla parola *compassione*, dal suo correlato latino *compassio* (*cum+patior*). Nella lingua tedesca, la *simpatia* è resa sia con *Sympathie* (ricependo letteralmente i termini greco e latino), sia con la sua traduzione *Mitgefühl*, in cui *Mit* (con) e *Gefühl* (sentimento) hanno una composizione simile a quella di *simpatia*. Dal termine germanico sono poi derivate le parole *Mitleid* e *Mitfreud* – quest'ultima un neologismo – entrambe volte a indicare gli approcci qualitativi di *Mitgefühl*, ossia rispettivamente la *compassione*, (come «condividere una sofferenza/dolore con»), e la *congratolazione*, (come «condividere un piacere con»). Cfr. la voce *Sympathie* in Grimm (1971). Questa breve mappatura etimologica rafforza l'idea che, per Schopenhauer, la *Sympathie* in quanto *Mitgefühl* sia sempre *Mitleid*, cioè, nella sfera strettamente morale, che la simpatia sia sempre compassione.

⁶ Cfr. Fonnesu (2006); segnalò, come approccio generale al concetto, anche Prete (2013).

come essa contenga delle argomentazioni, talvolta vaghe ed esoteriche, che vanno esaminate a fondo onde cogliere meglio la *natura* di questo rapporto.

2.

Una prima riflessione sulla compassione la si trova nel quarto libro de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, testo nel quale Schopenhauer, partendo anzitutto dalla tesi capitale che il mondo come *fenomeno* è una mera «rappresentazione soggetta al principio di ragione»⁷, passa successivamente a riflettere sulla natura della realtà, intendendola *come* e appellandola *volontà*, priva però di ogni “soggettivismo” (o, che è lo stesso, *neutro* “volontarismo”) in quanto statutariamente “disinteressata” al raggiungimento di un qualche fine ultimo e “volente” nel proprio volere niente altro che questo medesimo volere⁸ – come riassumerà “felicamente” Nietzsche: si tratta di una volontà che *pur di volere* vuole anche il niente! Questa *volontà di vivere* è la forza che permea l’esistenza e le creature viventi, spingendole a vivere e a riprodursi, così che la vita è nient’altro che la manifestazione della volontà per mezzo di quella rappresentazione che è il mondo. È evidente come il carattere dinamico eppure a-finalistico della volontà sia all’origine del *pessimismo* schopenhaueriano, un pessimismo che, fondato su gli ineludibili e primari caratteri della vita: il dolore, la distruzione e la sofferenza, mostrando *della vita solo il lato “dispersivo” e “lamentoso”* porta dritto a una concezione-condizione della vita=*noia*, dalla quale condizione è bene *fuoriuscire* quanto prima e il più possibile. Non è un caso, infatti, che Schopenhauer, una volta fissati i *caratteri principali* del “voler vivere” come “tristi” ripetizioni di un destino *già da sempre destinato al “peggio”*, intenda, attraverso la sua franca e spietata analisi, mostrare un possibile percorso che conduca, *anzi deve condurre*, alla liberazione del vivente dal dolore, ovvero alla completa *negazione della volontà*.

Un primo e parziale passo fuori dal “pessimo” destino inscritto nella *destinazione* del vivente viene trovato da Schopenhauer nell’*arte*, una dimensione libera e disinteressata che, rivolgendosi alla «più profonda considerazione della vera essenza delle cose, vale a dire le loro idee platoniche»⁹, è catartica per essenza ché l’uomo, grazie ad essa, può “contemplare” la vita elevandosi al di sopra della volontà: «nella contemplazione, nel disinteresse, nell’astrazione dalle necessità del mondo, ci si libera dalla volontà intesa come impulso e desiderio di vita, eppure essa rimane come un fondamento remoto che rende possibile la stessa contemplazione [...]. Se Platone esclude ogni valore ideale del sapere dell’arte, per Schopenhauer l’arte è la conoscenza di idee, resa possibile dal fatto che la volontà ha nell’idea la sua più adeguata oggettivazione»¹⁰. Questa funzione catartica è però temporanea; non essendo una via per uscire dalla vita bensì solo un conforto della vita stessa, non riesce mai a rendere l’uomo completamente indipendente e libero dal dolore. L’*etica* diviene allora una tappa *ulteriore* di questo percorso, anche se, al pari della dimensione artistica, non riesce a sopprimere completamente la volontà. L’autentica liberazione dalla volontà si ottiene solamente attraverso la negazione della volontà stessa, quella condizione che Schopenhauer chiama *noluntas* e che si consegue attraverso l’*ascesi*, un processo che si richiama alla tradizione cristiana ma anche e soprattutto a quella del pensiero indiano, che Schopenhauer aveva precedentemente avuto occasione di approfondire.

Ma la riflessione morale schopenhaueriana non si esaurisce nelle tesi esposte nel *Mondo*. Con i due saggi, successivi alla sua *magna opera*, *Sulla libertà del volere umano* (1839) e *Sul fondamento della morale* (1840), egli si propone di integrare la sua precedente analisi con un «sistema delle verità fondamentali dell’etica»¹¹, esposto per l’appunto nei

⁷ MVR, p. 39.

⁸ Invernizzi (1995), pp. 51-52.

⁹ MVR, p. 577.

¹⁰ Zecchi (1998), p. 92.

¹¹ SLV, p. 57.

saggi suddetti. Occorre quindi precisare che, se tra questi due saggi e il quarto libro del *Mondo* sussiste una differenza, essa può dirsi però meramente metodologica: laddove nella sezione del *Mondo* dedicata esplicitamente all'etica si procede in modo sintetico, partendo da un'analisi metafisica per poi applicare le riflessioni ottenute grazie ad essa alle questioni etiche, nei due saggi si procede invece in modo analitico, ovvero si prendono le mosse dall'esperienza morale ordinaria¹² e da qui *si risale* ai "fondamenti" dell'etica. Dopo aver infatti definito l'etica kantiana un «mero travestimento della morale teologica»¹³, Schopenhauer afferma l'importanza di osservare e analizzare innanzitutto la vita reale, sottolineando: «Devo perciò dare ai filosofi dell'etica il consiglio paradossale di cominciare col dare un'occhiata alla vita degli uomini»¹⁴.

Il fondamento della morale viene trovato quindi in questa "vita degli uomini", solo fondamento *immanente* capace, perciò stesso, di fondare concretamente un'etica – o una *filosofia pratica*. A questo scopo, Schopenhauer richiama e utilizza come concetto-cardine quello di *Mitleid*, di *compassione*. Prima di accostarci nello specifico alla sua trattazione, è utile precisare cosa egli intende per *etica* o filosofia pratica. Riferendosi alla classica distinzione tra filosofia teoretica e filosofia pratica, Schopenhauer rileva anzitutto l'erronea posizione attribuita alla filosofia *pratica*: elaborare precetti o teorie dei doveri. A suo avviso, invece, essa, al pari della filosofia teoretica, doveva piuttosto interpretare e spiegare il *dato*, ché la virtù non poteva essere insegnata. Così facendo, ebbe modo di ribadire il carattere immanentistico della sua ricerca («La nostra filosofia affermerà in ciò la stessa *immanenza* che in tutta la precedente trattazione»)¹⁵, delimitando, per questa via, la propria teoria etica all'interno di un contesto rigorosamente descrittivo. In maniera analoga a quanto affermato nel *Mondo*, egli così scrive nel *fondamento della morale*:

Per me [...] il fine dell'etica è di interpretare, spiegare e riportare al loro fondamento ultimo i modi di agire degli uomini, tra loro diversissimi dal punto di vista morale. Quindi per trovare il fondamento dell'etica non rimane altra via che quella empirica, cioè il ricercare se si diano in genere azioni a cui possiamo attribuire un autentico valore morale, e che saranno le azioni di giustizia spontanea, di pura carità e di vera nobiltà d'animo. Queste dovranno essere allora considerate come un fenomeno dato, che noi abbiamo il compito di spiegare rettamente¹⁶.

L'argomentazione di Schopenhauer prende perciò le mosse dai termini *buono* e *cattivo*, i quali, «in maniera singolarissima, vengono trattati dagli scrittori filosofici dei nostri giorni come concetti semplici, cioè non suscettibili di alcuna analisi»¹⁷, mentre al contrario è necessario riportarne alla luce il vero significato, «cosa che si può fare con poche parole»¹⁸.

Il termine *buono* è infatti essenzialmente relativo a e designa la convenienza di un oggetto con una determinata aspirazione della volontà: «tutto ciò che conviene alla volontà in una qualunque delle sue manifestazioni, che adempie il suo scopo, viene pensato sotto il concetto di buono»¹⁹; conseguentemente, un oggetto è buono solo se desiderato dalla volontà e se questo desiderio viene soddisfatto, e questo vale anche per le persone e le azioni *buone*. Da qui, Schopenhauer deriva ugualmente l'impossibilità di affermare un *sommo bene*. Ogni volizione infatti, anche nel caso in cui dovesse trovare un suo appagamento, non potrebbe mai dare origine a una vera e propria felicità, ché una volta soddisfatto il bisogno o ottenuto il particolare oggetto desiderato, subito la

¹² Cfr. Fonnesu (2006), p. 87.

¹³ *SFM*, p. 533.

¹⁴ *Ivi*, p. 535.

¹⁵ *MVR*, p. 537.

¹⁶ *SFM*, p. 555.

¹⁷ *MVR*, p. 701.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

volontà si muove in altre direzioni; ciò significa che non potrà mai esistere un oggetto di desiderio il quale, una volta raggiunto, possa dar luogo a un appagamento definitivo della volontà. Se proprio si volesse conservare il termine *sommo bene*, intendendolo in senso strettamente metafisico, con esso si dovrebbe dunque indicare «la totale auto-soppressione e negazione della volontà»²⁰.

Per tale motivo, nell'impianto schopenhaueriano il termine buono non è frequente; piuttosto che compiere un approfondimento su di esso, Schopenhauer si sofferma sulle *relazioni intersoggettive*, vale a dire sull'atteggiamento che ciascun individuo assume – o può assumere – nei confronti dei suoi simili²¹. È questo il motivo per cui, nel quarto libro del *Mondo*, il punto di partenza per l'elaborazione della teoria morale è l'agire *cattivo* o egoistico.

Scrive Schopenhauer: «Ognuno vuole tutto per sé, vuol tutto possedere, o almeno signoreggiare, e ciò che gli si oppone, vorrebbe distruggerlo»²², e ancora:

ogni individuo, parte infinitesimale e rimpicciolita fino al nulla nel mondo sconfinato, [fa] tuttavia di sé il centro dell'universo, antepoendo la propria esistenza e il proprio benessere ad ogni altra cosa, [è] anzi pronto, nella posizione naturale, a sacrificarle ogni altra cosa, [è] pronto ad annientare il mondo pur di conservare un po' più a lungo il proprio Io, questa goccia nel mare. Questa disposizione è l'egoismo, che è essenziale ad ogni cosa della natura²³.

Disposizione naturale e comune a tutti gli uomini, l'egoismo è dunque una chiara affermazione della volontà nell'individualità, motivo per il quale lo si considera come il principale stimolo antimorale, punto di partenza di ogni lotta e origine potenziale dei comportamenti antisociali²⁴. In Schopenhauer la critica dell'egoismo si fonda sull'individuazione: analogamente a spazio e tempo in ambito teoretico, anche l'egoismo, in ambito pratico, ha la stessa forma del *principium individuationis*. A fronte di questo, prima di esporre le proprie considerazioni in merito all'uomo squisitamente morale, Schopenhauer provvede a offrire un'analisi comparativa, contrapponendo la condotta dell'uomo ingiusto a quella dell'uomo giusto. Del primo, egli dice:

Se un uomo, non appena ne capiti l'occasione e nessuna forza esterna lo trattenga, è sempre incline a commettere *ingiustizia*, noi lo chiamiamo *cattivo* [...] una tale persona non si limita ad affermare la volontà di vivere quale si manifesta nel suo corpo, ma in questa affermazione giunge al punto di negare la volontà che si manifesta in altri individui; e ciò si vede dal fatto che egli pretende che le loro forze servano la sua volontà e cerca di annientare la loro esistenza, quand'essa si oppone alle aspirazioni della sua volontà²⁵.

Allo scopo di specificare quali siano gli elementi fondamentali del carattere malvagio, viene precisato che:

in primo luogo, in un tale uomo si esprime una volontà di vivere oltremodo violenta [...] e *in secondo luogo* la sua conoscenza, completamente abbandonata al principio di ragione e irretita nel *principium individuationis*, rimane saldamente ferma alla totale differenza posta da quest'ultimo fra la sua persona e tutte le altre²⁶.

²⁰ MVR, p. 705.

²¹ Invernizzi (1995), p. 98.

²² MVR, p. 647.

²³ Ivi, p. 649.

²⁴ Fonnesu (2006), p. 91.

²⁵ MVR, p. 707.

²⁶ *Ibidem*.

Volendo identificare un *grado intermedio* fra il male e il bene vero e proprio, Schopenhauer lo individua nella *giustizia*. L'uomo *giusto*, egli specifica, è colui che «nell'affermazione della volontà propria non giunge mai fino alla negazione di quella che si presenta in un altro individuo»²⁷, e che «non commetterà nessun delitto e rispetterà i diritti, rispetterà la proprietà di tutti»²⁸. La giustizia volontaria coincide così con un parziale superamento del *principium individuationis*: l'uomo giusto «si accorge che la differenza fra lui e gli altri, che per l'uomo cattivo è un abisso tanto profondo, appartiene solo a un fenomeno transitorio e ingannevole: riconosce, in modo immediato e senza ragionamenti, che l'«in sé» del proprio fenomeno è anche quello dei fenomeni altrui»²⁹. Purtuttavia, anche questo atteggiamento nei confronti del prossimo ha sostanzialmente un carattere negativo, che non ha come suo obiettivo quello di suscitare in loro una felicità positiva, bensì semplicemente di non produrre in loro sofferenza³⁰.

Il superamento del *principium individuationis* può però aver luogo in un grado superiore, «che spinge al positivo benvolere e benfare»³¹. Ecco il motivo per cui nel *fondamento della morale* il principio che può esprimere in maniera «più semplice e pura» la condotta che tutti i sistemi morali, compresa l'etica kantiana, auspicano, viene ritrovato nella «massima» «*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*» («non danneggiare nessuno, anzi aiuta tutti quanto più puoi!»)³², cui si può far corrispondere la seguente «traduzione»: «*Il criterio per cui un'azione ha valore morale è dunque l'assenza di qualunque motivazione egoistica*»³³.

L'etica quindi non può essere altro che una disciplina legata al superamento dell'egoismo, e il fondamento della morale essere individuato nella compassione. All'uomo compassionevole e benevolente è infatti richiesto che

prenda tanta parte alle sofferenze degli altri individui quanta alle proprie, e pertanto sia non solo soccorrevole al massimo grado, ma addirittura pronto a sacrificare l'individuo che è, non appena se ne possano in tal modo salvare più altri; segue allora di per sé che un tale uomo, che riconosce in tutti gli esseri se stesso, il suo Io intimo e vero, dovrà anche considerare come sue le sofferenze senza fine di tutto ciò che vive, e far così proprio il dolore di tutto il mondo. Nessun dolore gli è più estraneo³⁴.

Avendo compreso che qualsiasi atto volitivo produce sofferenza, l'uomo compassionevole e benevolente «perviene così a uno stato di rinuncia, di rassegnazione, della vera calma e assoluta assenza di volontà»³⁵, compiendo così una autentica *conversione* e una pratica ascetica, che si manifesta nella castità, nella volontaria e intenzionale povertà, nel digiuno e in ogni altro genere di privazione, fino ad arrivare alla morte come «sospirata liberazione, altamente benvenuta e [...] accolta gioiosamente»³⁶.

²⁷ MVR, p. 721.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ MVR, p. 725.

³⁰ Cfr. Invernizzi (1995), p. 103.

³¹ MVR, p. 723.

³² SFM, p. 473. L'affermazione, pur non attribuita esplicitamente da Schopenhauer, è di Agostino di Ippona, che ne *La Città di Dio* XIX.14, scrive: «[L'uomo] sarà in pace con ogni uomo, per quanto dipende da lui, mediante la pace degli uomini, cioè con un'ordinata concordia nella quale v'è quest'ordine, *prima di tutto che non faccia del male a nessuno, poi che faccia del bene a chi può* [corsivo nostro]». Schopenhauer, più sopra nello stesso testo, cita però esplicitamente l'Ipponate (e lo fa anche in *Sulla libertà del volere umano*), e questo suggerisce che il debito schopenhaueriano nei confronti di Agostino è non solo altamente probabile ma anche qualitativamente sostanzioso.

³³ Ivi, p. 575, corsivo di Schopenhauer.

³⁴ MVR, p. 735.

³⁵ Ivi, p. 737.

³⁶ Ivi, p. 741.

È proprio nella teoria della compassione e nel *fatto* dell'amore che risiede il punto di giunzione fra etica e metafisica: nell'oltrepassamento del *principium individuationis* sono infatti implicati sia la negazione della volontà, sia il fondamento della morale³⁷.

Il quarto libro del *Mondo*, insieme a *Il fondamento della morale*, costituiscono pertanto un abbozzo di *fenomenologia della vita etica* e della *compassione*, elaborata allo scopo di condurre gradualmente a una comprensione della realtà e dell'esistenza sempre meno carica di illusione³⁸.

A fronte dei sistemi morali kantiano e fichtiano, sostanzialmente astratti, Schopenhauer ravvisa la possibilità di un fondamento dell'etica *reale e concreto*; il suo intento è quello di «parlare di eticità, di sensatezza etica, in una prospettiva definita dalla radicale negazione del senso e del bene»³⁹. Quale valore è allora possibile attribuire alla ricerca in ambito morale e all'agire morale in sé, se il mondo è governato dal non senso? Come suggerisce un commentatore, è proprio in questa contraddizione che si manifesta il contributo originale e specifico dell'etica schopenhaueriana: «Schopenhauer pone la compassione per l'inutile esistere che è soffrire inutile, come unica possibile fonte di senso. Detto altrimenti: soffrire per la sofferenza inutile dell'altro, del cosmo, restituisce alla dimensione del senso ciò che da principio vi era sottratto»⁴⁰. E, volendo avvalorare ulteriormente lo stretto legame che sussiste fra metafisica e morale: «il problema, logico e ontologico, della costituzione del senso coincide con quello, etico e religioso, della salvezza»⁴¹.

Ne *Il fondamento della morale* Schopenhauer tiene peraltro a sottolineare che il suo percorso «diverge da quello di tutti gli altri moralisti, mentre diviene simile a quello di Dante, che per primo passa per l'Inferno»⁴². Su questo presupposto, egli distingue anzitutto *principio* e *fondamento* dell'etica: se il *principio* di questa sta nel ricercare gli interessi altrui (mettendo in pratica il *Neminem laede*)⁴³, il suo *fondamento* consisterà nell'indagare la natura umana e trovare i fondamenti che le permettono di compiere tale indagine. Così, la ricerca sulla *natura* umana viene a intrecciarsi con la ricerca dei *motivi* delle azioni umane, che vengono ricondotti a tre *Grundtriebfeders*, tre «*fondamentali forze di impulsione*»⁴⁴: l'*Egoismus*, la *Bosheit* e la *Mitleid*⁴⁵.

Qui, l'*egoismo* mira alla propria felicità (*das eigene Wohl*), la *cattiveria* (o la *malizia*) al male altrui (*das fremde Wehe*), e la compassione alla felicità (al *bene*) degli altri. In accordo con il principio etico del «non danneggiare nessuno e aiutare gli altri», è facile intuire come l'egoismo, concretizzato in particolare negli atti che hanno, come loro movente, la cattiveria, non possa che essere immorale. Di converso, solo il motore della «simpatia per il dolore» (palesatosi nell'altro) può porsi come fondamento di un'etica conforme ai principi delineati, perché solo tale *simpatia* può garantire che gli obiettivi prioritari dell'azione – il proprio benessere, il benessere degli altri, il sollievo del dolore degli altri – possano essere perseguiti⁴⁶.

Nel contempo, Schopenhauer riconosce però l'impossibilità di provare in maniera puramente empirica l'effettiva esistenza di atti disinteressati (non egoistici, ma allo stesso tempo anche non maligni), vale a dire atti di giustizia volontaria e di filantropia disinteressata,

perché nell'esperienza è dato sempre e solo l'*atto*, mentre i *motivi* non vengono in luce. Quindi rimane sempre la possibilità che un'azione giusta o buona abbia subito

³⁷ Fonnesu (2006), p. 91.

³⁸ Cfr. Bellingreri (1999). In questo senso procede anche la rilettura della *Mitleid* operata da Streubel (2015), al quale rinviamo.

³⁹ Bellingreri (1999), p. 149.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *SFM*, p. 569.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 423.

⁴⁴ Così Sossio Giametta rende *Triebfeder*.

⁴⁵ Cfr. *SFM*, pp. 586-589.

⁴⁶ Su questo, si veda Fox (2006), specie le pp. 374-377.

l'influsso di un motivo egoistico [...] credo che siano pochissimi coloro che mettono in dubbio e che non hanno per esperienza propria la convinzione che spesso si agisce con giustizia unicamente e solo affinché l'altro non patisca un torto [...] Ma se qualcuno insistesse, ciò nonostante, a negare l'esistenza di tutte queste azioni, allora per lui la morale diventerebbe in conseguenza una scienza senza oggetto reale, al pari dell'astrologia e dell'alchimia, e continuare a discutere sul suo fondamento sarebbe tempo perduto. Con uno così avrei dunque chiuso, e continuo a parlare solo per coloro che ammettono la realtà della cosa⁴⁷.

In questo modo, l'etica di Schopenhauer si pone e si propone come sistema elaborato al fine di considerare nel suo giusto senso (e, al limite, eliminare) la sofferenza altrui. Se la radice di ogni sofferenza deriva dall'egoismo, l'etica deve in definitiva mirare a superarlo, e questo può essere possibile solo mediante la "simpatia per il dolore" altrui.

L'egoismo umano è quindi per Schopenhauer ben più di una tendenza egocentrica o uno stato mentale individuale, ovvero uno stato o tendenza emozionali del soggetto. Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, scritto nel 1818, l'egoismo viene considerato come inevitabile, sulla base del fatto che «l'individuo è portatore del soggetto conoscente e questo è portatore del mondo; [...] tutta la natura fuori di lui, quindi anche tutti gli altri individui, esistono solo nella sua rappresentazione, egli ne è consapevole sempre e solo come della sua rappresentazione, ossia solamente in modo mediato»⁴⁸, ché la sua esistenza non ha altra scelta che quella di considerare la natura come suo centro.

Ogni individuo, parte infinitesimale e rimpicciolita fino al nulla nel mondo sconfinato, [fa] tuttavia di sé il centro dell'universo, antepoendo la propria esistenza e il proprio benessere ad ogni altra cosa, [ed è] anzi pronto, nella posizione naturale, a sacrificarle ogni altra cosa, [è] pronto ad annientare il mondo pur di conservare un po' più a lungo il proprio Io, questa goccia nel mare. Questa disposizione è l'*egoismo*, che è essenziale ad ogni cosa della natura⁴⁹,

sottolineando in questo modo che questa fondamentale limitazione della mediazione rappresentativa si estende all'egoismo della vita, in cui l'uomo sacrifica il mondo per esaltare se stesso⁵⁰. Posizione questa ribadita, in modo sostanzialmente simile, ne *Il fondamento della morale*, pubblicato ventuno anni dopo:

[L'uomo] vuole possibilmente tutto godere, tutto avere; ma poiché ciò è impossibile, vuole almeno dominare tutto. "Tutto per me e niente per gli altri" (*Alles für mich, und nichts für die andern*) è il suo motto. L'egoismo è colossale: sovrasta il mondo. Giacché, se a ogni individuo fosse data la scelta tra la distruzione di sé e quella del resto del mondo, non ho bisogno di dire da che parte, presso i più, penderebbe la bilancia⁵¹.

Questo egoismo è «la molla» fondamentale del comportamento umano così come di tutti gli animali, ed è «la spinta (*Drang*) ad esistere (*Dasein*) e a star bene (*Wohlsein*)»⁵². Ne *Il fondamento della morale* Schopenhauer osa addirittura sostenere che «qualcuno sarebbe capace di ammazzare un altro soltanto per ungersi gli stivali col suo grasso»⁵³, una tesi evidentemente radicale da non considerare però solo come un'iperbole e che gli permette di evidenziare che «le azioni [dell'individuo] scaturiscono di regola dall'egoismo»⁵⁴, che si

⁴⁷ *SFM*, pp. 573-575.

⁴⁸ *MVR*, p. 647 ss.

⁴⁹ Ivi, p. 649, corsivo di Schopenhauer.

⁵⁰ Per certi versi, l'egoismo di Schopenhauer può essere visto come il risultato dello scetticismo moderno, per il quale tutto è destinato a rimanere nella rappresentazione.

⁵¹ *SFM*, p. 559.

⁵² Ivi, p. 557.

⁵³ *SFM*, p. 563.

⁵⁴ Ivi, p. 559.

dispiega nel tempo e nello spazio (sulla base del *principium individuationis*)⁵⁵ come espressione della “volontà di vivere”, causa fondamentale della sofferenza umana⁵⁶. Per il suo superamento, Schopenhauer propone quindi di adottare uno stile di vita *altro* ovvero *convertito*, generato da quel problematico sentimento: la *Mitleid*.

3.

Per provare a chiarire cosa effettivamente Schopenhauer voglia intendere quando applica tale concetto, occorre analizzare come la *Mitleid* viene definita e il contesto cui ci si riferisce.

Un primo punto di riferimento sarà *Il mondo come volontà e rappresentazione*, opera nella quale Schopenhauer, volendo rintracciare un attributo dell'amore, menziona proprio la compartecipazione al dolore altrui. Il modo per superare l'egoismo viene difatti identificato ne «la vera e propria bontà d'animo, che si presenta come puro, cioè disinteressato amore per gli altri»⁵⁷, sottolineando che il principale attributo di questo amore è proprio il *compartecipare*⁵⁸, che ha i seguenti effetti:

Se [...] dinanzi agli occhi di un uomo quel velo di Maja, il *principium individuationis*, è tanto sollevato che egli non faccia più l'egoistica differenza tra la sua persona e quella altrui, e prenda invece tanta parte alle sofferenze degli altri individui quanta alle proprie, e pertanto sia non solo soccorrevole al massimo grado, ma addirittura pronto a sacrificare l'individuo che è, non appena se ne possano in tal modo salvare più altri; segue allora di per sé che un tale uomo, che riconosce in tutti gli esseri se stesso, il suo Io intimo e vero, dovrà anche considerare come sue le sofferenze senza fine di tutto ciò che vive, e far così proprio il dolore di tutto il mondo⁵⁹.

Questo primo passaggio ci consente di notare che, allorché Schopenhauer definisce la *Mitleid* come un *interessarsi* alla sofferenza dell'altro, un *movente* ad aiutarlo attivamente sacrificando se stessi, egli attribuisce un significato più profondo e alto alla compassione che non alla semplice e ordinaria *empatia*, che indica lo stato del semplice *provare* – o *sentire* – le *emozioni* dell'altro⁶⁰.

Circa la generazione e il ruolo della compassione, egli aggiunge:

La negazione della volontà di vivere, che è ciò che si chiama rassegnazione totale o santità, scaturisce sempre dal quietivo della volontà che è la conoscenza del suo interno conflitto e della sua essenziale nullità, quali si esprimono nel dolore di ogni vivente. La differenza, che noi abbiamo rappresentato come quella tra due vie, sta nel fatto che questa conoscenza sia provocata dal dolore semplicemente e puramente *conosciuto*, per libera appropriazione (*Aneignung*) mediante il superamento del *principium individuationis*, oppure dal dolore direttamente e personalmente *sentito*⁶¹.

Se si presta attenzione ai due termini enfatizzati nella citazione precedente: *conosciuto* e *sentito*, si può anzitutto notare come la compassione sia in primo luogo risultato di una *cognizione* per via assimilativa, ma una cognizione che scaturisce dal *quietivo* della volontà. In questa prospettiva, la compassione nascerebbe quindi da una “conoscenza dell'oggetto” – vale a dire conoscenza del dolore altrui o conoscenza della “volontà di

⁵⁵ Cfr. *MVR*, p. 647.

⁵⁶ Schopenhauer annota: «Il mondo è solo lo specchio di questo volere: e tutta la finitezza, tutto il dolore, tutti i tormenti che esso contiene, fanno parte dell'espressione di ciò che quella vuole, sono così perché così essa vuole». *MVR*, p. 685.

⁵⁷ *MVR*, p. 729.

⁵⁸ L'amore al quale Schopenhauer fa qui riferimento è, ovviamente, l'amore *agapico*: «Ogni amore (*agape*, *caritas*) è compassione (*Alle Liebe ist Mitleid*)» (*Ibidem*).

⁵⁹ *Ivi*, p. 735.

⁶⁰ Per una ricostruzione e riflessione critica sul concetto di empatia, si veda, da ultimo, Donise (2020).

⁶¹ *MVR*, p. 769.

vivere”, che in quanto *principium individuationis* non può che produrre sofferenza. Insieme a questo, però, anche il *sentire* direttamente il dolore può generare compassione. Questa infatti può dirsi anche il risultato di una percezione venutasi a creare a seguito di una sofferenza provata in prima persona. Ciò trova ulteriore conferma allorché Schopenhauer, riflettendo sul pianto, afferma che questo «non è affatto senz'altro una manifestazione di dolore»⁶², che esso è

sempre e solo [...] il suo ripetersi nella riflessione. Si passa cioè dal dolore che si sente, anche quando è corporeo, a una mera rappresentazione di esso, e si trova poi il proprio stato tanto compassionevole che, se la vittima fosse un altro, si è convinti in modo saldo e sincero che lo si aiuterebbe, pieni di compassione e d'amore⁶³.

Ecco perché la compassione è il «*quietivo* di ogni e qualunque volere»⁶⁴, perché, distogliendo la volontà dalla vita, nega la volontà di vivere che si esprime come egoismo.

Considerando *Il mondo come volontà e rappresentazione*, sembra però difficile affermare che Schopenhauer sia effettivamente interessato al *come* si possa assumere quel particolare “abito” che è la *compassione*. Pur descrivendola infatti come *conoscenza* (*Erkenntniß*), egli sembra non essere granché interessato a spiegare con precisione come si forma la compassione e cosa essa sia dal punto di vista epistemologico, limitandosi piuttosto ad affermare che la compassione è un'abilità misteriosa che compare grazie all'*amore-agape* e che attraverso di essa è possibile una negazione della volontà. Questo è stato ben sottolineato da un commentatore:

La compassione non era, per Schopenhauer, un'esigenza morale, bensì il nome per un'esperienza occasionale accompagnata da forti sensazioni; l'esperienza del fatto, cioè, che tutto fuori di me è volontà e soffre i miei stessi dolori e i miei stessi tormenti. [...] La compassione è un'esperienza individuale di sé della volontà priva dell'affermazione individuale di sé della volontà. La compassione è la capacità di estendere momentaneamente l'intensità dell'esperienza della volontà effettuata sul proprio corpo al di là dei limiti del proprio corpo stesso. La volontà in me conserva tutta la sua forza, ma non agisce più sul fronte dell'autoaffermazione; essa si trova in un singolare stato di dispersione: non è più concentrata sul mio corpo, ma si espande e non è più in grado di distinguere l'altrui dal mio⁶⁵.

Alla luce di questo, ciò che è ancor più problematico è che ne *Il mondo* Schopenhauer considera la compassione non come uno stato grazie al quale l'egoismo possa essere, in definitiva, superato, ma come una “possibilità” offerta al fine di superarlo. Schopenhauer descrive infatti la compassione come capace di superare l'egoismo, ma subito dopo afferma che essa è temporanea e che gli esseri umani non potranno mai sfuggire all'egoismo creato dalla volontà di vivere. Questo perché

sebbene noialtri, che siamo ancora avvolti nel velo di Maja, ci avviciniamo a volte, nel nostro dolore pesantemente sentito o in quello altrui vivamente conosciuto, alla conoscenza della nullità e amarezza della vita, e vorremmo, con rinuncia totale e decisa per sempre, spezzare alle brame il loro pungolo, sbarrare l'accesso a ogni dolore, purificarci e santificarci; tosto l'illusione del fenomeno ci irretisce di nuovo, e i suoi motivi rimettono la volontà in movimento: non sappiamo staccarci. Gli allettamenti della speranza, la lusinga del presente, la dolcezza dei piaceri, il benessere che alla nostra

⁶² Ivi, p. 731.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, p. 737, corsivo di Schopenhauer.

⁶⁵ Safransky (2008), p. 343.

persona tocca in mezzo allo strazio di un mondo sofferente, nel dominio del caso e dell'errore, ci ritrae a sé e rinsalda i legami⁶⁶.

In definitiva, Schopenhauer conclude *Il mondo* sostenendo che la compassione non può sfuggire completamente all'egoismo, ché per sfuggire ad esso è necessaria un'esperienza "religiosa", quella costituita dal «passaggio nel vuoto *nulla*»⁶⁷. Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, quindi, la compassione serve solo a pacificare temporaneamente l'egoismo, ma non si chiarisce come in definitiva essa possa effettivamente negare la volontà. Anche per questo, a nostro avviso, ad essa Schopenhauer dovrà successivamente dedicare ulteriore spazio, facendola divenire oggetto di indagine nel *fondamento della morale*.

In un lungo passaggio di quest'ultimo testo, Schopenhauer, riflettendo sulla *fattualità* delle azioni, si domanda come esse siano possibili. Punto di partenza della sua riflessione è l'atto che ha un valore morale, ossia quello che

non ha di mira se non il bene e male di un altro e non si ripropone assolutamente niente se non che quest'altro non sia leso o addirittura riceva aiuto, assistenza e alleviamento [...]. Se ora tuttavia la mia azione dev'essere compiuta esclusivamente *a causa dell'altro*, il suo bene e male deve essere il mio motivo immediato, così come in tutte le altre azioni lo è il mio stesso. Ciò porta a una formulazione più stretta del nostro problema, cioè questa: com'è mai possibile che il bene e male *di un altro* muova immediatamente, ossia esattamente così come fa normalmente solo il mio proprio, la mia volontà, diventi quindi direttamente il mio motivo e lo diventi anzi talvolta in un grado tale da farmi più o meno posporre ad esso il mio stesso bene e male, che è normalmente l'unica fonte dei miei motivi? Manifestamente solo così, che quest'altro diventi *il fine ultimo* della mia volontà, esattamente come normalmente lo sono io stesso; dunque così, che io voglia il suo bene e non voglia il suo male, in modo affatto immediato, così immediato come di solito è solo *il mio stesso*. Ma ciò presuppone necessariamente che io, di fronte al suo male in quanto tale, soffra addirittura insieme con lui, senta il suo male come di solito solo il mio, e perciò voglia immediatamente il suo bene, come di solito solo il mio. Ma questo richiede che io mi sia in qualche modo *identificato con lui*, cioè che tutta quella *differenza* tra me e ogni altro, su cui precisamente riposa il mio egoismo, sia almeno in un certo grado eliminata. Poiché però io non sto *dentro la pelle dell'altro*, solo per mezzo della *conoscenza* che ho di lui, ossia della rappresentazione di lui nella mia mente, posso identificarmi con lui fino al punto che il mio atto dichiara soppressa quella differenza. Ma il processo qui analizzato non è un processo sognato o acchiappato per aria, bensì è schiettamente reale, e neppure raro: è il normale fenomeno della *compassione*, ossia la *partecipazione* affatto immediata, indipendente da ogni altra considerazione, alla *sofferenza* di un altro, e attraverso questa all'impedimento o all'eliminazione di codesta sofferenza, nella qual cosa consiste in ultima analisi ogni soddisfazione e ogni benessere e felicità⁶⁸.

Di questo brano vanno sottolineati tre aspetti: in primo luogo, il *ruolo causale* che la compassione svolge in un determinato contesto di azione; in secondo luogo, il *valore aggiunto* della compassione rispetto alla semplice percezione – o, ancor più, all'empatia – e, in terzo luogo, infine, i *presupposti* della compassione e *come* pensare il passaggio a un atto morale.

La *Mitleid*, infatti, non nasce dal nulla, ma presuppone la *vivida presenza* di un "altro" sofferente. La sua ragion d'essere non è però la semplice esperienza percettiva, ma soprattutto il "contenuto" di questa esperienza. Più ancora, la compassione non *scopre* la sofferenza dell'altro, ma presuppone la "conoscenza" dell'altro e della sua sofferenza,

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *MVR*, p. 791, corsivo di Schopenhauer.

⁶⁸ *SFM*, pp. 583-585.

condizione quest'ultima necessaria ma non sufficiente, ch  la vista della sofferenza pu  evocare anche indifferenza (per mancanza di affettivit  nonostante la percezione apparente) o addirittura gioia per reazioni sadiche⁶⁹. Nella compassione, invece, l'identificazione con l'altro conduce – sopprimendo le differenze, in una sorta di *approssimazione* dell'altro a se stessi – a esperire in se stessi la sofferenza di costui cos  come si esperisce la propria, “immediatamente” esortando a una condanna e, laddove possibile, a un alleviamento di questa sofferenza, riconoscendo quindi che l'altro   sofferente e lasciandosene conseguentemente affettare⁷⁰. Conseguenza dell'identificazione non pu  quindi che essere l'*incontrare* l'altro e quindi il desiderare il suo benessere anzich  solo il proprio. Essa, quindi, assume per l'osservatore una rilevanza pratica, manifestando l'inutilit  – o la negativit  – della sofferenza dell'altro. In questo senso, l'esperienza della sofferenza altrui conferisce valore o grazie a essa pu  percepirsi un valore, il quale innesca un'azione da intraprendere. La sofferenza dell'altro diviene quindi *esortazione* alla compassione, e questa, a sua volta, pu  condurre all'avvio di un'azione concreta⁷¹.

Cos  intesa, la compassione pu  quindi costituire una *base etica* che permette di liberarsi dall'egoismo:

Questa partecipazione tutta immediata, anzi istintiva, alla sofferenza altrui [...]   l'unica fonte di tali azioni, se hanno valore morale, ossia se sono prive di qualsiasi motivo egoistico, e proprio perci  suscitano in noi stessi quell'intimo contento che si chiama la buona coscienza, la coscienza soddisfatta e laudatoria⁷².

Essa   un coinvolgimento *immediato* e diretto, o meglio *istintivo* (*instinktartige*), differente dalla compassione come semplice risultato o effetto della percezione – o della conoscenza – del dolore presentata ne *Il mondo come volont  e rappresentazione*. A ulteriore conferma di questo, Schopenhauer afferma anche che essa non   «un abbaglio momentaneo della fantasia, nel senso che noi ci mettiamo nei panni di chi soffre e poi, in immaginazione, fantastichiamo di patire i *suoi* dolori nella *nostra* persona»⁷³.

Cos  non   affatto. In ogni momento noi abbiamo chiaro e presente che chi soffre   *lui*, non siamo *noi*; e proprio nella *sua* persona, non nella nostra, noi sentiamo la sofferenza, con nostra afflizione. Soffriamo *con* lui, ci  *in* lui; sentiamo il suo dolore come *suo* e non ci sogniamo di pensare che sia il nostro⁷⁴.

⁶⁹ Senza tenere conto del fatto che la pratica di una *piet * nei confronti del sofferente   non solo legata a un soggetto “sperimentatore”, che deve essere capace di cogliere in modo rappresentativo la sofferenza (in altre parole, la cui volont  pu  lasciarsi influenzare dalla rappresentazione del sofferente), di lasciarsi vulnerabilmente *affettare* da essa e quindi di provare (e di reagire fattivamente con) piet , ma richiede anche una forma di identificazione con l'altro sofferente. In termini fenomenologici, si potrebbe rileggere tutto questo pensando alla compassione come reazione dell'*ego* rispetto a una percezione della sofferenza – causa occasionante – mediata dall'affetto dell'*ego* stesso che diviene forza dispositiva.

⁷⁰ La principale difficult  di questa proposta sta quindi nel comprendere il senso di questa “identificazione”. Per Reginster, una visione comune a diversi commentatori ritiene che Schopenhauer avrebbe invocato l'idealit  del *principium individuationis* per fare spazio alla possibilit  di comprendere – o, meglio, di intuire – l'identit  essenziale di tutti gli individui. Il tipo di identificazione richiesto con gli altri consisterebbe proprio in questa intuizione (cfr. *MVR*, p. 617). Secondo questa interpretazione comune, il ragionamento di Schopenhauer sarebbe il seguente: non posso essere mosso da nient'altro che dal mio bene e dal mio dolore; quando sono egoista, vengo ingannato dall'illusione del *principium individuationis*, che mi lascia indifferente al bene e al dolore degli altri, mentre in alcune occasioni riesco a farmi un'idea dell'identit  di tutti gli esseri e giungo a riconoscere che il bene e il dolore degli altri   anche mio; il mio egoismo viene quindi sostituito da una genuina compassione. Cfr. Reginster (2015), pp. 268 ss.

⁷¹ Streubel (2015), pp. 219-220.

⁷² *SFM*, p. 629.

⁷³ Ivi, pp. 591-593.

⁷⁴ *Ibidem*. Schopenhauer reagisce qui alle idee dell'italiano Ubaldo Cassina (Piacenza 1736 - Piacenza 1824), il quale – nel suo *Saggio analitico sulla compassione* – aveva affermato che questa comportava *sempre* un soffrire le sofferenze dell'altro nella propria persona.

La compassione è dunque un *sentire* il dolore degli altri così come essi sono, che nel suo primo *grado* si manifesta come un atteggiamento negativo o passivo:

Nel suo primo grado, l'effetto della compassione è dunque di contrapporsi, ostacolandomi, alle sofferenze che io stesso sarei [sic!] per causare agli altri in conseguenza delle potenze antimorali che albergano in me; essa mi grida "Alt!" e si pone davanti all'altro a mo' di scudo, per difenderlo dall'aggressione a cui altrimenti il mio egoismo o la mia cattiveria mi spingerebbero⁷⁵.

In questo primo grado l'effetto della compassione si svolge in modo indiretto, attraverso la *visualizzazione* degli altri che stanno soffrendo per la mia ingiustizia e violenza. A partire da questa consapevolezza, essa può infatti emergere ponendosi come principio del *neminem laede*, il quale informa gli sforzi volti a evitare – o a non causare – sofferenze mentali e fisiche all'altro⁷⁶. La *passività* della compassione nel suo primo grado sta nel fatto che essa, qui, *sente* solo il dolore degli altri e non interviene attivamente nei confronti delle loro sofferenze.

Al contrario del primo, il secondo grado – livello superiore di espressione del carattere disinteressato e non egoistico della morale – della compassione è invece attivo o positivo, ché in esso la sofferenza degli altri guida direttamente le azioni dell'agente: soffrire per il dolore inutile dell'altro conferisce l'unico senso possibile al soffrire stesso. In questa fase, «la compassione non solo mi trattiene dal danneggiare l'altro, ma addirittura mi spinge ad aiutarlo»⁷⁷. Schopenhauer a questo aggiunge:

in questa partecipazione immediata che non si fonda su argomentazioni razionali e neanche ne ha bisogno, si trova la sola origine schietta della carità, *caritas*, ἀγάπη, cioè di quella virtù che ha come massima: *omnes, quantum potes, iuva*, e dalla quale scaturisce tutto ciò che l'etica ci prescrive sotto i nomi di doveri virtuosi, doveri caritativi e doveri imperfetti⁷⁸.

L'immediatezza della *pietas* etica espressa dal secondo grado della compassione, priva di riflessione e argomentazione viene poi così spiegata:

Ciò presuppone che io mi sia in certo modo identificato con l'altro, e quindi che per il momento la barriera tra Io e Non-io sia caduta: solamente allora la faccenda dell'altro, il suo bisogno, la sua distretta, la sua sofferenza diventano immediatamente i miei; allora lui io non lo vedo più quale pur me lo presenta l'intuizione empirica, come un essere a me estraneo, a me indifferente e da me totalmente diverso; ma *in lui* io soffro con lui, sebbene la sua pelle non ricopra anche i miei nervi. Soltanto così il *suo* dolore, la *sua* distretta può diventare un motivo *per me*⁷⁹.

In questo modo, non si ha solo una percezione dell'altro, ma anche una percezione immediata, indipendente da ogni altro riguardo, del proprio io, conoscendo se stessi come *altro* e, così, vivendo grazie alla compassione un'*auto-compassione*; la Volontà, infatti, principio metafisico che permea ogni essere, esige che ognuno si riconosca nell'altro in quanto condividente lo stesso destino, e solo un amore totale e disinteressato, che superi ogni differenza, permetterà agli uomini di conseguire virtù e beatitudine. È proprio questa compassione/auto-compassione "tragica" che ha il potere di alleviare il dolore e di creare una "buona coscienza". Proponendosi quindi di rispondere alla domanda: *cosa può motivare gli individui a superare le loro tendenze*

⁷⁵ *SFM*, p. 597.

⁷⁶ Ricordiamo che Schopenhauer definisce il *neminem laede* come il "principio della giustizia".

⁷⁷ *SFM*, p. 627.

⁷⁸ *Ivi*, p. 629.

⁷⁹ *Ivi*, p. 633.

egoistiche?, il saggio *Sul fondamento della morale* viene quindi a fondarsi su alcuni contenuti de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, ulteriormente analizzando ed espandendo il concetto di compassione. Le caratteristiche della compassione vengono qui infatti riassunte in tre grandi categorie: anzitutto, la compassione sorge a partire da una sofferenza che non è la propria:

com'è mai possibile che una sofferenza che non è la mia, che non riguarda me, diventi per me un motivo altrettanto immediato della mia propria, e mi spinga ad agire come normalmente fa solo questa? [...] semplicemente per il fatto che, per quanto essa mi sia data solo come qualcosa di esterno, meramente per mezzo dell'intuizione o altra forma di conoscenza esterna, io la sento in me come la mia stessa, e però non in me, bensì in un altro⁸⁰;

in secondo luogo, la compassione non è un'illusione basata su sentimenti soggettivi, ma il *sentire direttamente* il dolore degli altri; infine, la compassione può essere al suo interno suddivisa in un livello passivo e un livello attivo, sviluppandosi a partire dal primo per arrivare al secondo.

Se, come sostiene Schopenhauer, la compassione è tutto questo, allora potrebbe anche esser vero che il principio etico dell'aiutare gli altri abbandonando – o smettendo di esasperare – l'egoismo possa essere effettivamente realizzato, perché gli esseri umani avvertiranno (*conosceranno*) il dolore degli altri, precisamente come esso è, grazie alla compassione, e si sforzeranno di eliminarlo.

Purtroppo, però, sebbene la posizione espressa da Schopenhauer in *Sul fondamento della morale* sembri aver concretizzato e sviluppato qualcosa rispetto alla precedente, il concetto di compassione che qui viene presentato resta comunque, per certi versi, vago e confuso.

4.

Anche volendo infatti ammettere, come sostenuto da Schopenhauer, che esiste una misteriosa capacità di compassione, libera da esperienza o argomentazione, e che questa possa essere la base dell'etica, nondimeno la sua teoria della volontà destabilizza la riflessione etica, sollevando un problema di non facile risoluzione che può essere condensato in una domanda: se la misteriosa capacità di compassione viene data agli umani in modo innato, perché alcuni umani conducono vite non etiche? Un commentatore, ragionando *a contrario*, così ritraduce l'idea schopenhaueriana: «[i]f egoism is a general characteristic of being, how is altruism possible at all? It would seem, at first glance, that altruism is something *contra naturam*, a mere impossibility»⁸¹. Se, infatti, tutta la realtà è in definitiva nient'altro che espressione della volontà, allora tutto il comportamento umano non potrà che essere sempre dominato dalla tensione egoistica. Ma se così fosse, l'evidente pluralismo motivazionale, che attribuisce alcune azioni a una *compassione*, necessita di un approfondimento.

Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer non si pone la domanda perché in questo testo la compassione, come già rilevato, era solo un *quietivo* della volontà, ché quest'ultima non poteva mai essere completamente negata. Ne *Il fondamento della morale*, invece, per affrontare il problema egli pone una domanda sulle labbra di un potenziale lettore: *Se la pietà è la molla fondamentale di ogni genuina, ossia disinteressata giustizia e carità, perché uno viene da essa mosso e l'altro no?*⁸².

Tale domanda, in effetti, costituisce un dilemma che non solo lo stesso Schopenhauer, ma anche gli esperti di etica e gli scienziati che sottolineano il valore della compassione

⁸⁰ *Ibidem*. Poco prima, Schopenhauer aveva associato la *conoscenza* dell'altro con la «rappresentazione di lui nella mia mente» (ivi, p. 585).

⁸¹ Maidan (1988), p. 268.

⁸² *SFM*, p. 679.

hanno il dovere di risolvere. Se la compassione è *una* con la natura, allora occorre spiegare perché essa, nella realtà, non si realizza correttamente. Se gli studiosi moderni pongono il motivo di questa lacuna nell'ambiente di crescita o nell'educazione, Schopenhauer lo pone nella "personalità" (o, in altri termini, nel *carattere*). Pur essendo la compassione una forza propulsiva del comportamento etico, a seconda del carattere del singolo soggetto le persone potrebbero non agire con compassione: non solo infatti «la differenza dei caratteri è innata e inestirpabile»⁸³, ma il carattere è rigidamente immutabile⁸⁴. In altre parole, proprio perché alcune persone agiscono in base al proprio carattere, spinte dall'egoismo o dalla malizia, non sempre si può formare una relazione etica compassionevole. L'immutabilità della personalità viene poi da Schopenhauer sigillata adottando il "fecondo principio della Scolastica": «*Operari sequitur esse* [...]». Come uno è, così egli agirà, così dovrà agire»⁸⁵, cosa che gli permette di stigmatizzare la filosofia a lui precedente in questo modo: «il *liberum arbitrium indifferentiae* è una invenzione che risale all'infanzia della filosofia e che è già scoppiata da tempo, anche se delle vecchie comari col cappello da dottore possono ancora trascinarsela dietro»⁸⁶.

La paradossale argomentazione schopenhaueriana non può talvolta non confondere il lettore. Dopo aver infatti esposto l'idea per la quale la compassione è la forza propulsiva dell'etica, egli afferma poi che la compassione, in realtà, non può garantire relazioni etiche, perché tra gli uomini sussistono differenze di personalità. Anche per questo ne *Il fondamento della morale* non può non tornare sulla questione delle tre forze pulsionali del comportamento umano; l'egoismo infatti, come anche la malizia e la compassione, che sono *forze pulsionali* di tutte le azioni umane, emergono in modo diverso in ogni persona e danno luogo a una varietà di relazioni.

In corrispondenza di questa diversità [dei caratteri] incredibilmente grande, innata e originale, ognuno sarà spinto prevalentemente solo da quei motivi per i quali ha una preponderante ricettività, così come un corpo reagisce solo agli acidi, l'altro solo agli alcali; e come questo, così pure quello non si può cambiare. I motivi caritatevoli, che costituiscono una spinta così forte per il buon carattere, non possono, in quanto tali, nulla su colui che è sensibile soltanto ai motivi egoistici. Se si vuole tuttavia indurlo ad azioni caritatevoli, lo si potrà fare solo facendogli credere che la mitigazione dei dolori altrui gli procurerà *indirettamente*, in una maniera qualsiasi, *un vantaggio personale*⁸⁷.

In base a queste considerazioni, una persona con una buona personalità sarà più empatica e vivrà eticamente, ma una persona con una cattiva personalità vivrà solo in modo non etico, assecondando l'egoismo o la crudeltà. In altre parole, sebbene gli umani abbiano compassione, è impossibile per tutti gli umani cambiare eticamente la propria condotta a causa della loro natura innata. L'uomo egoista può agire eticamente solo attraverso una "illusione", cioè quando si illude – o viene *educativamente* fatto illudere – che sia nel proprio interesse ridurre la sofferenza degli altri, così come non vi è alcuna possibilità per la quale gli esseri umani possano formare una relazione etica attraverso l'illusione, perché la natura umana non cambia radicalmente e quindi tale illusione può avere solo un effetto temporaneo⁸⁸. Schopenhauer, inoltre, afferma che la riflessione razionale, l'intuizione e l'educazione non potranno mai modificare il carattere innato, ma solo il mezzo o i mezzi per realizzarlo: «Non si convincerà nessuno ad abbandonare l'egoismo stesso, la malvagità stessa»⁸⁹.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Ivi, p. 683.

⁸⁵ Ivi, p. 687.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Ivi, pp. 689-690.

⁸⁸ Per Schopenhauer cambiare il carattere di un altro «è certamente impossibile, più che trasformare il piombo in oro»: *SFM*, p. 691.

⁸⁹ Ivi, p. 693.

In ultima analisi, solo coloro la cui personalità rende possibile l'utilizzo della compassione come forza pulsionale possono liberarsi dall'egoismo e formare relazioni etiche.

Sigle

MVR Schopenhauer, A. (2010²), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. e cura di S. Giametta, Bompiani, Milano.

SLV Schopenhauer, A. (2019), *Sulla libertà del volere umano*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, trad. it. e cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, pp. 127-349.

SFM Schopenhauer, A. (2019), *Sul fondamento della morale*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, trad. it. e cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, pp. 351-737.

Bibliografia

Bellingreri, A. (1999), *Lo sguardo oltre il velo. Compassione e ricerca di senso nell'opera di Schopenhauer*, EDISCO, Torino.

Donise, A. (2020), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.

Fonnesu, L. (2006), *Storia dell'etica contemporanea*, Carocci, Roma.

Fox, M.A. (2006), "Boundless Compassion: The Contemporary Relevance of Schopenhauer's Ethics", *The European Legacy*, vol. 11, n. 4, pp. 369-387.

Galletti, M. (a cura di) (2014), *La mente morale: persone, ragioni, virtù*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

Grimm, J., Grimm, W. (1971), *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 Bde, in 32 Teilbänden, Leipzig 1854-1961, Quellenverzeichnis, Leipzig, versione online www.woerterbuchnetz.de/DWB/sympathie.

Hume, D. (2001), *Trattato sulla natura umana*, trad. it. e cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano.

Invernizzi, G. (1995), *Invito al pensiero di Arthur Schopenhauer*, Mursia, Milano.

Lambiase, E., Cantelmi, T. (2020), *Psicologia della compassione: accogliere e affrontare le difficoltà della vita da un punto di vista filosofico e psicologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Maidan, M. (1988), "Schopenhauer on Altruism and Morality", *Schopenhauer Jahrbuch*, vol. 69, pp. 265-272.

Nussbaum, M.C. (2004), *L'intelligenza delle emozioni*, trad. it. a cura di R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna.

Prete, A. (2013), *Compassione. Storia di un sentimento*, Bollati Boringhieri, Torino.

Reginster, B. (2015), *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, in E. Schliesser (ed.), *Sympathy. A History*, Oxford University Press, New York.

Rifkin, J. (2011), *La civiltà dell'empatia: la corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, trad. it. a cura di P. Canton, Oscar Mondadori, Milano.

Safransky, R. (2008), *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, trad. it. a cura di L. Crescenzi, TEA, Milano.

Schopenhauer, A. (2010), *Die Welt als Wille und Vortstellung*, in *Sämtliche Werke I-II*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. e cura di S. Giametta, Bompiani, Milano.

- Schopenhauer, A. (2019a), *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in *Sämtliche Werke III*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; *Sulla libertà del volere umano*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, trad. it. e cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, pp. 127-349.
- Schopenhauer, A. (2019b), *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in *Sämtliche Werke III*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; *Sul fondamento della morale*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, trad. it. e cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, pp. 351-737.
- Streubel, T. (2015), *Phänomenologie des Mitleids. Analyse eines moralischen Gefühls im Anschluss an Husserl und Schopenhauer*, in Ubiali M., Wehrle M. (eds.), *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, Springer, Dordrecht, pp. 207-227.
- Trevarthen, C. (1998), *Empatia e biologia: psicologia, cultura e neuroscienze*, trad. it. e cura di S. Castelli, Cortina, Milano.
- Zecchi, S. (1998), *L'artista armato*, Mondadori, Milano.