

Luca Cartolari

Il problema della protezione degli animali nel pensiero di Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer (Danzica 1788, Francoforte 1860)¹, uno dei più famosi filosofi dell'Ottocento, ha sempre contrapposto la sua etica a quella dell'inveterata tradizione filosofica occidentale – in particolare a quella giudaico-cristiana –, considerando «una rivoltante grossolanità e barbarie dell'Occidente»² l'illusione che le nostre azioni verso gli altri animali siano moralmente irrilevanti. La novità dell'etica di Schopenhauer nella storia del pensiero occidentale è stata ampiamente riconosciuta anche all'interno del movimento antispecista, ma non di rado tale riconoscimento si è purtroppo accompagnato a manipolazioni della sua biografia o a semplificazioni e ad affrettati giudizi liquidatori della sua filosofia. Da una parte, infatti, Schopenhauer viene maldestramente incluso nel *pantheon* delle celebrità vegetariane, pur non essendo mai stato vegetariano, dall'altra, facendo leva proprio sull'incoerenza della sua etica alimentare, si finisce col giudicare negativamente tanto la sua biografia quanto la sua filosofia, riducendo quest'ultima a una grossolana caricatura.

Secondo Giovanni Piana³, il tradizionale ritratto di Schopenhauer – il risoluto irrazionalista, teorico del pessimismo che riprende da antiche fonti, dalla mistica europea, ma anche dall'antica sapienza del pensiero filosofico e religioso indiano, i temi del distacco ascetico dal reale; ossia uno dei massimi responsabili della svolta «reazionaria» della «filosofia borghese», figlia della disillusione successiva alla sconfitta dei moti del 1848 – appare riduttivo se non addirittura fuorviante⁴. Lo stesso “pessimismo” non è, per così dire, inscritto *tout court* nella filosofia di Schopenhauer e non è inevitabilmente una conseguenza logica di ogni sua presa di posizione. Schopenhauer si è sempre sentito un grande pessimista, ma di fatto

il non pessimismo è ugualmente compatibile con il suo pensiero. La tradizionale

1 Questo articolo riprende e approfondisce molti dei temi già trattati nel mio «Gli animali nel sogno metafisico di Arthur Schopenhauer» pubblicato ne «L'Ateo», n. 5, 2013, pp. 20-23.

2 Arthur Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, trad. it. di E. Pocar, Editori Laterza, Roma-Bari 2011, p. 246.

3 Giovanni Piana, *Commenti a Schopenhauer* - <http://www.filosofia.unimi.it/piana/>.

4 È stata probabilmente la tarda fortuna del pensiero di Schopenhauer, iniziata a partire dagli anni '50 dell'Ottocento (sebbene la prima edizione del suo capolavoro *Il mondo come volontà e rappresentazione* sia del 1818), a indurre György Lukács ne *La distruzione della ragione* (trad. it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi 1980, pp. 195-243) alla celebre interpretazione di uno Schopenhauer apologeta indotto della reazione e della società capitalistica.

identificazione della sua figura con il pessimismo è quindi ampiamente irrilevante in una considerazione obiettiva della sua filosofia⁵.

Infine, per quanto riguarda il suo essere reazionario, basta leggere i *Colloqui*⁶ per convincersene: egli è stato reazionario per vocazione, su questo non ci sono dubbi, ma anche per irriverente provocazione.

Una prima considerazione da fare, come ben evidenzia Piana, è allora quella che nell'affrontare il pensiero di Schopenhauer si può facilmente cadere in semplificazioni e in interpretazioni unilaterali, che possono portare, come nella vicenda del suo presunto vegetarianismo, a letture frettolose che non aiutano certo a coglierne la profondità di riflessione, nonché l'ampia influenza sulla nostra cultura (in direzioni anche radicalmente opposte), nonostante i pregiudizi, le aporie, le bizzarrie e gli arbitri di molti suoi passaggi logici.

Il primato della volontà e della corporeità

A detta dello stesso Schopenhauer, tutta la sua filosofia deriva da un unico pensiero, già esplicitamente formulato nel titolo della sua opera più famosa: il mondo è, ad un tempo, volontà e rappresentazione. In particolare, la realtà nelle sue diverse rappresentazioni è, nella prospettiva atea del filosofo tedesco, manifestazione di un unico principio immanente, «un cieco impulso»⁷: un'inarrestabile e vigorosa volontà di vivere. Tutti gli esseri condividono la stessa essenza. Gli umani, da questo punto di vista, non sono affatto diversi dagli altri animali. La volontà

è l'intimo essere, il nocciolo di ogni singolo, ed egualmente del Tutto: ella si manifesta in ogni cieca forza naturale; ella anche si manifesta nella meditata condotta dell'uomo. La gran differenza, che separa la forza cieca dalla meditata condotta, tocca il grado della manifestazione, non l'essenza della volontà che si manifesta⁸.

D'altra parte, gli umani, pur condividendo con tutti gli altri esseri la medesima intima essenza, possiedono, secondo la nostra tradizione, una facoltà esclusiva: la ragione. Quest'ultima viene contrapposta da Schopenhauer all'intelletto, che invece tutti gli animali possiedono. La ragione è la capacità d'astrarre, d'argomentare, di

5 Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Oxford e New York 1983, p. 21.

6 A. Schopenhauer, *Colloqui, il filosofo che ride*, trad. it. di A. Verrecchia, BUR, Milano 2010.

7 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez, Edizione CDE, Milano 1993, p. 214.

8 *Ibidem*, p. 166.

formare concetti e stabilire relazioni tra essi, di anticipare e immaginare il futuro a partire dall'esperienze passate. Invece:

L'intelletto è in tutti gli animali e in tutti gli uomini il medesimo, ha sempre la stessa semplice forma: conoscenza della causalità, passaggio dall'effetto alla causa e dalla causa all'effetto e nient'altro⁹.

Secondo Schopenhauer, comunque, né l'intelletto né tanto meno la ragione, sono l'«essenza intima, vera e indistruttibile dell'uomo»¹⁰, ma appunto la volontà:

La volontà è l'elemento primo e originario; la conoscenza non sopraggiunge che più tardi, appartenendo al fenomeno della volontà, come strumento di questa¹¹.

L'uomo è un animale razionale, ma prima ancora un essere che brama, desidera, vuole.

La volontà di vivere si manifesta invero innanzitutto come sforzo per la conservazione dell'individuo; questo è però solo il gradino che porta allo sforzo per la conservazione della specie [...]. Perciò l'istinto sessuale è la più perfetta manifestazione della volontà di vivere [...]¹².

Di conseguenza solo in casi eccezionali l'attività intellettuale è in grado di liberarsi dal dominio della volontà:

Certamente sarebbe una cosa magnifica se il nostro intelletto sussistesse di per sé, dunque fosse intelligenza originaria e pura e non una facoltà puramente secondaria, la quale è radicata necessariamente su una volontà¹³.

Oltre al primato della volontà, a detta dello stesso filosofo tedesco, l'altro principio fondamentale della sua filosofia è l'intimo legame che intercorre tra volontà e corporeità; anzi quest'ultima è la verità filosofica per eccellenza:

9 *Ibidem*, p. 52.

10 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione, Volume secondo contenente i supplementi ai quattro libri del primo volume*, trad. it. di Sossio Giametta, RCS Libri, Milano 2002, p. 284.

11 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 388.

12 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione, Volume secondo contenente i supplementi ai quattro libri del primo volume*, cit., p. 720.

13 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), trad. it. di M. Montinari e E. Amendola Kuhn, Adelphi, Milano 1998, p. 91.

L'espressione di questa può essere formulata variamente, dicendo: il mio corpo e la mia volontà sono tutt'uno; oppure ciò, che io chiamo mio corpo come rappresentazione intuitiva, chiamo mia volontà in quanto ne sono conscio in maniera del tutto diversa, non paragonabile a nessun'altra; oppure il mio corpo è l'oggettività della mia volontà; oppure, prescindendo dal fatto che il mio corpo è mia rappresentazione, esso non è altro che mia volontà; e così via¹⁴.

L'io che desidera, che brama, che vuole non è di certo un'«alata testa d'angelo senza corpo»¹⁵. La soggettività è sempre una soggettività corporea. La volontà, quindi, anche negli umani, si manifesta prima di tutto come bisogno corporeo, come istinto sessuale, come fame insaziabile.

Naturalità e unicità dell'uomo

Per Schopenhauer, l'uomo è radicato nella natura. Ciò che lo contraddistingue dagli animali, come già accennato, è solo il grado con cui la volontà di vivere si manifesta in lui. In particolare, l'uomo è la «più chiara e perfetta obiettivazione»¹⁶ della volontà. Nell'uomo, la volontà arriva alla piena coscienza di sé. Egli è quindi «il vero specchio del mondo»¹⁷, «la natura stessa nel più alto grado della sua autocoscienza»¹⁸. Inoltre in lui, «l'individualità si afferma poderosamente»¹⁹. Tra i diversi umani, infatti, esistono differenze enormi, che non si trovano in nessun'altra specie vivente:

Così, mentre ciascun uomo va guardato come un fenomeno della volontà particolarmente determinato e caratterizzato, anzi in certo qual modo come un'idea a parte, negli animali questo carattere individuale manca del tutto, avendo la specie sola un significato caratteristico; e la sua traccia sempre più svanisce man mano che gli animali si allontanano dall'uomo; le piante infine non hanno più alcuna particolarità individuale, se non quelle che si possono spiegare con i favorevoli o sfavorevoli influssi esterni del suolo e del clima, e con altre circostanze casuali²⁰.

Nel pensiero di Schopenhauer, quindi, si trovano compresenti sia la tesi dell'unicità, sia quella dell'intima vicinanza dell'uomo agli altri animali. L'unicità dell'uomo non

14 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 157.

15 *Ibidem*, p. 157.

16 *Ibidem*, p. 219.

17 *Ibidem*, p. 382.

18 *Ibidem*, p. 368.

19 *Ibidem*, p. 176.

20 *Ibidem*, p. 192.

ne comporta affatto lo sradicamento dal resto del mondo naturale, nessuna contrapposizione netta. Egli fa parte della grande pianta della natura. D'altra parte però, la natura stessa non è altro che un insieme gerarchico di specie, permeata completamente da relazioni alimentari antisimmetriche. L'uomo è al culmine di questa gerarchia. La superiorità dell'uomo si basa innanzitutto sulla sua maggior intelligenza, ma più in generale sul rapporto privilegiato che ha con la volontà di vivere, in quanto sua peculiare oggettivazione: nell'uomo la volontà giunta all'autocoscienza può finalmente arrivare alla sua negazione. Inoltre essa si manifesta in maniera completamente diversa da umano a umano. C'è chi non riesce a superare il *principium individuationis* su cui poggia il suo egoismo e chi, squarciando il velo di Maya del mondo delle apparenze, giunge a cogliere l'intima essenza che accomuna tutti gli esseri. Esiste, in altre parole, una gerarchia nella stessa specie umana, per cui «l'uomo di genio è uomo in grado superiore»²¹, dato che la sua intelligenza non è più schiava della volontà di vivere, come invece accade per la maggior parte degli umani.

Sebbene nel pensiero di Schopenhauer il tema della gerarchia naturale sia un tema complesso, ricco di rimandi, non univocamente interpretabile, è indubbio che nelle molte pagine e variazioni sul tema degli «animali da preda del genere umano»²² possono aver trovato le loro radici anche alcune forme di antispecismo contemporaneo elitario e reazionario.

Il cane ossia come svergognare la presunta superiorità dell'uomo

Nella filosofia di Schopenhauer il tema della superiorità umana è in realtà declinabile in modi differenti. L'uomo, secondo questa linea interpretativa, più che “superiore a”, espressione che contiene implicitamente un giudizio di valore, è più che altro “maggiore in” nel senso che possiede diversi primati, tra cui, sicuramente quello della malvagità. L'uomo è l'essere demoniaco e l'egoista per eccellenza, è «una macchia ignominiosa nella natura»²³. La sua natura si disvela in tutta la sua brutalità, anche se si analizza il rapporto con il suo «unico vero e fedelissimo amico»²⁴: il cane.

Schopenhauer aveva una particolare passione per i cani, tanto da ornare le pareti della sua camera da letto quasi esclusivamente con i loro ritratti. In particolare, amava la compagnia dei suoi cani barboni, uno dei quali l'aveva significativamente chiamato *Atma: anima del mondo*. In un colloquio annotato da Julius Frauenstädt, dopo aver

21 *Id.*, *La volontà nella natura*, trad. it di I. Vecchiotti, Laterza Roma-Bari 1973, p. 66.

22 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 320.

23 *Ibidem*, p. 787.

24 *Ibidem*, p. 496.

confidato «Se non ci fossero i cani, io non vorrei vivere»²⁵, aggiunge:

“Già i cani!” esclamò, e si alzò di scatto dalla sedia. “Nella «Münchener Zeitung» hanno scritto che odio gli uomini e che sono circondato da un branco di cani. Io ho un bel cane barbone, che è uno dei miei migliori amici. Goethe aveva torto, quando chiamava il cane una creatura tanto miserabile quanto l'uomo”²⁶.

Secondo Schopenhauer, «il cane è l'unico vero e fedelissimo amico dell'uomo e la più preziosa conquista che l'uomo abbia mai fatto»²⁷. Malgrado questo, l'uomo arriva a legarlo

come un criminale, alla catena, dove da mane a sera non fa che soffrire per la sempre rinnovata e mai appagata bramosia di libertà²⁸.

Questo martirio, a cui l'uomo può destinare il suo amico più fedele, mostra una volta di più, l'estremo egoismo e l'immane malvagità di cui può essere capace l'uomo: egoismo che, secondo Schopenhauer, è comunque, paradossalmente, alla base dello stesso incontro tra uomo e cane e del successivo processo di addestramento. Fin dagli anni giovanili, del resto, Schopenhauer era stato colpito dal fatto che

il cane, questo animale da rapina addomesticato, il parente, forse il discendente dello sciacallo o del lupo, fosse diventato il fedele, affettuoso, docile compagno dell'uomo e a lui simile. L'innocua ed erbivora pecora, invece, no²⁹.

La stessa ragione, che è uno dei tratti distintivi dell'uomo, a ben vedere non è di per sé segno di superiorità. Sulla ragione, infatti, si fonda la simulazione. Del resto l'uomo è «l'unico essere menzognero» al mondo³⁰. Con la ragione, infatti, ha anche acquisito la sua proverbiale capacità di fingere e dissimulare:

Di qui appunto nascono le amicizie a quattro zampe di tanti uomini di stampo superiore: infatti, come ci si potrebbe ristorare dall'infinita simulazione, falsità e perfidia degli uomini, se non ci fossero i cani, nel volto onesto dei quali si può leggere lo sguardo senza diffidenza³¹.

25 *Id.*, *Colloqui, il filosofo che ride*, cit., p. 100.

26 *Ibidem*, p. 227.

27 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 496.

28 *Ibidem*, p. 496.

29 *Id.*, *Colloqui, il filosofo che ride*, cit., p. 234.

30 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 786.

31 *Ibidem*, p. 278.

La ragione può far smarrire l'uomo, allontanandolo dal presente, che è la dimensione temporale propria della vita. Essa introduce la preoccupazione e la speranza per il futuro, distogliendoci dall'unica vera realtà, al contrario della coscienza animale che rimane sempre legata all'intuizione del presente:

Ma, proprio in conseguenza di ciò, gli animali appaiono a paragone con noi, sotto un rispetto realmente saggi: cioè nel tranquillo e indisturbato godimento del presente³².

Come scrive Schopenhauer in uno dei suoi taccuini, l'uomo sarà anche il più alto gradino dell'obiettività della volontà, ma egli non offre affatto una bella vista, «bensì ripugnante»³³:

Non può meravigliarmi che taluni offendano i cani. Giacché, assai spesso, avviene che dal cane sia l'uomo umiliato³⁴.

La natura come madre e matrigna

La metafisica della volontà di Schopenhauer è un modo di vedere la natura ricco di suggestioni e rimandi, che pone al centro il vivente e che propone poi di considerare il fatto stesso di vivere come qualcosa di voluto, sebbene secondo gradi diversi di consapevolezza:

La volontà considerata in se stessa è incosciente: è un cieco, irresistibile impeto, qual noi già vediamo apparire nella natura inorganica e vegetale, com'anche nella parte vegetativa della nostra propria vita. Sopravvenendo il mondo della rappresentazione, sviluppato per il suo servizio, ella acquista conoscenza del proprio volere e di ciò che ella vuole, che altro non è se non il mondo, la vita così come si presenta. Perciò il mondo fenomenico l'abbiamo chiamato specchio della volontà, e sua oggettività: e ciò che la volontà sempre vuole è la vita³⁵.

Oltre al vitalismo, appartiene alla natura anche un vero e proprio demonismo, riassumibile nella terribile immagine di una natura in cui si riversa una fame insaziabile, della vita universale come un pasto immane, in cui tutti divorano tutti. «In tal modo la

32 *Ibidem*, p. 229.

33 *Id.*, *Colloqui, il filosofo che ride*, cit., p. 13.

34 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 896.

35 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 365.

volontà di vivere divora perennemente se stessa, ed in diversi aspetti si nutre di sé»³⁶. Nulla vi è di più lontano dalla filosofia di Schopenhauer di una natura idealizzata: della contrapposizione manichea tra la malvagità umana e la bontà animale. L'egoismo è proprio di ogni cosa nella natura. Certamente, l'uomo è «il grande egoista»³⁷. In lui,

deve anche l'egoismo, come la conoscenza, il dolore, la gioia, aver toccato il vertice più alto, e deve nel modo più terribile palesarsi il contrasto degli individui, da esso determinato³⁸.

L'unità tra uomo e natura porta però Schopenhauer a cogliere nella natura le stesse radici dell'egoismo presenti massimamente nell'uomo:

Intanto riconosceremo la stessa lotta. La stessa violenza egualmente nei gradi inferiori dell'obiettività della volontà. Molti insetti (particolarmente gli icneumonidi) depongono le loro uova sulla pelle o addirittura nel corpo delle larve degli altri insetti, la cui lenta distruzione è il primo compito del vermiciattolo uscito dall'uovo³⁹.

L'egoismo universale discende dallo stesso principio fondamentale della filosofia di Schopenhauer. Ogni essere, se da una parte è manifestazione diretta della volontà di vivere, dall'altra conosce tutto il resto del mondo solo come sua rappresentazione:

Ogni individuo cosciente è adunque in verità, e si riconosce per tale, tutta intera la volontà di vivere, ovvero l'in-sé del mondo medesimo [...]. È per conseguenza un microcosmo, che s'ha da valutare egualmente come il macrocosmo [...]. Ora [...] si spiega come ogni individuo, per quanto infinitamente piccolo nello sterminato mondo e quasi evanescente nel nulla, si faccia nondimeno centro dell'universo, la propria esistenza e il proprio benessere consideri innanzi a ogni altra cosa, anzi, dal punto di vista naturale, ogni altra cosa sia pronto a sacrificare a codesta esistenza⁴⁰.

Quando Schopenhauer scrive d'egoismo parte dalla constatazione che ogni essere conosce se stesso, i suoi impulsi, i suoi desideri prima di qualsiasi altra cosa. Ogni singolo vive, vuole vivere e vuole vivere completamente innanzitutto la propria esistenza individuale.

36 *Ibidem*, p. 211.

37 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Volume secondo contenente i supplementi ai quattro libri del primo volume, cit., p. 569.

38 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 438.

39 *Ibidem*, p. 212.

40 *Ibidem*, p. 437.

Egoismo, compassione e malvagità nell'uomo

A partire da questo egoismo universale, occorre ora rileggere il celebre tema della compassione. La compassione – in tedesco *Mitleid* – significa letteralmente patire insieme, partecipare alle sofferenze altrui facendole proprie. L'individuo che prova compassione

si persuade, che la distinzione tra lui e gli altri, la quale è per il malvagio un sì gran abisso, è in realtà prodotta da un effimero, illusorio fenomeno: conosce, direttamente e senza bisogno di sillogismi, che l'in sé del suo proprio fenomeno è pur quel dell'altrui, ossia è quella volontà di vivere, che costituisce l'essenza di ogni cosa e in tutto vive; conosce, anzi, che quest'essenza si estende fino agli animali e alla natura intera: perciò non tornerà mai un animale⁴¹.

Secondo Schopenhauer, la compassione, ossia il fondamento della morale, è enunciabile immediatamente nella formula contenuta negli antichi libri Veda indiani «*tat tvam asi*» («Questo sei tu»), formula che viene espressa «innanzi a ciascun essere» con cui si viene in contatto⁴², e «vien detta Mahavakya, ossia la grande parola»⁴³.

A fianco della tesi dell'universalità naturale dell'egoismo vi è la possibilità del suo superamento nell'altruismo. L'altruismo non nasce comunque da sovrastrutture concettuali, da ragionamenti o filosofemi:

La virtù non si insegna, più che non si insegni il genio [...]. Altrettanto stolti saremmo nell'attenderci che i nostri sistemi morali e le nostre etiche suscitassero uomini virtuosi, nobili e santi, come nel chiedere alle nostre estetiche di suscitare poeti, scultori, musicisti [...]. Con etiche, conferenze o prediche non si fabbrica un virtuoso, più di quanto tutte le estetiche, a cominciare da quella di Aristotele, abbiano mai fabbricato un poeta⁴⁴.

La compassione è una possibilità, un sentimento, in un certo senso naturale, la cui origine risulta, in definitiva, misteriosa. Schopenhauer non nega certo l'importanza dell'educazione, o dell'abitudine o dell'esempio; ma quello che vuole rimarcare è che il sentimento della compassione, lo scatto ultimo che porta al gesto altruistico può non accadere, malgrado tutto. Schopenhauer non nasconde mai il lato oscuro della vita o della realtà umana, la possibilità della sconfitta, dell'errore, o peggio ancora dell'orrore; la realtà del male. Secondo Schopenhauer, il più ostinato degli ottimisti

41 *Ibidem*, p. 488.

42 *Ibidem*, p. 490.

43 *Ibidem*, p. 300.

44 *Ibidem*, p. 361.

dovrebbe essere obbligato a fare un pellegrinaggio, passando per

gli ospedali, i lazzaretti o gli ambulatori chirurgici; attraverso le prigioni, le camere di tortura, gli ergastoli; sui campi di battaglia e sui luoghi del supplizio⁴⁵.

Alla compassione si contrappone la malvagità, il suo completo ribaltamento: il provare soddisfazione per il patimento altrui. Così come ci sono gli egoisti, ci sono gli altruisti, ma anche, secondo Schopenhauer, i malvagi.

La fondazione di un'etica non antropocentrica

La compassione non è un sentimento che nasce in noi solo dall'incontro con il dolore e la sofferenza umani. Anche la sofferenza degli altri esseri senzienti può rompere le catene che ci legano all'egoismo. Sostenere come fa l'etica tradizionale che non abbiamo doveri diretti nei confronti degli altri animali è pertanto inammissibile. Il fatto che un animale sia privo di ragione non è un motivo sufficiente per non considerarlo degno di rispetto. È un grave pregiudizio trattarlo come una cosa: è, per usare un'espressione che Schopenhauer non usa, frutto di pregiudizio specista:

La presunta mancanza di diritto negli animali, l'illusione che le nostre azioni verso di loro siano senza importanza morale o [...] che non esistano doveri verso gli animali, è una rivoltante grossolanità e barbarie dell'Occidente⁴⁶.

Nell'etica di Schopenhauer è ben presente la distinzione tra agente e paziente morale. Anche se solo l'uomo agisce moralmente in senso proprio, questo non toglie che anche gli altri animali debbano essere trattati con giustizia: «non già pietà, ma giustizia si deve all'animale»⁴⁷. Per Schopenhauer, la giustizia è la «prima e fondamentale virtù cardinale»⁴⁸. Il giusto è colui che, mosso dalla compassione, «non arriva mai nell'affermazione della propria volontà fino a negare quel che si palesa in un altro individuo»⁴⁹. Il giusto, in altre parole, limita il proprio egoismo in modo da non prevaricare su quello altrui. Compie così un primo passo verso l'altruismo vero e proprio; il suo egoismo non giunge mai alla «negazione dell'altrui volontà per maggior

45 *Ibidem*, p. 428.

46 *Id.*, *Il fondamento della morale*, cit., p. 246.

47 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 489.

48 *Id.*, *Il fondamento della morale*, cit., p. 232.

49 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 485.

affermazione della propria»⁵⁰. Per Schopenhauer, «il concetto di giustizia contiene semplicemente la negazione dell'ingiustizia»⁵¹. Data questa definizione, ci si potrebbe aspettare una netta difesa del vegetarianismo.

Un vegetariano o un vegano, in effetti, per Schopenhauer, dovrebbero essere dei buoni esempi di «giustizia» (al limite di diverso grado): umani che non vogliono affermare il proprio egoismo fino ad uccidere o a fare soffrire direttamente o indirettamente un qualsiasi altro essere senziente. In realtà, come già detto, Schopenhauer non prende questa strada e non arriva a questa conclusione. Secondo lui, infatti, l'uomo ha “bisogno” di mangiar carne:

È purtroppo vero che l'uomo, spinto verso il nord e diventato perciò bianco, ha bisogno per il suo nutrimento della carne degli animali⁵².

Questa giustificazione appare evidentemente condizionata dal pregiudizio; pregiudizio che, tra l'altro, è in diretta contraddizione con alcune sue osservazioni contenute nei *Parerga e Paralipomena* riguardanti l'esistenza di vegetariani inglesi. Se esistono dei vegetariani, Schopenhauer avrebbe dovuto per lo meno concludere che non tutti gli umani “del nord” hanno bisogno della carne. In ogni caso, l'argomentazione su cui poggia la sua difesa dell'alimentazione carnea non è, in linea di principio, così strampalata, né in contrasto con la sua filosofia. Si basa sull'assunzione che l'uomo, almeno in certi contesti (che in una concezione della natura come quella schopenhaueriana di fatto esistono) per alimentarsi, o più in generale per vivere, è costretto a uccidere o a far soffrire altri animali.

Certo, bisogna chiarire che cosa si intenda per “contesto”, per “costrizione”, per “necessità” o per “bisogno”, ma è possibile che, entro determinati limiti, l'assunzione di Schopenhauer possa essere accettata anche da non pochi “animalisti” o “antispecisti”. Del resto, anche se Schopenhauer non è mai stato vegetariano, ciò non toglie che la sua influenza sul movimento vegetariano sia stata e sia tutt'ora considerevole. Per Schopenhauer, in realtà, ed è questo il punto essenziale, l'uomo uccide o fa soffrire gli altri esseri senzienti non solo perché «costretto», in un qualche senso del termine più o meno condivisibile, ma così, per puro gioco, per motivi del tutto futili. Questo, secondo Schopenhauer, è il vero punto di partenza da cui deve prendere le mosse qualsiasi serio tentativo di trovare una soluzione al problema fondamentale della protezione degli altri animali dalla malvagità di cui l'uomo può essere capace. Infatti, afferma, «qualcuno sarebbe capace di ammazzare un altro soltanto per ungersi gli stivali col

50 *Ibidem*, p. 446.

51 *Ibidem*, p. 446.

52 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 491.

suo grasso»⁵³.

Il grande egoista e la difesa dei diritti animali

Secondo Schopenhauer, nessun insegnamento morale potrà mai far breccia nel cuore di una persona del tutto insensibile alla sofferenza o alla morte di un altro, uomo o animale che sia. Se ci si dovesse basare soltanto sul genuino rispetto morale che gli umani mediamente hanno verso gli altri animali, questi non verrebbero mai lasciati liberi di vivere in pace, né rispettati, né tanto meno trattati con giustizia. La maggior parte degli umani può adottare comportamenti rispettosi verso gli altri esseri, soltanto tramite la costrizione, o l'abitudine, o l'inganno, o la paura provocata da un potere terrene o ultraterrene.

Secondo Schopenhauer, la religione ha un ruolo fondamentale nel determinare il comportamento della massa degli umani. Essi non potrebbero venir influenzati in nessun altro modo se non tramite il mito, mediante un linguaggio o una dottrina certo piena di «assurdità», ma che con la sua forma «allegorica»⁵⁴ è in grado di veicolare profonde verità morali. Proprio per questo, secondo Schopenhauer, il cristianesimo e l'ebraismo sono primariamente responsabili in Occidente del modo con cui la maggior parte degli umani tratta gli animali:

Un [...] errore fondamentale [...] del cristianesimo è il fatto che esso, contrariamente alla natura, ha staccato l'essere umano dal mondo degli animali, al quale esso essenzialmente appartiene, dando valore esclusivamente all'uomo e considerando gli animali addirittura come cose; mentre il brahmanesimo e il buddhismo, fedeli alla verità, riconoscono decisamente la palese parentela dell'uomo, come in generale con l'intera natura, così anzitutto con la natura animale⁵⁵.

La maggior parte degli umani è maggiormente influenzabile da un discorso irrazionale, mitico-allegorico in grado di conseguenza di “colpire basso”, piuttosto che dal discorso etico-filosofico. Infatti, secondo Schopenhauer, le persone veramente libere, che ragionano, sono poche. I più vanno letteralmente “ammaestrati”: «La religione è, in genere, il vero capolavoro dell'ammaestramento, cioè l'ammaestramento della capacità di pensare»⁵⁶. Non sempre però la religione, con i suoi miti, le sue assurdità, le sue allegorie, è sufficiente ad “ammaestrare” l'uomo, a influire sull'*ethos* profondo di

53 *Id.*, *Il fondamento della morale*, cit., p. 202.

54 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 432.

55 *Ibidem*, p. 486.

56 *Ibidem*, p. 816.

un popolo; per la maggior parte delle persone occorre la costrizione o l'inganno, raggiungere il loro egoismo in modo che paradossalmente possano intraprendere un'artificiale strada altruistica. Se non basta la religione non resta che la costrizione della legge, ossia, secondo Schopenhauer, lo Stato con la sua polizia:

Perciò ora, per proteggere le bestie contro la massa rozza e insensibile, spesso più che bestiale, la polizia deve prendere il posto della religione⁵⁷.

Cercando di chiarire il ruolo della compassione nell'etica non antropocentrica di Schopenhauer, siamo così precipitati, passo dopo passo, in un ulteriore buco nero reazionario. Assecondando un po' incautamente tale linea interpretativa, sembrerebbe che per Schopenhauer, le cui spiccate simpatie monarchiche vanno a questo punto menzionate, il problema della protezione degli animali non possa che essere affrontato e risolto con la "spada" e con l'"altare". Che questa lettura della riflessione di Schopenhauer sugli animali (e non solo) sia comunque non solo possibile, ma anche storicamente influente e ben documentata, è fuori questione⁵⁸. Ci si può al limite chiedere se sia l'unica possibile, nonché quella più coerente con le sue assunzioni filosofiche.

In effetti, la teoria schopenhaueriana dello Stato è agli antipodi di quella concezione dello Stato etico alla base dei totalitarismi novecenteschi. Lo Stato, per Schopenhauer, non può infatti avere alcuna funzione morale: «Lo stato [...] è sì poco rivolto contro l'egoismo in genere e in quanto tale, che viceversa per l'appunto dall'egoismo è originato»⁵⁹. Lo Stato non può pretendere di cambiare la natura delle persone, ma soltanto di limitare le ingiustizie subite da ciascuno. È uno strumento funzionale a garantire l'equilibrio tra i diversi egoismi; di conseguenza perderebbe la sua stessa ragion d'essere se si potesse sviluppare un egoismo illuminato, ragionevole e bilanciato in qualsiasi altro modo. Nessun regime politico può pretendere di "rinnovare l'uomo". Al massimo, può reindirizzare l'egoismo in modo tale da farne derivare, attraverso astuti stratagemmi, conseguenze sociali benefiche.

Secondo Schopenhauer, ogni speranza di trovare una soluzione al drammatico problema del gogo umano sulle altre specie non può partire da aspettative messianiche o utopiche. Serpeggia evidentemente nella sua riflessione il disincantato monito di «regolare le nostre pretese verso la società, in questo mondo»⁶⁰. Non aspettare il giorno in cui tutti saranno dei perfetti altruisti mossi dalla compassione verso il dolore altrui.

57 *Ibidem*, p. 487.

58 Ciò non significa – è il caso di ribadirlo – che la sua influenza non si sia fatta sentire in ben altre direzioni. Per quanto riguarda ad es. l'Italia, vale la pena di ricordare come sia stato proprio uno dei primi grandi interpreti italiani della filosofia di Schopenhauer, Piero Martinetti, vegetariano, l'unico professore di filosofia a rifiutare nel 1931 il giuramento di fedeltà al fascismo.

59 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 454.

60 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 397.

Quel giorno, secondo Schopenhauer, non arriverà mai.

Ritornando sul sentimento della compassione, occorre evidenziarne la posizione ben precisa all'interno dell'etica di Schopenhauer: essa non è altro che il passo che precede la «negazione della volontà»⁶¹, ossia la «rassegnazione»⁶² e l'«ascesi»⁶³. Che senso ha però fare un'apologia della rassegnazione e delle pratiche ascetiche, in un'etica che addirittura aspira ad includere tra i pazienti morali tutti gli esseri senzienti? Come si concilia la necessità dell'azione per raggiungere una giustizia al di là della specie, con l'inazione della rassegnazione e dell'ascetismo? A queste domande si potrebbe provare a rispondere ribadendo che Schopenhauer non riponeva grandi speranze nell'azione politica, oppure rammentando il senso particolare della sua "rassegnazione":

Non meno della compassione, la rassegnazione di cui qui si parla ha un senso piuttosto particolare. Essa non indica lo stato del passivo soggiacere ai colpi del destino, ma piuttosto una condizione di acquisita consapevolezza dell'essenza della vita⁶⁴.

Inoltre ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer tiene a precisare che il suo punto di vista non è tanto quello del moralista, che pretende di prescrivere nuovi valori o doveri, ma quello del filosofo che interpreta, descrive, espone attraverso concetti delle pratiche esistenti per darne, da osservatore esterno, un'interpretazione: l'ascetismo, verrebbe da dire, è per il santo non per chi santo non è. «Ho insegnato che cosa sia un santo, ma io stesso non sono un santo»⁶⁵.

Tutti questi diversi tentativi di risposta convergono comunque nel mettere in luce il valore per Schopenhauer di una particolare forma di saggezza nel vivere la vita:

Sullo sfondo del santo che addita la nullità di tutte le cose e che si va flagellando in cima ad una colonna, si profila la figura più umana del saggio [...] che ci invita a non lasciarci trascinare dal flusso travolgente della vita⁶⁶.

Tuttavia, la vita, laddove si manifesta prepotentemente, va assecondata e soprattutto è vano cercare di spezzarla con la violenza:

Quando esiste volontà di vivere, nessuna forza può distruggerla, essa che è la sola realtà metafisica [...]. La volontà non può venir soppressa che dalla conoscenza. Perciò

61 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 524.

62 *Ibidem*, p. 495.

63 *Ibidem*, p. 499.

64 G. Piana, *Commenti a Schopenhauer – L'affermazione e la negazione della volontà di vivere*, <http://www.filosofia.unimi.it/piana/>, p. 84.

65 A. Schopenhauer, *Colloqui, il filosofo che ride*, cit., p. 120.

66 G. Piana, *Commenti a Schopenhauer*, cit., p. 94.

unica via di salvezza è che la volontà si palesi liberamente, per poter conoscere, in questo suo palesarsi la propria essenza [...]. Quindi tutti i fini della natura vanno aiutati in ogni modo, non appena si è decisa ad agire la volontà di vivere, che della natura è l'intima essenza⁶⁷.

In conclusione, la filosofia di Schopenhauer non ci costringe a trovare una soluzione al problema della giustizia oltre i confini della nostra specie solo con la “spada” o con l’“altare”. Questa soluzione, del resto, finisce paradossalmente con il ritenere che le relazioni di potere per antonomasia, ossia quelle messe in atto dallo Stato e dalle diverse tipologie di chiese, siano immuni dall'immane potenza degli interessi e delle meschinità dei diversi egoismi; al contrario, sarebbe fin troppo facile mostrare come le lotte di potere e di religione ne siano tra le manifestazioni più lampanti. Quello che si può piuttosto sostenere è che la filosofia di Schopenhauer non può che suggerire approcci problematici, disincantati, precari, anti-utopistici, privi di qualsiasi edulcorazione degli aspetti più brutali della natura e della realtà umana. Occorre infine ricordare che Schopenhauer, accanto al ruolo dello Stato e della religione, indica un ulteriore strumento in grado di proteggere gli altri animali dal grande egoista: le associazioni e le società di volontari. Anche quest'ultimo strumento, riproduce comunque le stesse caratteristiche di parzialità e di contraddittorietà degli altri. Da solo non può riuscire a frenare «la massa rozza e insensibile»⁶⁸. Questo non vuol dire che Schopenhauer non esprima «tutta la sua ammirazione»⁶⁹ per le associazioni per la protezione animale, tra cui la londinese *Society for the Prevention of Cruelty to Animals*. Tra l'altro, l'estrema diversità degli umani teorizzata da Schopenhauer non può che portare ad individuare una pluralità di soluzioni parziali, ognuna delle quali in grado di contribuire, sempre con difficoltà, ad una parte della soluzione: per impedire che la maggior parte degli umani manifesti la propria brutalità verso gli altri esseri senzienti occorrerà modificarne le abitudini, le credenze, i miti, le assurdità di cui hanno bisogno; per altri, pochi, sarà sufficiente l'informazione offerta da un'associazione di volontari; per altri ancora, i peggiori, occorrerà intervenire con la forza della costrizione.

67 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 454.

68 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 397.

69 *Id.*, *Il fondamento della morale*, cit., p. 251.