

Fabio Venzi
Gran Maestro della Gran Loggia Regolare d'Italia
Roma, 4 ottobre 2025

**IL CONCETTO DI COMPASSIONE NEL PERCORSO
INIZIATICO LIBEROMURATORIO:
LA 'VIA DEL BODHISATTVA'**



1

La Compassione

Il termine *Compassione* deriva etimologicamente dal latino *cum patior* (“soffro con”), e richiama il termine greco *empáttheia*, composta da *en* (“dentro”) e *pàthos* (“affezione, sentimento”).

In genere intendiamo per *Compassione* il sentimento di colui che ha comprensione, interessamento e solidarietà verso il dolore altrui, lo condivide e ne soffre insieme.

I sofisti utilizzavano il termine *Compassione* ad indicare la capacità di suscitare, grazie alla parola, tale sentimento in chi ascoltava i loro discorsi pubblici, quindi sostanzialmente uno strumento di persuasione. Nella filosofia di Aristotele la *Compassione* è sinonimo di “pietà”, avendo in oggetto il dolore o patimento di persone estranee: “È dunque la pietà un dolore consecutivo allo spettacolo di un male distruttivo o penoso, che colpisce colui che non lo meritava, e che ci si può attendere di dover soffrire in persona o in quella dei nostri cari, e ciò quando questo male sembri imminente.” (*Rhet.*, II, 8.1385b).

Lo stoicismo rifiutò la *Compassione* in quanto, essendo una debolezza d’animo non adatta alla fermezza del saggio e all’impertubabilità dell’atarassia, si prestava a diventare uno strumento politico.

Per il poeta e filosofo latino Lucrezio la *Compassione* diventa un tramite per far penetrare il pensiero epicureo sia nella mente che nel cuore degli uomini: il profondo dolore cosmico che attraversa tutta la sua opera lo porta a compatire l’inevitabile sorte dell’uomo.

Nel Cristianesimo la *Compassione* è sinonimo di “misericordia”, una componente essenziale della Carità.

La Carità, una delle tre Virtù Teologali, non è altro che la fede operante, le cui manifestazioni sono le buone opere (*Galati*, VI, 6; *I Tess.* I, 3); essa, mentre intende l’amore del prossimo come

conseguenza diretta dell'amore di Dio, si rende particolarmente attiva nelle opere di misericordia, secondo le solenni parole di Cristo (Mt., XXV,35-45). In particolare, argomenta Tommaso d'Aquino, la *Compassione* si manifesta come il dispiacere per la sofferenza altrui ("*Miserum cor super miseria alterius*"), vale a dire una tristezza ("*tristitia*") dovuta all'amore per il prossimo, non identificabile con un gesto specifico: "*Essendo la misericordia una compassione della miseria altrui, in senso proprio si ha misericordia solo verso gli altri, non già verso sé stessi.*"¹

Il razionalismo in genere è portato a considerare la *Compassione* come un sentimento deteriore, al pari di tutte le passioni; Cartesio la ritiene tipica delle personalità deboli, propense egoisticamente a raffigurarsi nel male altrui uno proprio.

Anche Spinoza la considera un male, la sua origine (che è la *tristitia*), tende a sottrarre al dominio della ragione la finalità benefica, come un male, e ne consegue che "*nell'uomo il quale vive secondo ragione la compassione è per sé cattiva e inutile.*" (*Ethica*, IV, proposizione 50).

Sulla stessa linea interpretativa è il pensiero di Kant, che rifiuta nella sua etica ogni sentimento di *Compassione*, sottolineando l'indipendenza dell'atto morale dalla scienza e la sua irriducibilità al sentimento, che non deve essere confuso con la moralità. In particolare, il sentimento della *Compassione* per Kant è inteso come un atteggiamento impulsivo, e quindi debole, su cui la morale non può fondarsi.

La *Compassione* diviene invece strumento educativo nel progetto pedagogico di Rousseau: affinché l'adolescente sviluppi la sua morale egli deve provare esperienze che producano nella sua personalità la capacità di condividere le sofferenze altrui. Per Rousseau la *Compassione* ci porta fuori di noi stessi e ci permette di identificarci con l'essere del sofferente, cosicché noi soffriamo quanto giudichiamo che egli soffra: "*Ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons.*" (*Emile*, 1, IV)

¹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a1 ad 2.

2

La Compassione secondo Arthur Schopenhauer

2.1 *Schopenhauer e l'Oriente*

Schopenhauer è stato il primo filosofo occidentale che (pur avendo a disposizione fonti incomplete e imperfette) recuperò le filosofie orientali, verso le quali nutriva grande ammirazione, valorizzando contenuti notevoli di questa spiritualità, sostanzialmente ignorati in Europa.

In riferimento alle *Upanishad* così il filosofo tedesco nei *Parerga e paralipomena*:

Ogni riga è piena di un significato preciso, determinato e sempre coerente! E da ogni pagina ci vengono incontro profondi pensieri, originali e sublimi, mentre un'elevata e sacra serietà aleggia su tutto... È la lettura più profittevole ed edificante (a parte il testo originale) che sia possibile a questo mondo: essa è stata la consolazione della mia vita e lo rimarrà fino alla morte... Le Upanishad, come è stato detto, sono l'emanazione della più alta saggezza umana.²

Sempre nei *Parerga e paralipomena* Schopenhauer schernisce i rappresentanti della cultura europea arrivati in Oriente allo scopo di civilizzare i “barbari” autoctoni, ma in realtà poi sopraffatti dalla

² Arthur Schopenhauer, *Alcune cose relative alla letteratura sanscrita*, in *Parerga e paralipomena*, XVI, 184-185, Adelphi, Milano, 1983, Vol. II, pagg. 523-525.

millenaria civiltà orientale, ipotizzando che lo stesso Pitagora acquisì le sue conoscenze in Oriente:

Andate come maestri: ritornate come scolari. Il velo cadde laggiù, dai sensi ingannati.³

Secondo Apuleio, Pitagora sarebbe addirittura giunto sino in India, e sarebbe stato ammaestrato dagli stessi brahmani. Di conseguenza, io credo che la filosofia e la conoscenza di Pitagora, certo altamente apprezzabili, non sono consistite tanto in ciò che egli ha pensato, quanto in ciò che egli ha imparato, e furono quindi più derivate che originali.⁴

Sulla centralità della Tradizione indiana e sulla sua influenza sulla Tradizione occidentale leggiamo dalla sua opera principale, *Il mondo come volontà e rappresentazione*:

In India non potranno metter mai radice le nostre religioni: la sapienza originaria dell'uman genere non sarà soppiantata dagli accidenti successi in Galilea. Viceversa torna l'indiana sapienza a fluire verso l'Europa, e produrrà una fondamentale mutazione nel nostro sapere e pensare.⁵

Nei suoi manoscritti giovanili leggiamo un brano che propone un parallelismo tra il teologo e mistico renano Meister Eckhart e il Buddhismo, sostanzialmente un'anticipazione della nota tesi proposta in tempi moderni dal teologo e storico delle religioni tedesco Rudolf Otto (in *Mistica orientale e mistica occidentale*, 1926) tra lo stesso Eckhart e il filosofo indiano Saṅkara, fondatore dell'*Advaita Vedanta*:

Buddha, Eckhart e io insegniamo nella sostanza la stessa cosa – Eckhart entro i vincoli della sua mitologia cristiana. Il *Buddhismo* contiene i medesimi pensieri, non contaminati da tale mitologia, ed è quindi semplice e chiaro, per

³ Arthur Schopenhauer, *Sull'etica*, in *Parerga e paralipomena*, VIII, 115, Adelphi, Milano, 1983, Vol. II, pag. 299.

⁴ Arthur Schopenhauer, *Frammenti sulla storia della filosofia*, 2, in *Parerga e paralipomena*, Adelphi, Milano, 1983, Vol. I, pag. 68.

⁵ Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano, 1989, § 63, pagg. 501-502.

quanto una religione possa essere chiara. Io ho raggiunto la chiarezza completa. Se si va alla radice dei fatti, appare evidente che Meister Eckhart e Sākiamuni insegnano la stessa cosa, con la differenza che il primo non può e non sa esprimere i propri pensieri con la stessa immediatezza del secondo, trovandosi invece obbligato a tradurli nella lingua e nella mitologia del Cristianesimo.⁶

In un brano del *‘Mondo come volontà e rappresentazione’* è esplicita la connessione con la mistica cristiana e il *Vedanta*:

I mistici cristiani e i maestri della filosofia Vedanta si accordano anche in un altro punto: ritengono che per il saggio arrivato alla perfezione siano superflue tutte le opere esteriori e tutte le pratiche religiose. Un accordo così pieno, in tempi e in popoli così differenti è una prova inequivocabile che qui si tratta, non, come si compiace di sostenere la scipitaggine ottimistica, di una stortura o aberrazione del sentimento, ma della manifestazione – tanto più rara quanto più sublime – di uno dei lati essenziali della natura umana.⁷

2.2 *La realtà: il ‘velo di Maya’*

Da queste civiltà così distanti dall’Occidente, e dall’India in particolare, Schopenhauer desume due concetti basilari: il *velo di Maya* e il *Nirvana*. Il primo è il velo dell’illusione: il pensiero buddhista infatti sostiene che la nostra visione del mondo è ottenebrata da una sorta di velo che ci fa figurare una rappresentazione ingannevole della realtà. Così sintetizza Schopenhauer:

Il fatto che *vogliamo* in generale è la nostra sventura: non ha alcuna importanza che cosa vogliamo. Ma il volere (l’errore fondamentale) non può essere mai soddisfatto; per questo non cessiamo mai di volere e la vita è una miseria continua: non è per l’appunto che l’apparenza del volere, il volere oggettivato. Ci illudiamo in continuazione che l’oggetto voluto possa porre fine al nostro

⁶ Arthur Schopenhauer, *Il mio Oriente*, Adelphi, Milano, 2007, pag. 28.

⁷ Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano, 1989, § 63, pag. 545.

volere, mentre piuttosto siamo noi stessi a poterlo fare cessando appunto di volere.⁸

Il mondo fenomenico altro non è se non il prodotto intellettuale provocato da un velo che deve a tutti i costi essere stracciato, poiché impedisce di cogliere la realtà così come essa è effettivamente. Tale mondo fenomenico, ad usare le categorie kantiane, si articola in due forme sensibili a priori (spazio e tempo) e una forma intellettuale a priori (causalità); ma a voler cercare la vera realtà (cioè il *noumeno*), esso è volontà infinita e dolore, dove per volontà Schopenhauer intende la forza primitiva e istintiva che spinge l'uomo a condurre una vita meccanica e incatenata ai ceppi dell'esistenza biologica.⁹ Solo tramite il *nirvana* l'asceta può negare la volontà e diventare libero dall'attaccamento alle cose del mondo, rigenerandosi, nella consapevolezza che il tutto termina nell'esperienza del *nirvana*:

Quel che rimane dopo la soppressione completa della volontà è certamente il nulla per tutti quelli che sono ancora pieni della volontà. Ma per gli altri, in cui la volontà si è distolta da sé stessa e rinnegata, questo nostro universo tanto reale, con tutti i suoi soli e le vie lattee, è esso stesso il nulla.¹⁰

L'obiettivo di Schopenhauer? Lo stesso del Buddhismo, così Michel Onfray:

Il nirvana: non più dolore, sofferenze, miserie, noia; niente più tormenti, male, disperazione, malinconia, gelosia invidia, ipocrisia; niente più tirannide della volontà, niente più sessualità; niente più desideri, niente piacere; non più

⁸ Arthur Schopenhauer, *Scritti postumi*, Vol. I, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, Adelphi, Milano, 1996, pagg. 158-159.

⁹ La Volontà è senza perché, non ha un'origine, non ha una direzione o uno scopo, e quindi è un impulso cieco e inconsapevole, del tutto priva di coscienza, irrazionale. E' una "tendenza infinita" che procede sempre oltre ciò che essa raggiunge. Certo, il fenomeno – il mondo come rappresentazione, la vita – è ciò che la volontà vuole, è la sua oggettivazione; ma nessuna oggettivazione della volontà è in grado di soddisfare l'infinità del suo tendere... Come cosa in sé, la Volontà sta al di fuori del tempo e dello spazio, e quindi non è qualcosa di individuale accanto ad altre individualità, né una pluralità di sentimenti. Essa è *una*, nel senso che non è sottoposta al *principium individuationis* ("principio di individuazione", al principio cioè (che risale a Platone) per il quale la stessa essenza si individua e quindi si moltiplica in una pluralità di enti che esistono in punti differenti del tempo e dello spazio. Emanuele Severino, *La filosofia contemporanea. Da Schopenhauer a Wittgenstein*, 1992, pagg. 28-20.

¹⁰ Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., § 150, pag. 400.

paura, timore, angoscia; terrore di fronte alla morte; appetito, cupidigia. Ma tranquillità, pace, serenità, gioia, felicità, calma. Il nulla cambia di campo: non c'è più neanche un essere che renda possibile la rappresentazione del nulla stesso. Di modo che il nulla si trova annientato in quanto non c'è nessuno che possa concepirlo. Felicità visibile nel sorriso del Buddha, e niente più sorriso, niente più Buddha. Niente.¹¹

Sconfiggere il *principium individuationis*, sollevare il 'velo di Maya' è possibile esercitando la pratica della *Compassione*, annullando l'egoismo e 'soffrendo' con l'altro:

Un uomo, cui riesca di sollevare il velo della *maya*, il *principium individuationis*, fino a sopprimere qualsiasi distinzione egoistica fra la persona propria e l'altrui; un uomo che partecipi alle sofferenze degli altri come alle proprie, che, dunque, non soltanto si mostri soccorrevole fino all'estremo grado, ma sia pronto a sacrificare il proprio individuo, se ciò è necessario, per salvare molti individui estranei, un tal uomo, riconoscendo in tutte le creature se stesso, il più intimo, il vero se stesso, riterrà come sue anche le infinite sofferenze di tutti gli esseri viventi, e farà suo tutto il dolore dell'universo. Nessuna sofferenza gli sarà estranea.¹²

Nel momento in cui la conoscenza umana va oltre il principio di ragione, capisce che il molteplice non è che l'Uno, e che, conseguentemente, tutti gli esseri, anche i più diversi e contrapposti (carnefice e vittima) non sono che lo stesso essere, ossia la manifestazione dell'unica volontà, nell'affermazione del detto Vedanta *tat tvam asi*, tu sei questo, così sul tema Sossio Giametta nel suo *Schopenhauer e Nietzsche*:

I dolori dell'uno penetrano nell'altro e questi, preso da pietà, infrange l'egoismo arrivando, nei casi migliori, fino a quell'amore del prossimo che è carità. Allora fa suoi non solo i dolori altrui reali, ma anche quelli possibili, e si fa strumento dell'eterna giustizia. La compassione (*Mitleid, agape, caritas*), che fa cadere la barriera che separa gli uomini. è in sé un mistero, ma come tale è anche il fondamento della morale.¹³

¹¹ Michel Onfray, *Schopenhauer, Thoreau, Stirner*, Ponte alle Grazie, 2013, pag. 223.

¹² Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano, 1989, § 63, pag. 531.

¹³ Sossio Giametta, *Schopenhauer e Nietzsche*, il prato casa editrice, Saonara (Pd), 2008, pagg. 105.106.

2.3 *Il dolore*

Moltissimi argomenti della filosofia di Schopenhauer si fondano sulla Tradizione orientale, e in particolare su quella buddhista, egli stesso lo riconosce:

Nel settimo volume del “Journal Asiatique” si trova una descrizione abbastanza dettagliata e davvero molto bella della vita e della dottrina esoterica di Fo, o Buddha, o Sigemuni, Sākiamuni, che concorda in modo stupefacente con il mio sistema.¹⁴

Come per il Buddha, scopo della ricerca e della filosofia di Schopenhauer è comprendere quale sia l’origine della sofferenza nel mondo e come porvi rimedio, tema che nella Tradizione buddhista è esplicitato nelle *Quattro Nobili Verità*:¹⁵

All’età di 17 anni venni colto dal lamento della vita, come il Buddha quando, ancora giovane, vide la malattia, la vecchiaia, il dolore e la morte. La verità che parlava forte e distintamente attraverso il mondo superò ben presto i dogmi ebrei che erano stati impressi anche in me, e trassi la conclusione che questo mondo non poteva essere opera di un essere infinitamente buono...¹⁶

¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Scritti postumi*, Vol. III, *I manoscritti berlinesi (1818 - 1830)*, Adelphi, Milano, 2004, pag. 408.

¹⁵ Per la tradizione Theravāda la prima esposizione delle Quattro Nobili Verità si trova in un discorso del Buddha intitolato *Dhammacakkappavattana Sutta*, che in traduzione letterale significa “Il Discorso della messa in moto della Ruota del Dhamma”. Il discorso fu tenuto nel Parco del Cervo, presso Benares, ai suoi cinque discepoli: “Questa, o monaci, è la nobile verità del *dukkha* (sofferenza): la nascita è *dukkha*, la vecchiaia è *dukkha*, il disagio è *dukkha*, la morte è *dukkha*, il legame con ciò che non ci è caro è *dukkha*, la separazione con ciò che ci è caro è *dukkha*, il non ottenere ciò che si desidera è *dukkha*; in breve, i cinque tipi di cupidigia (ossia i cinque *khandha*) sono *dukkha*. E questa, o monaci, è la nobile verità dell’insorgere (*samudaya*) del *dukkha*; la brama, che è caratterizzata dal ripetersi dell’esistenza, accompagnata dalla passione per i piaceri, dal diletto di questo e di quello; ossia la brama dei desideri dei sensi, la brama dell’esistenza, la brama della cessazione dell’esistenza. E questa, o monaci, è la nobile verità della cessazione (*nirodha*) del *dukkha*; il completo distacco e la cessazione della brama, l’abbandono, il rifiuto, l’affrancamento da essa, senza più alcun attaccamento. E questa o monaci è la nobile verità della via (*maggā*) che conduce alla cessazione del *dukkha*: il Nobile Ottuplice Sentiero, ossia la retta vista, la retta intenzione, la retta parola, la retta azione, il retto stile di vita, il retto sforzo, la retta attenzione e la retta concentrazione. (*Samyutta Nikāya* 5, 420 ss).

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Frankfurt am Main, 1966, pag. 96, citato in Susanne Möbuß, *Schopenhauer*, Garzanti, 1999, pag. 13.

La vita per Schopenhauer è quindi soprattutto sofferenza, e in nessun caso la ragione deve arrogarsi il diritto di minimizzare questo imprescindibile presupposto dell'esistenza umana.¹⁷

L'intera esistenza umana proclama con sufficiente chiarezza che il dolore è il suo vero destino. La vita è profondamente immersa nel dolore e non può sottrarsi ad esso: la nostra entrata nella vita avviene tra le lacrime, il suo corso è in fondo sempre tragico e l'uscita lo è ancor di più.¹⁸

Come nella filosofia buddhista, Schopenhauer vede che il continuo volere dell'uomo (il desiderio) non potrà mai essere soddisfatto, e in esso scorge la sorgente delle privazioni e della sofferenza. Così il sociologo e filosofo tedesco Georg Simmel nel suo *Schopenhauer e Nietzsche*:

L'immagine definitiva del valore della vita, che ha procurato alla filosofia schopenhaueriana il suo contrassegno esteriore e il suo significato nell'atmosfera culturale degli ultimi decenni, ha il suo centro nella assoluta preponderanza della sofferenza sulla felicità della vita. Nei confronti delle velleità pessimistiche, che tra l'altro non mancavano, e che definiscono il mondo una valle di lacrime, la vita non degna di essere vissuta e la felicità un sogno fugace, Schopenhauer fa della sofferenza la sostanza assoluta di una palpabile esistenza, la sua determinazione a priori, egli la sprofonda nel punto radicale della nostra esistenza, in un modo tale che nessuno dei suoi frutti può avere un'altra essenza. Per la prima volta la sofferenza non è qui un accidente dell'Essere, per quanto sempre più preponderante, bensì l'Essere stesso nella misura in cui si riflette nel sentire.¹⁹

2.4 Il 'pendolo tra dolore e noia': Schopenhauer e Leopardi

Anche la concezione schopenhaueriana della vita come un pendolo che oscilla tra dolore e noia trova molti richiami nel Buddismo, dove si sostiene che tutto è malessere, tutto è disagio, tutto è *dukkha* (sofferenza), sia in atto, cioè quando soffriamo, sia in potenza, cioè

¹⁷ Susanne Möbuß, *Ibidem*, pag. 84.

¹⁸ Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano, 1989, § 63, pag.1567.

¹⁹ Georg Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1995, pag. 84.

quando la gioia o il piacere di cui godiamo si convertirà successivamente in pene e afflizioni. La risposta al dolore per Schopenhauer è quindi la *liberazione* dalla stessa volontà di vivere (quella brama appassionata, quel desiderio frustrato e inappagato) che avviene principalmente attraverso l'etica (la *Compassione*, appunto), l'ascesi e, in misura minore, anche attraverso l'arte. Schopenhauer per rappresentare la sua visione utilizza la metafora della vita come un pendolo, che oscilla tra dolore e noia: quando sentiamo la mancanza di qualcosa è la *volontà* che si presenta e proviamo dolore, ma quando il desiderio è stato soddisfatto subentra la stasi, e quindi la noia. Ricomincia così un nuovo ciclo di dolore alternato alla noia, un pendolo infinito.

Il desiderio implica qualcosa che ci manca, e il cui conseguimento potrebbe appagarci, calmarci. Ma il desiderio si risolve in un piacere che si accompagna sempre alla depressione, al disgusto, alla tristezza, e viene presto sostituito da un nuovo desiderio. Il ciclo senza fine del desiderio come mancanza, della mancanza come dolore, del dolore placato da un piacere, che si traduce a sua volta in dolore, prima di trasformarsi in un nuovo desiderio, ci destina a una residenza ontologica. La sofferenza? Un desiderio ostacolato. La tristezza? Un volere ostacolato. Nessuno sfugge a questo eterno ritorno delle cose, a questa logica tragica. Da qui un'immagine eloquente per spiegare la condizione umana: quella del pendolo. Schopenhauer ci dice: la vita è un perpetuo oscillare tra la sofferenza e la noia. O si soffre, o ci si annoia. Sofferenza per il desiderio insoddisfatto; noia per il desiderio soddisfatto.²⁰

²⁰ Michel Onfray, *Schopenhauer, Thoreau, Stirner*, Ponte alle Grazie, 2013, pagg. 181-182.

Francesco De Sanctis²¹ scrisse un interessante saggio sulle molte analogie tra il pensiero di Schopenhauer e quello di Giacomo Leopardi, pubblicato nel 1858 nella “Rivista contemporanea”, in forma di dialogo tra D. (De Sanctis stesso) e il signor A., che ha in antipatia la filosofia. Tra i temi toccati nel saggio riguardo le analogie tra Leopardi e Schopenhauer (che stimava moltissimo il poeta italiano) De Sanctis sottolinea come grandi similitudini fra i due risaltino soprattutto nel linguaggio: “*Leopardi e Schopenhauer sono una cosa. Quasi nello stesso tempo l'uno creava la metafisica e l'altro la poesia del dolore. Leopardi vedeva il mondo così, e non sapeva il perché. [...] Il perché l'ha trovato Schopenhauer con la scoperta del Wille'*”.

A voler rintracciare nelle opere di Leopardi l'idea di Schopenhauer di volontà come forza cieca, paradigmatico è il *Dialogo della natura e di un islandese*, contenuto nelle *Operette Morali*. La Natura, che non ha interesse verso le sorti umane, non può rispondere alle domande dell'islandese sul perché della sofferenza nel mondo, al punto che lo sciagurato islandese morirà divorato da due leoni o, secondo un'altra versione, seppellito da una tempesta di sabbia, sotto gli occhi indifferenti della Natura...

La metafora del pendolo che oscilla tra dolore e noia, vista in Schopenhauer, è presente anche in Leopardi, che nella poesia *A se stesso* (*Canti*, XXVIII), vede la vita solo come “amaro e noia”:

²¹ Francesco Saverio de Sanctis è stato un critico letterario, saggista e politico italiano, tra i maggiori critici e storici della letteratura italiana nel XIX secolo e più volte ministro della pubblica istruzione. Nacque a Morra Irpino (Avellino) il 28 marzo 1817 da una famiglia di piccoli proprietari terrieri. La *Storia della letteratura italiana* deve considerarsi il capolavoro critico del De Sanctis. In essa l'autore ricostruisce in modo mirabile lo sfondo storico critico-civile dal quale nacquero i capolavori della letteratura italiana. Nel 1826 lasciò la provincia per recarsi a Napoli dove frequentò il ginnasio privato di uno zio paterno, Carlo Maria De Sanctis. Nel 1831 passò ai corsi liceali dapprima presso la scuola dell'abate Lorenzo Fazzini dove compì le prime letture filosofiche e nel 1833 presso quella dell'abate Garzia. Completati gli studi liceali, intraprese gli studi giuridici presto però trascurati per seguire, già dal 1836, la scuola del purista Basilio Puoti sul Trecento e sul Cinquecento, lezioni che il marchese teneva gratuitamente presso il suo palazzo dove il De Sanctis avrà modo di conoscere il Leopardi e dove avviene la sua vera formazione. Morì a Napoli 29 dicembre 1883.

*Or poserai per sempre,
Stanco mio cor. Perì l'inganno estremo,
Ch'eterno io mi credei. Perì. Ben sento,
In noi di cari inganni,
Non che la speme, il desiderio è spento.
Posa per sempre. Assai
Palpitasti. Non val cosa nessuna
I moti tuoi, né di sospiri è degna
La terra. Amaro e noia
La vita, altro mai nulla; e fango è il mondo.
T'acqueta o mai. Dispera
L'ultima volta. Al gener nostro il fato
Non donò che il morire. Omai disprezza
Te, la natura, il brutto
Poter che, ascoso, a comun danno impera,
E l'infinita vanità del tutto.*

2.5 La Compassione

In Schopenhauer la *Compassione* rappresenta la più importante pratica che può liberarci dal dolore universale, combattendo nell'uomo la "volontà di vivere". Soffrendo insieme ai suoi simili, condividendo la sofferenza degli altri, l'uomo prende coscienza del dolore, riduce la propria corporeità, e facendolo suo, sconfigge, anche se solo temporaneamente, la volontà di vivere.

Chi alla *vista delle sofferenze altrui* soffre quanto per le proprie, chi ne viene spinto a rimuovere quelle sofferenze sacrificando quei mezzi con cui può soddisfare la propria volontà, conservare la propria esistenza, costui è beato, è virtuoso.²²

Il nemico da combattere, come insegna anche la pratica buddhista, è l'Ego, e conseguentemente l'egoismo.

L'egoismo consiste nel fatto che l'uomo si illude di esistere solo nella propria persona, non nelle altre. La morte però gli dà un suggerimento migliore: essa annulla totalmente la sua persona e lo fa continuare a vivere solo negli altri; l'esistenza che rimane all'uomo dopo la morte, infatti, è la sua esistenza in

²² Arthur Schopenhauer, *Scritti postumi*, Vol. I, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, Adelphi, Milano, 1996, pag. 394.

quanto cosa in sé, volontà di vita, ed essa appare ora soltanto in quelle apparenze che non sono cadute fuori dalla serie delle apparenze, ossia negli esseri non ancora morti. Con la morte, e quindi con l'annullamento della propria persona, l'egoismo trova l'opposizione e la distruzione più totali. Il timore della morte nasce da qui. La morte, perciò, è l'insegnamento che la natura impartisce all'egoismo.²³

L'egoismo è superabile soltanto con la piena 'identificazione con l'altro', dinamica che successivamente porterà Schopenhauer a sviluppare organicamente il concetto di *Compassione*:

Ciò porta il nostro problema a un'espressione più stringata, cioè a questa: come è mai possibile che il bene e il male di un altro muovano direttamente, cioè come di solito soltanto i miei propri, il mio volere, diventino dunque direttamente il motivo mio, e talvolta fino al punto da posporre più o meno il mio proprio bene e male, questa solitamente unica fonte dei miei motivi? Evidentemente soltanto perché quell'altro diventa l'ultimo fine della mia volontà, esattamente come di solito lo sono io stesso: dunque perché direttamente voglio il bene suo e non voglio il male suo, così direttamente come di solito faccio soltanto col mio. Ma ciò presuppone necessariamente che al suo male io soffra addirittura con lui, senta il male suo come di solito soltanto il mio, e perciò voglia direttamente il bene suo come di solito soltanto il mio. Ciò esige però che in qualche modo io mi identifichi con lui, vale a dire che tutta la differenza tra me e quell'altro, sulla quale poggia proprio il mio egoismo, sia, almeno fino a un certo punto, annullata... Il procedimento qui analizzato non è sognato o campato in aria, è invece reale, e tutt'altro che raro: è il quotidiano fenomeno della compassione, cioè della immediata partecipazione, indipendentemente da ogni altro riguardo, alla sofferenza di un altro e con ciò all'impedimento o annullamento di questo dolore, nel quale alla fine consiste ogni soddisfazione, ogni benessere e ogni felicità. Soltanto questa compassione è la base reale di ogni giustizia spontanea e di ogni genuino amore del prossimo. Solo in quanto è scaturita da questa, un'azione ha valore morale; e qualunque azione proveniente da altri motivi non ne ha alcuno. Non appena questa compassione si muove, il bene e il male dell'altro mi stanno immediatamente a cuore, esattamente come il

²³ Arthur Schopenhauer, *Scritti postumi*, Vol. III, *I manoscritti berlinesi (1818 – 1830)*, op. cit., pag. 272.

bene mio, seppure non sempre in ugual misura; ora dunque la differenza tra lui e me non c'è più assolutamente.²⁴

Ogni amore vero è compassione: e ogni amore che non è compassione è egoismo.²⁵

Il concetto di *Compassione* rientra organicamente nella teoria dell'etica²⁶, che Schopenhauer sviluppa soprattutto in *Il fondamento della morale* del 1840. L'opera è un chiaro attacco all'etica kantiana e al suo fondamentale 'imperativo categorico':

Per scoprire il fondamento dell'etica non rimane quindi altra via che quella empirica di indagare cioè se esistono azioni alle quali dobbiamo riconoscere un autentico valore morale: esse saranno azioni di giustizia volontaria, di puro amore del prossimo e di reale nobiltà d'animo... Questa è la modesta strada che io indico all'etica. Chi non la considera abbastanza nobile, cattedratica e accademica, in quanto non è una costruzione *a priori* e non contiene in astratto una legislazione assoluta per tutti gli esseri ragionevoli, ritorni pure agli imperativi categorici, allo *scibboleth* della "dignità dell'uomo", alle frasi vuote, alle chimere e bolle di sapone delle scuole, a principi dei quali l'esperienza si fa beffe ad ogni passo e dei quali fuori dalle aule nessuno sa né ha mai sentito alcunché.²⁷

²⁴ Arthur Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, Laterza, Bari, 2005, pagg. 212-213.

²⁵ Arthur Schopenhauer, *Scritti postumi*, Vol. I, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, op. cit., pag. 584.

²⁶ Il fondamento dell'etica di Schopenhauer è la continua lacerazione che la volontà fa di se stessa: lacerazione che nell'individuo è il contrasto e la continua insorgenza dei bisogni, e fuori dell'individuo è il contrasto e la rivalità perenne fra gli individui, l'*ingiustizia*. L'ingiustizia è la condizione della volontà di vivere scissa e discorda nei diversi individui. Ad essa c'è un solo rimedio: la conoscenza dell'unità fondamentale della volontà in tutti gli esseri, e quindi il riconoscimento degli altri come altrettanti se stesso. L'uomo malvagio non è solo il tormentatore ma anche il tormentato; solo per un sogno illusorio egli si crede separato dagli altri e dal dolore. Il rimorso temporaneo o la duratura angoscia, che accompagnano la malvagità, sono l'oscura coscienza dell'unità della volontà in tutti gli uomini. Ogni malvagità è ingiustizia, cioè disconoscimento di questa unità. Ogni bontà è giustizia, cioè riconoscimento di questa unità, al di là del velo di Maya, dell'illusoria molteplicità del *principium individuationis*. Ma la giustizia è solo il primo grado di quel riconoscimento; il grado superiore è la *bontà*, che è amore disinteressato per gli altri. Quando questo amore è perfetto, fa sì che l'altro individuo e il suo destino siano pari a noi stessi e al nostro destino: più in là non si può arrivare, non essendovi ragione di preferire l'altrui individualità alla nostra. Ora così inteso l'amore non è che *compassione*. Nicola Abbagnano, *Storia della Filosofia*, Vol. V, TEA, Milano, 1995, pagg. 158-159.

²⁷ Arthur Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, op. cit., pag. 19.

Come ricorda anche il pensiero buddhista quando sostiene l'interazione tra *karuṇā* (*Compassione*) e *prajñā* (*Conoscenza*), troviamo in un altro passo la convinzione che ogni agire virtuoso debba essere preceduto dalla conoscenza, che “ci fa riconoscere nell'individuo estraneo l'essenza medesima che risiede in noi”.

La filosofia di Schopenhauer, che è a-sistemica (cioè si sviluppa come una vera e propria *ortoprassi*, così come la filosofia buddhista, e, aggiungerei, il rituale liberomuratorio), presenta la *Compassione* come una vera e propria forma di conoscenza, ossia uno *strumento* necessario per sopportare il dolore della vita:

Quale *metafisica* è connessa alla *morale* più strettamente della mia? La vita di ogni uomo nobile non è forse la mia metafisica espressa in azioni? “L'individualità è reale; il *principium individuationis*, la separazione degli individui, è la natura delle cose in sé; ogni individuo è un essere sussistente per sé; solo il mio io, come appare nella coscienza, è il mio vero essere”; questa verità è testimoniata da carne e ossa, ma su di essa si fonda anche ogni malvagità, e ogni azione malvagia ne è l'espressione. Invece: “L'individualità è mera apparenza; il *principium individuationis* è una mera forma dell'apparenza; la separazione degli individui avviene soltanto nella rappresentazione; il mio autentico essere in sé esiste in ogni altro essere altrettanto immediatamente di quanto si rivela a me nella mia coscienza”; questa è la conoscenza che si manifesta come compassione, su cui si forma pertanto ogni virtù autentica e di cui ogni buona azione è l'espressione. Chi è virtuoso, nobile e amichevole non fa che tradurre la mia metafisica in azioni, non con giri di parole o mezze frasi, bensì in modo del tutto immediato. Chi è vizioso, insensibile ed egoista non fa che negare la mia metafisica tramite l'azione.²⁸

Con la pratica della *Compassione* viene eliminato il *principium individuationis* e conseguentemente viene a cadere il velo di Maya:

A chi esercita le opere dell'amore il velo della *Māyā* è caduto dagli occhi, e l'illusione del *principium individuationis* lo ha abbandonato. Egli riconosce se stesso in ogni essere, e anche nel sofferente: lo abbandona la follia con cui la

²⁸ Arthur Schopenhauer, *Scritti postumi*, Vol. III, *I manoscritti berlinesi (1818 - 1830)*, op. cit., pagg. 677-678.

volontà di vivere che non conosce bene se stessa, qui, in *questo* individuo, gode fuggevoli, illusori piaceri mentre là, in *quell'*individuo, soffre la pena...²⁹

In sostanza, l'intera teoria etica di Schopenhauer si basa principalmente sul sentimento di *Compassione*, del patire le sofferenze altrui come proprie; non appena si *sente* la sofferenza altrui (non basta sapere che c'è), si sente l'unità noumenica della realtà. Qual è quindi il fondamento morale, il contenuto principale dell'etica di Schopenhauer? Così risponde Georg Simmel:

Certamente è l'altruismo – che per Schopenhauer può essere solo compassione, solo alleviamento della sofferenza – un accadimento nel mondo delle apparenze individuali. Tuttavia la sofferenza dell'apparenza non è soltanto apparenza della sofferenza, bensì realtà effettuale assoluta perché è la nostra vita volitiva.³⁰

In conclusione, la nostra partecipazione alla vita altrui si limita ai dolori, non viene sollecitata dall'altrui benessere, che ci lascia indifferenti. La ragione è che qualsiasi mancanza o bisogno è l'oggetto positivo della sensibilità, mentre la soddisfazione e il benessere consistono soltanto nella cessazione della mancanza e del dolore. Il dolore diviene così l'elemento 'positivo', mentre il godimento quello negativo. Ecco perché solo il dolore altrui risveglia la nostra partecipazione. Quanto più la nostra condizione è felice (e quindi è in contrasto con quella altrui), tanto più noi siamo accessibili alla pietà.³¹

²⁹ Arthur Schopenhauer, *Scritti postumi*, Vol. I, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, op. cit., pag. 570.

³⁰ Georg Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, op. cit., pagg. 165-166.

³¹ Iclio Vecchiotti, *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, Bari, 2011, pag. 81.

Questa interpretazione ‘innatista’ della *pietas*, della *Compassione*, proposta da Schopenhauer ha oggi un interessante sviluppo nelle teorie del filosofo Khen Lamper, che analizzeremo più avanti.³²

Per Schopenhauer quindi, il superamento della volontà è governato da un principio abissalmente diverso, che un’antica saggezza ha racchiuso nella formula sacra *Tat Tvam Asi*: la sacra sentenza suggerisce che in tutti gli esseri, benché fenomenicamente (cioè esteriormente) diversi, è depositata un’unica essenza, che tutti li accomuna, umani e non. Questa consapevolezza consente di sperimentare il nobile sentimento della *Compassione* cosmica, che si pone come alternativa non solo al *principium individuationis*, ma all’intera impostazione morale razionale kantiana:

Dire che *tempo* e *spazio* sono solo forme della nostra conoscenza che, in quanto tali, non appartengono alla cosa in sé, equivale esattamente alla frase: “Un giorno rinascerai con le sembianze dell’animale che adesso uccidi e subirai la stessa morte” è identica a quest’altra: “L’animale che adesso uccidi sei tu stesso, lo sei adesso (*tat tvam asi*).” La trasmigrazione delle anime è l’espressione figurata del *tat tvam asi*, cioè “tu sei questo”, per coloro a cui non si poteva far comprendere né il principio kantiano sopra ricordato, né il suo equivalente, appunto il *tat tvam asi*.³³

Schopenhauer esalta la superiorità della *Compassione* cosmica praticata dagli asceti buddhisti e indù, nel mentre denuncia i limiti antropocentrici e le vacuità morali dell’Occidente:

Chi alla vista delle sofferenze altrui soffre quanto per le proprie, chi ne viene spinto a rimuovere quelle sofferenze sacrificando quei mezzi con cui può soddisfare la propria volontà, conservare la propria esistenza, costui è beato, è virtuoso. Base ultima di ogni virtù, o piuttosto la sua vera e propria essenza, è la conoscenza dell’identità dell’unica volontà in tutte le sue apparenze, e

³² La pietà, come la intende Schopenhauer, non ha bisogno di una educazione preliminare per esistere: essa si trova naturalmente in ogni essere, e non è mai questione di cultura, o di religione. Essa è un sentimento spontaneo, immediato della natura che esiste universalmente in ogni luogo, e in ogni tempo, da ogni eternità. Michel Onfray, *Schopenhauer, Thoreau, Stirner*, Ponte alle Grazie, 2013, pag. 221.

³³ Arthur Schopenhauer, *Scritti postumi*, Vol. III, *I manoscritti berlinesi (1818 - 1830)*, op. cit., pag. 375.

dell'inganno del *principium individuationis*,³⁴ tramite cui le altre individualità appaiono come diverse dalla propria, e così pure le loro sofferenze. Questa conoscenza nella sua vivezza non è comunicabile in concetti astratti, come non lo è la virtù, che è appunto tutt'uno con essa ... Se penetri con lo sguardo il *principium individuationis*, ogni sofferenza di questo mondo è la tua: questa conoscenza si manifesta in ciò, che mitigare le sofferenze altrui ti sta a cuore quanto mitigare le tue, e diventa un quietivo della volontà di vivere, a cui di conseguenza rinunci. Se non vi penetri con lo sguardo, ogni sofferenza del mondo ti è estranea e indifferente, e solo quel che hai esperito tu stesso può infrangere e convertire in te la volontà. *Compatire*, è quindi virtù.³⁵

Schopenhauer in un certo senso semplifica Kant, riducendo a tre le forme trascendentali a priori, che danno forma alla realtà e conseguentemente la filtrano. Esse sono Spazio, Tempo e Causalità, cosicché le 12 categorie kantiane si riducono alla sola causalità. Queste tre forme trascendentali a priori sono ciò che Schopenhauer definisce come il *velo di Maya*, che si frappone alla realtà. Tra esse, soprattutto lo Spazio è la più determinante, in quanto dà luogo al *principium individuationis*, che lo illude dell'esistenza di tanti esseri individuali separati l'uno dall'altro.

Il *principium individuationis*, un controverso punto capitale degli scolastici, è spazio e tempo. Con esso l'idea, ossia l'obiettività della volontà, si suddivide in cose singole.³⁶

A causa dello Spazio la realtà si frammenta in tanti corpi separati (ognuno dei quali occupa uno spazio), ma tutto ciò è un'illusione in quanto il mondo in sé stesso è una unica unità. Eliminare la distanza, eliminare il *principium individuationis*, è possibile per Schopenhauer soltanto tramite la *Compassione*:

Il *buono* è colui che *ama* gli altri; ma ogni *amore* è *compassione*: poiché ogni desiderio, ogni bisogno è sofferenza, “il buono ama gli altri” significa che

³⁴ Il principio di individuazione afferma che un ente esiste nella sua individualità come un essere differente e distinto nei confronti di tutti gli altri enti che pure partecipano della sua stessa natura.

³⁵ Arthur Schopenhauer, *Scritti postumi*, Vol. I, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, op. cit., pagg. 394-396.

³⁶ Arthur Schopenhauer, *Ididem*, pag. 378.

mitiga le loro sofferenze, appaga i loro desideri. La tonalità dell'amore, *ἀγάπη* (*agápē*, in latino *caritas*), le sue tenerezze, coincidono con la tonalità della compassione. L'essenza intima dell'*amore* è la coscienza (beninteso, non un sapere astratto, ma una coscienza immediata in concreto, vulgo sentimento) di chi ama che l'altro uomo è diverso da lui solo nell'apparenza, ma nell'essere sono entrambi un'unica cosa, volontà di vivere. Per questo mitiga le sofferenze altrui come se fossero le sue, anzi accrescendo le proprie, ma al massimo fino a che la misura è pareggiata.³⁷

Tu fai un'elemosina, e mi chiedi che cosa te ne venga. La mia risposta, in coscienza, è questa: “*Hai dato un po' di sollievo alle sofferenze del tuo prossimo, assolutamente niente di più.*” Se però tale gesto non ti è stato utile e in realtà non te ne importa niente, allora in effetti non hai voluto fare un'elemosina, ma un acquisto, quindi sei stato del tutto derubato del tuo denaro, e ciò va imputato alla tua stoltezza. Se invece ti importa che *colui* che è oppresso dalla miseria soffra di meno, allora hai raggiunto il tuo scopo proprio perché soffre di meno, e vedi bene in che misura il tuo dono trovi la sua ricompensa. (Ma che ti importi, ti importi davvero, che il tuo prossimo soffra di meno è possibile solo in quanto riconosci che ciò che ti appare in quella dolente figura sei te stesso, e nell'apparenza altrui riconosci la tua propria essenza). Il *dono puro* è soltanto quello in cui, nel più profondo del cuore, non ci si propone né si pensa assolutamente a nient'altro che ad alleviare la sofferenza del prossimo. Ogni traccia di ostentazione nel donare rende evidente che il dono non è genuino, ma che, almeno in parte, è un tentativo di comprarsi una buona nomea, eccetera. Di coloro che donano con ostentazione il Vangelo dice molto bene: “In ciò hanno la loro ricompensa” (*Mt*, 6, 2). Ma i Veda, conferendo per così dire la superiore consacrazione, dicono e ripetono che colui che brama una qualche ricompensa per le sue opere è ancora sulla via delle tenebre e non è maturo per la redenzione.³⁸

Il movente di ogni buona azione non può che avere come ispirazione, per essere sincero, il concetto di *Compassione*:

Tutto ciò che la bontà, la generosità e l'amore possono fare per gli altri, si riduce a lenirne le sofferenze; di conseguenza, ciò che può ispirare e promuovere le buone azioni e le opere di carità, è sempre solo la conoscenza delle sofferenze altrui, che intuiamo nelle nostre, ponendole con questo allo

³⁷ Arthur Schopenhauer, *Ibidem*, pagg. 417-418.

³⁸ Arthur Schopenhauer, *Ibidem*, pagg. 180-181.

stesso livello. Come si vede, l'amore puro (*ἀγάπη*, *caritas*) è per essenza pietà.³⁹

Se cerchiamo un riferimento corrispondente nel Buddhismo, Giangiorgio Pasqualotto evidenzia come in esso le qualità strettamente morali si intreccino con quelle che riguardano la conoscenza; questo indica in generale che *karuṇā* (la *Compassione*), ossia la virtù che rappresenta in generale la moralità, è indissociabile dalla *prajñā* (in pali *paññā*), ossia la saggezza, la conoscenza, la virtù che in generale comprende i diversi modi e livelli dell'esperienza conoscitiva. Pertanto non vi può essere comportamento compassionevole disgiunto dalla consapevolezza dell'interrelazione di tutte le cose e di tutte le azioni, consapevolezza che scaturisce soprattutto dal fatto di saper cogliere le qualità *anattā* (inesistenza del sé) di ogni realtà.⁴⁰ Questa consapevolezza, per divenire *Compassione*, non può nascere né svilupparsi se essa non si associa a un atteggiamento benevolo nei confronti di ogni essere vivente.

In altri termini, se si presta attenzione a coltivare solo la saggezza si rischia di cadere in forme di intellettualismo solipsistico ed egoistico; dall'altra parte, se ci si cura soltanto della propria attitudine alla compassione universale, si rischia di cadere in un atteggiamento di benevolenza generica, indifferenziata e, quindi, inefficace. Questa stretta complementarità tra compassione e saggezza è fondamentale per capire che il comportamento moralmente corretto non deriva da un adeguamento a una norma trascendente – sia esso un imperativo categorico prodotto dalla ragione o un comandamento dettato da una rivelazione – ma discende direttamente dalla conoscenza e dalla consapevolezza della struttura connettiva della realtà.⁴¹

Come sottolinea la filosofa tedesca Susanne Möbuß nel suo saggio su Schopenhauer, per quanto si possa insistere nel ripetere all'uomo che tutti gli individui hanno la stessa origine e la stessa natura, se egli

³⁹ Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., § 67, pag. 527.

⁴⁰ Giangiorgio Pasqualotto, *Dieci lezioni sul Buddhismo*, Marsilio, Venezia, 2008, pag. 28.

⁴¹ Idem.

non sente che è così, se non lo riconosce sul piano dei sentimenti, tutte le parole restano nient'altro che un ammaestramento senza conseguenze. È solo nell'azione disinteressata infatti che si mostra la vera bontà dell'intenzione.⁴²

Ma, in sé, le azioni (opera operata) non sono che pure e vuote immagini: ricevono un valore morale soltanto dall'intenzione che le ispira. E una medesima intenzione può tradursi nei fenomeni esteriori più differenti ... La vera bontà, la virtù più disinteressata, la nobiltà pura, derivano dunque non da una conoscenza astratta, ma pur sempre da una conoscenza: e precisamente da una conoscenza immediata e intuitiva, che non è un arzigogolare i pro e i contro; da una conoscenza che, appunto perché non è astratta, non può essere comunicata, ma deve essere propria di ciascuno e che perciò ha la sua espressione adeguata non già nelle parole, ma soltanto nei fatti, nelle azioni, nella condotta dell'uomo.⁴³

2.6 *Le risposte di Nietzsche, Kierkegaard e Apel*

Nietzsche criticò la visione di Schopenhauer vedendo nella *Compassione* una debolezza, una 'contaminazione' tra chi soffre e chi assiste il sofferente, contribuendo ad aggiungere dolore a dolore. Kierkegaard, al contrario, colloca la *Compassione* al centro del significato religioso della pietà cristiana, come risulta dal fatto che "Dio stesso risolvette d'incarnarsi per potere veramente avere misericordia degli uomini" (*Diario*, X A 452).

Sulla linea di Kant, il filosofo tedesco Karl-Otto Apel valuta negativamente la componente della *Compassione* nella formazione dei principi morali:

La compassione, la simpatia, la benevolenza, l'amore e simili non possono dunque venir riconosciuti come principi alternativi per la fondazione della morale; possono però esser tenuti in considerazione come risorse motivazionali, empiricamente indispensabili per la formazione delle norme anche di quelle fondate sulla scorta dell'etica del discorso, su quella morale

⁴² Susanne Möbuß, *Schopenhauer*, op. cit., pagg. 181-182.

⁴³ Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., § 66, pag. 519-520.

formale, cioè, della comunicazione che, fondandosi sul rispetto reciproco di principi e regole tra gli interlocutori, individua i presupposti per realizzare un accordo mirante a realizzare pacificamente una vita felice.⁴⁴

2.7 *La risposta di Khen Lampert*

Una menzione a parte merita la teoria del filosofo israeliano Khen Lampert⁴⁵ che, rifacendosi a Schopenhauer, propone una ‘Teoria della Compassione Radicale’, termine coniato nel 2003 all’interno del suo saggio *Compassionate Education: Prolegomena for Radical Schooling* (University-Press of Amer). Partendo dal comune soffrire dell’intera umanità, Lampert vede come imperativo morale la modifica della realtà per giungere all’estinzione del dolore universale. Tale stato d’animo è per il filosofo israeliano ‘innato’ nella natura umana.

La teoria viene esposta in maniera organica nel successivo saggio del 2006 *Traditions of Compassion: from Religious Duty to Social-Activism* (Palgrave-Macmillan): la *Compassione* viene identificata come un caso speciale di empatia, diretto a considerare l’angoscia degli altri. Questo stato d’animo, secondo la teoria di Lampert, è radicato nel profondo della nostra natura umana e non è mediato dalla cultura, è universale e sta alla radice delle rivendicazioni storiche di cambiamento sociale:

Ho notato che la compassione, soprattutto nella sua forma radicale, si manifesta come un impulso. Questa manifestazione è in netto contrasto con le teorie di Darwin, che riguardano l’istinto di sopravvivenza, come determinanti il comportamento umano, e con la teoria freudiana del principio

⁴⁴ Karl-Otto Apel, *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano, 1992, pag. 10.

⁴⁵ I suoi principali campi di interesse accademico sono la filosofia comparata, la storia mondiale delle idee, la filosofia della mente, la fenomenologia, la filosofia buddhista e la pedagogia critica. Dopo aver completato il dottorato di ricerca (Università di Tel Aviv, 1997), fino al 2015 ha lavorato come docente di filosofia comparata e storia presso il dipartimento di studi sull’Asia orientale dell’Università di Tel Aviv; ha insegnato pedagogia critica presso l’Hkibutzim Teachers-College. Durante quel periodo, ha pubblicato diverse monografie accademiche in filosofia, pedagogia critica e studi comparati sulla religione. Oltre all’attività accademica, la sua principale occupazione è stata per molti anni il lavoro con bambini e giovani a rischio in quartieri svantaggiati in Israele, in diversi contesti governativi e ONG. Dal 2017 insegna attivismo sociale, filosofia e storia delle idee come professore associato presso l’Academic College Tel-Aviv Jaffa.

di piacere, che respinge qualsiasi apparentemente naturale tendenza da parte degli esseri umani ad agire contro i propri interessi.⁴⁶

Le analogie della tesi di Lampert con la filosofia di Schopenhauer sono profonde, soprattutto in relazione al saggio del filosofo tedesco *Filosofia della morale*. Nell'opera, dopo aver analizzato e criticato i 'doveri di giustizia' e i 'doveri di virtù', che poggiano sul concetto di dovere (rifiutato, però, alla radice), Schopenhauer propone altre due 'virtù', quelle di giustizia e di amore per il prossimo, radicate – a suo parere, *innatamente* – nella coscienza umana:

Entrambi hanno la radice nella compassione naturale. Questa poi è un fatto innegabile della coscienza umana, è essenzialmente propria a questa coscienza, non si basa su premesse, concetti, religioni, dogmi, miti, educazione e istruzione, ma è *originaria* e *immediata*, sta nella natura stessa dell'uomo, regge perciò in ogni condizione e si manifesta in tutti i paesi e in tutti i tempi; perciò ci si appella ad essa con fiducia come a qualcosa di necessariamente presente in ogni uomo.⁴⁷

E più avanti:

Questa immediata, anzi *istintiva* partecipazione al dolore altrui, vale a dire la pietà, è l'unica fonte di siffatte azioni, quando hanno un valore morale, quando cioè devono essere pure da ogni motivo egoistico.⁴⁸

Così, in analogia con la tesi di Lampert, secondo Schopenhauer ciò accade nell'uomo 'naturalmente', si potrebbe dire 'necessariamente', in maniera quasi automatica:

Questo procedimento è, ripeto, misterioso, è infatti qualche cosa di cui la ragione non può rendere direttamente conto e le cui ragioni non si possono

⁴⁶ Khen Lampert, *Traditions of Compassion: From Religious Duty to Social Activism*, Palgrave-Macmillan, 2006, pag. 160.

⁴⁷ Arthur Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, Laterza, Bari, 2005, pag. 218.

⁴⁸ Arthur Schopenhauer, *Ibidem*, pag. 233.

trovare attraverso l'esperienza. Eppure è un fatto quotidiano. Ognuno lo ha vissuto molte volte, e non è rimasto estraneo neanche ai più duri di cuore e ai più egoisti. Esso appare tutti i giorni davanti ai nostri occhi, in casi singoli e in piccole proporzioni, dappertutto dove per *immediato impulso*, senza stare a riflettere, un uomo aiuta l'altro e lo soccorre, talvolta mettendo in pericolo evidente persino la sua vita.⁴⁹

Su tale concetto anche il filosofo indiano Sarvepalli Radhakrishnan si è espresso ricorrentemente nelle sue opere:

La materia prima della natura umana non è del tutto egoistica, e una condotta altruistica non è innaturale. Non si deve pensare che la condotta egoistica sia la sola condotta ragionevole. Dire che ogni individuo è esterno all'altro è solo una verità parziale; esiste anche un'unione vitale e organica di tutti gli esseri.⁵⁰

⁴⁹ Arthur Schopenhauer, *Ibidem*, pag. 236.

⁵⁰ Sarvepalli Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, Vol. I, Dai Veda al Buddhismo, Edizioni Asram Vidya, Roma, 1998, pag. 421.

3

La Compassione nella Libera Muratoria

3.1 *Compassione e Comprensione*

Nella Libera Muratoria utilizziamo spesso il termine *Compassione*, ossia vivere la passione dell'altro; a questo termine vorrei aggiungere il termine *comprensione*: comprendere significa infatti “con-prendere”, prendere con sé, incorporare, vivere. “Capire” intellettualmente è una cosa, “comprendere” è un'altra: dove c'è *comprensione*, c'è svelamento di Verità. La *comprensione* è del Cuore-essenza, mentre il capire è condizione della mente-veicolo.

Questo nuovo e più alto modo di essere e di rappresentarsi si rifletterà positivamente ed inevitabilmente nel mondo profano, senza bisogno di parole, di spiegazioni, di prese di posizione. L'unica nostra interazione con il mondo profano può quindi avvenire esclusivamente tramite l'istituto della *Carità* (correttamente intesa): è attraverso di essa che la Libera Muratoria mostra la solidarietà con i più bisognosi, sul presupposto eschileo che l'altro non è mai assolutamente estraneo. I Liberimuratori, quindi, sono chiamati a trasformare la Carità in beneficenza, intesa non tanto alla lettera come aiuto economico, bensì in senso più elevato di *Compassione e comprensione*.

Pertanto è beneficenza anche, e soprattutto, l'attenzione e il tempo che sappiamo dedicare al prossimo, la propensione all'ascolto e alla condivisione, la gentilezza dei modi e il rispetto reciproco.

Ogni *carità* è l'inizio della *mistica*. Ogni opera caritatevole compiuta con intenzione pura indica che colui che la compie, in aperta contraddizione con l'apparenza secondo cui l'individuo estraneo è del tutto separato da lui, si riconosce identico all'altro.⁵¹

3.2 *Le indicazioni del Rituale Emulation*

Nel Rituale *Emulation* ci sono molti richiami che riconducono al concetto di *Compassione*: in virtù delle origini cristiane della ritualità inglese, essa è sostanzialmente associata con i concetti di *Misericordia* e *Carità*, così anche in Schopenhauer:

La *Compassione*, come ho dimostrato, è la base della giustizia e dell'amore degli uomini, della *caritas*.⁵²

Il comportamento corretto di un Liberomuratore, i valori che dovrebbe seguire in ogni circostanza, le norme che sono da guida nella sua vita quotidiana, sono dettate nel Rituale *Emulation* sia dalle quattro *Virtù Cardinali* (ossia la Prudenza, la Giustizia, la Fortezza e la Temperanza), che dalle tre *Virtù Teologali* (la Fede, la Speranza e, soprattutto, la Carità).

Le *Virtù Teologali*, a differenza delle *Virtù Cardinali*, non possono essere ottenute con il solo sforzo umano, ma sono infuse nell'uomo

⁵¹ Arthur Schopenhauer, *Scritti postumi*, Vol. III, *I manoscritti berlinesi (1818 - 1830)*, op. cit., pag. 280.

⁵² Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano, 1989, § 63, pag. 1525.

dalla Grazia divina.⁵³ Esse sono fondamentali nel processo di purificazione e nel percorso iniziatico del Liberomuratore. Così sul tema il teologo spagnolo Juan Martin Velasco:

Ecco perché la purificazione, soprattutto negli stadi più alti, diviene nella descrizione di san Giovanni della Croce – e non solo nella sua – manifesta e coscientemente passiva, e l'uomo vede il suo sforzo purificatore concentrato sulla paziente e silenziosa accettazione dell'azione purificatrice che la stessa realtà cui tende, che lo attrae a sé, esercita sulle sue azioni e sulle sue forze e sul fondo stesso della sua persona. Di qui la centralità delle virtù teologali nell'intero processo della purificazione e la ragione per cui la notte oscura, simbolo di questa azione purificatrice, indichi Dio stesso, l'uomo e la sua incapacità di vedere la luce divina senza venirne abbagliato, e la purificazione stessa.⁵⁴

La *Carità* riveste un'importanza fondamentale nel percorso spirituale del Liberomuratore. Egli, leggiamo nel Rituale *Emulation*, deve essere “*caritatevole verso tutti gli uomini?*” in quanto la “*Carità, racchiude il tutto, e il Muratore che possiede questa Virtù nel suo senso più ampio può essere giustamente ritenuto colui che ha raggiunto l'apice della sua professione.*”

Durante la ‘Cerimonia del Primo Grado’ la *Carità* viene definita “*la caratteristica distintiva del cuore di un Liberomuratore ... Essa ha l'approvazione del Cielo e della terra e come sua sorella, la Misericordia, benedice colui che dà, così come colui che riceve.*”

Fin dalle più antiche versioni latine della Bibbia, il termine *caritas* è la traduzione del vocabolo greco *agápē* (amore), utilizzato nella traduzione greca dei Settanta per rendere un ampio complesso di

⁵³ Catechismo della Chiesa Cattolica, II, Le Virtù Teologali. [1812] Le virtù umane si radicano nelle virtù teologali, le quali rendono le facoltà dell'uomo idonee alla partecipazione alla natura divina (Pt 1,4). Le virtù teologali, infatti, si riferiscono direttamente a Dio. Esse dispongono i cristiani a vivere in relazione con la *Santissima Trinità*. Hanno come origine, causa ed oggetto Dio Uno e Trino. [1813] Le virtù teologali fondano, animano e caratterizzano l'agire morale del cristiano. Esse informano e vivificano tutte le virtù morali. Sono *infuse* da Dio nell'anima dei fedeli per renderli capaci di agire quali suoi figli e meritare la vita eterna. *Sono il pegno della presenza e dell'azione dello Spirito Santo nelle facoltà dell'essere umano*. Tre sono le virtù teologali: la Fede, la Speranza e la Carità (Cor 13,13).

⁵⁴ Juan Martin Velasco, *Il Fenomeno Mistico*, Jaca Book, Milano, 2003. pag. 71.

termini ebraici. Il vocabolario ebraico, per esprimere l'amore di Dio, si serve delle stesse parole che descrivono l'amore in tutta la sua concretezza: l'amore riguarda la persona nella sua totalità di anima e corpo.

Questa terminologia umana è utilizzata dal profetismo (*Osea, Geremia, Deutero-Isaia*) e dai libri sapienziali (*Cantico dei Cantici*) per parlare di Dio stesso: l'amore di Dio per il suo popolo e per l'intera umanità è un amore sponsale e materno. Il Dio di Israele dunque non è un Dio lontano e indifferente, ma è un Dio che ama. Gesù conferma in modo decisivo questa rivelazione: il suo inaudito Vangelo consiste, infatti, nella proclamazione che il volere di Dio è innanzitutto e soprattutto mosso dall'amore.⁵⁵

E il "principio amore" contiene esso stesso il "principio speranza".⁵⁶ Il percorso iniziatico liberomuratorio si basa sulla conoscenza, alla quale si perviene con l'interrogarsi, l'investigarsi, il comprendersi. In Loggia, come in tutte le Scuole Iniziatiche, ogni vero dialogo non si svolge tra due individui 'distinti', ma tra due *cuori*, ossia tra due coscienze disponibili ad ascoltarsi, tra due menti ricettive, tra due paia d'occhi che cercano di comprendersi. Laddove c'è contrapposizione, reazione, fanatismo e superbia non può esserci dialogo e comprensione. Dialogare nell'accezione tradizionale ed iniziatica significa percorrere una via, un sentiero: significa incontrarsi.⁵⁷

Riguardo ai riferimenti al concetto di *Compassione* nel Rituale *Emulation* possiamo segnalare vari passaggi.

Nella 'Cerimonia del Primo Grado' il Maestro Venerabile ricorda al Candidato la necessità di porsi al "servizio del prossimo", e verso la conclusione della Cerimonia sottolinea allo stesso come la

⁵⁵ *Cristianesimo, L'Enciclopedia*, pag.130.

⁵⁶ Joseph Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 2022, pag. 261.

⁵⁷ Fabio Venzi, *Oltre l'Illuminismo. Trattato sulla Libera Muratoria Tradizionale*, Roma, Queen Kristianka Edizioni, 2024, pagg. 323-326.

caratteristica distintiva del cuore di un Liberomuratore sia la *Carità*. In particolare, nell'Esortazione dopo l'Iniziazione, il Maestro Venerabile ricorda i doveri di un Liberomuratore verso Dio e verso il prossimo:

Agendo nei suoi confronti secondo l'insegnamento della Squadra, rendendogli ogni cortese servizio che Giustizia o Misericordia possano richiedere; soccorrendolo nel bisogno, consolandolo nella disgrazia, e comportandosi con Lui come vorreste che Lui si comportasse nei vostri confronti.

Parole che ricordano il concetto di Schopenhauer sulla *Compassione*, come analizzato in precedenza:

Il secondo grado nel quale il procedimento della compassione, il dolore altrui in se stesso e come tale diventa direttamente il mio motivo, si distingue chiaramente dal primo grado per il carattere positivo delle azioni che ne derivano; allora la compassione non solo mi trattiene dal ledere l'altro, ma mi spinge perfino ad aiutarlo. Ora, se questa diretta partecipazione è viva e profondamente sentita e se la distretta altrui è grande e urgente, io sarò mosso da quel motivo puramente morale a compiere un sacrificio più o meno grande per il bisogno e la distretta dell'altro, che può consistere nell'impegnare in favore di lui le mie forze fisiche o spirituali, la mia proprietà, la mia salute e libertà, persino la mia vita. Qui dunque, nella partecipazione immediata, senza il soccorso né il bisogno di argomentazioni, sta l'unica pura origine dell'amore del prossimo, della carità, *caritas*, cioè di quella virtù la cui massima dice: *omnes, quantum potes, iuva* e dalla quale deriva tutto ciò che l'etica prescrive a titolo di doveri della virtù, doveri dell'amore, doveri imperfetti.⁵⁸

È soprattutto nella 'Cerimonia del Terzo Grado' che troviamo l'essenza del concetto di *Compassione*, condensato nell'impegno del Candidato all'"Elevazione" a seguire i *Cinque Punti della Fratellanza*:

⁵⁸ Arthur Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, op. cit., pag. 233.

Inoltre, mi impegno solennemente di mantenere e sostenere i c.p.d.f. in pratica come in parola; che la mia mano, data a un MM, sarà un perno sicuro di fratellanza, che i miei piedi attraverseranno difficoltà e pericoli per unirsi ai suoi nel formare una colonna di mutua difesa e sostegno; che la posizione della mia preghiera quotidiana mi rammenterà i suoi bisogni e disporrà il mio cuore a soccorrere le sue debolezze e portare sollievo alle sue pene, purché ciò non arrechi detrimento a me stesso o ai miei congiunti; che il mio petto sarà il sacro ripostiglio dei suoi misteri, se affidati alla mia custodia, ma con la specifica eccezione, in tutti i tempi, per l'omicidio, il tradimento, la fellonia e tutti gli altri delitti contrari alle leggi di Dio e ai regolamenti dello Stato.

Infine, nell'Esortazione al Maestro Venerabile' nel momento della sua 'Installazione', viene ricordato, riguardo ai Fratelli della Loggia da lui presieduta:

Fate sì che pratichino, fuori della Loggia, quei principi che in essa ha appreso e che sono stati loro inculcati, affinché, con una condotta virtuosa, cordiale e discreta, provino al mondo quanto benefica e degna sia l'influenza della nostra Antica istituzione, in maniera tale che ogni qualvolta qualcuno venisse additato come membro di essa, il mondo sappia che egli è l'uomo al quale i cuori infranti possono confidare le loro pene, a cui i bisognosi possono chiedere protezione e soccorso, le cui mani sono guidate dalla giustizia ed il cuore è colmo di misericordia.

Anche nel Rituale dei Tre Gradi del *Rito Scozzese Antico e Accettato* non mancano i richiami ad atteggiamenti indicati al Candidato, che si avvicinano al concetto di *Compassione*. Nella 'Cerimonia del Primo Grado', il 1° Sorvegliante ricorda al Candidato “*di praticare la virtù, di soccorrere i Fratelli, di alleviare le loro disgrazie e di assisterli con consigli e con l'affetto*”, e in conclusione della Cerimonia, nella formazione della 'Catena di Unione', possiamo leggere le splendide parole, monito per tutto l'Ordine Iniziatico di cui si è parte:

In un mondo dove regnano la materia, la forza e la menzogna, facciamo giuramento solenne di mantenere sempre alta e luminosa la Fiaccola

dell'Amore Unico e dello Spirito Umano. Formiamo questa Catena, Fratelli miei.

4

Il Bodhisattva

Nella Tradizione buddhista la quintessenza del concetto di *Compassione* è presente nella figura del *bodhisattva*.

Sul presupposto che la salvezza di un individuo comporta la salvezza di tutti gli esseri, i *bodhisattva* si impegnano a posporre la propria liberazione e a rimanere nel mondo esercitando la *Compassione* per gli altri, fino a che tutti gli esseri non siano salvati, mettendo a loro servizio i propri meriti accumulati in molteplici vite.

In sostanza, il *bodhisattva* ha come scopo la liberazione di tutti gli esseri dal *samsāra* (ossia il ciclo di morte e rinascita) prima della propria stessa liberazione, seguendo il voto: “*Fino a che nel mondo vi sarà anche una sola persona infelice, la mia felicità sarà incompleta.*” Tale voto evidenzia l’assoluta eguaglianza tra sé stessi e il prossimo e, soprattutto, l’interscambiabilità tra sé stessi e il prossimo, arrivando a prendere su di sé, volontariamente, la sofferenza degli altri.

4.1 *Hīnayāna e Mahāyāna*

Possiamo riferirci alle due grandi tradizioni Buddhiste identificandole con le definizioni di *Hīnayāna* e *Mahāyāna*. La prima, definita anche “Piccolo Veicolo”, benché sviluppi genericamente la via della liberazione individuale, prevede la buddhità conseguibile soltanto da parte di pochi individui; la seconda, conosciuta come “Grande

Veicolo”, si sviluppa nel tardo periodo della tradizione buddhista, e in contrasto con la visione Hīnayāna sostiene che il significato e la meta ultima della dottrina è l’universale buddhità di tutti gli esseri. Così il famoso indologo tedesco Heinrich Zimmer:

I testi del *Prajñā-pāramitā* mahāyānica avevano lo scopo di correggere ciò che i loro autori consideravano un fraintendimento basilare – da parte dell’Hīnayāna – della vera essenza della sapienza del Buddha, un errore causato dall’idea che l’insegnamento preliminare fosse un’espressione della realizzazione trascendente del Buddha. L’importanza attribuita ai mezzi, alla via, alle regole dell’Ordine e alle discipline etiche del viaggio sul traghetto stava soffocando l’essenza della tradizione buddhista. La via del Mahāyāna voleva riaffermare questa essenza per mezzo di un audace e sconcertante paradosso.⁵⁹

L’interpretazione di Zimmer viene sostenuta da una citazione tratta dall’*Astasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*, che tratta diversi argomenti, tra cui la condotta di un *bodhisattva*, della realizzazione e del raggiungimento della Perfezione della Saggezza (una delle Sei Perfezioni), della realizzazione della cosiddetta essenza (*tathātā*), del raggiungimento dell’irreversibilità sul sentiero verso la buddhità (*avaiivartika*), della non concettualizzazione e dell’abbandono delle opinioni, nonché del beneficio mondano e spirituale dell’adorazione del *sūtra*:

L’Illuminato parte sul Grande Veicolo, ma non c’è niente da cui parta. Egli parte dall’universo, ma in verità non parte da nessun posto. La sua barca viene condotta alla perfezione, ma non c’è nessuno che la conduca. Essa non si sostiene su nulla, ma si sosterrà sullo stato di onniscienza, che le servirà come non-sostegno. Inoltre, nessuno è mai uscito sul suo veicolo, nessuno uscirà mai su di esso e nessuno esce da esso. E perché è così? Perché non c’è chi ne parta, né la meta per cui partire: dunque, chi dovrebbe partire e verso quale luogo?

⁵⁹ Heinrich Zimmer, *Filosofie e Religioni dell’India*, Mondadori, Milano, 2001, pag. 396.

Dal punto di vista dottrinale il Buddhismo Hīnayāna insiste sull'impermanenza di tutte le cose, perché le creature si disgustino del *samsāra*, del giro della nascita e delle morti che su tutti incombe, fino a quando non si sia conseguita e messa in pratica la verità liberatrice. Il Mahāyāna invece, all'insustanzialità dell'io sostituirà il principio del vuoto di tutti quanti i *dharma*. Da punto di vista pratico, vale a dire della condotta che occorre seguire per poter ottenere l'agognata liberazione, l'Hīnayāna, come si è visto, mostra quale è l'origine del dolore perché si possa celermente entrare nel *nirvāṇa*; e si entra nel *nirvāṇa* quando sono distrutte tutte le passioni e i legami che tengono avvinti all'esistenza, quando cioè si diventa *Arhat*. Il Mahāyāna invece, all'ideale dell'*arhat* sostituisce quello del *bodhisattva*, cioè del santo che pospone il proprio interesse a quello delle creature e perciò differisce a un tempo indefinito il conseguimento del suo particolare *nirvāṇa*.

Da un punto di vista religioso l'Hīnayāna non aveva visto nel Buddha che un essere superiore il quale aveva rivelato una dottrina redentrice; nel Mahāyāna il Buddha si divinizza e diviene la manifestazione (l'*avatara*) della verità eterna che si rivela alle creature per strapparle da quella fatale illusione che è il mondo della contingenza, sinonimo di dolore.⁶⁰

Sul tema ancora lo storico delle religioni e buddhologo italiano Giuseppe Tucci:

Come conciliare la differenza fra le scritture del Piccolo Veicolo (*Hīnayāna*) e quelle del Grande Veicolo (*Mahāyāna*) che proponevano teorie così diverse, come, soprattutto, porre d'accordo i principi del Grande Veicolo con quelli del Piccolo? Si ricorse alla teoria della molteplicità delle rivelazioni: oltre la predicazione di cui parla il Piccolo Veicolo, consegnato nelle scritture che quello riconosceva come le uniche autorevoli, *Agama* o *Nikaya*, e rivolte agli

⁶⁰ Giuseppe Tucci, *Il Buddhismo*, Ghibli, Milano, 2013, pagg. 136-137.

uditori (Sravata), si affermò che il Buddha altre e più sottili dottrine rivelò ai più capaci e maturi, ai Bodhisattva; anzi si sostenne che la predicazione eternamente si svolge, compiuta da epifanie del Buddha nei paradisi od empirei ove gli eletti ascendono mentalmente nel raccoglimento dell'estasi. In cotesto Grande Veicolo infatti in un nuovo modo si concepisce il Buddha, non più come maestro spentosi nel nirvana eppure sempre vivo e presente nella sua parola, ma come realtà assoluta, che si manifesta perché la coscienza della realtà liberatrice albeggi e splenda, nella mente delle creature, in corpi che sono pure apparizioni. Sakyamuni e tutti gli altri Buddha che lo hanno preceduto e lo seguiranno o presentemente predicano nei mondi infiniti, sono, secondo questo docetismo, semplice miraggio.⁶¹

In un altro testo Tucci semplifica ulteriormente le differenze tra i due Veicoli, menzionando, in riferimento al *bodhisattva*, il concetto di compassione (*karuṇā*), che analizzeremo più avanti:

L'uno ascetico e monacale (*Hīnayāna*), rappresenta l'indirizzo monastico, disciplinare e dialettico, costituisce la comunità vera e propria, responsabile detentrici delle parole del maestro; l'altro è la ripercussione del messaggio di Sākyamuni nella mobile e fluttuante coscienza collettiva. Ma quali sono i punti fondamentali per i quali l'un veicolo si distingue dall'altro? E perché "Grande veicolo"? "Grande" innanzitutto perché la via è facilitata; in un certo senso si rallentano i freni, non già che si neghino o si infrangano le regole morali ed i principi sui quali il proto-buddhismo poggia e senza i quali esso perderebbe ogni individualità: ma vi si dà maggior respiro, si viene incontro alle limitazioni e debolezze umane, non si impone più quello sforzo titanico che si richiedeva dal candidato alla condizione di Arhat, così turbato dal dolore del mondo che gli tardava liberarsene. Col Grande veicolo le cose cambiano; l'uomo ha coscienza della sua debolezza, sente che quello sforzo supera le possibilità morali della maggior parte delle creature; se a queste si chiede troppo esse perdono lena e coraggio. Il nuovo Buddhismo insiste su la evidenza della liberazione progressiva (*kramamukti*); c'è sempre tempo; basta anche una piccola opera buona perché il seme sia gettato; fruttificherà. E poi questo entrare subito nel nirvana, questo desiderio di spegnimento non è forse egoistico? Il Buddha non aveva forse fatto della simpatia e della

⁶¹ Giuseppe Tucci, *Storia della Filosofia Indiana*, TEA, 1992, pagg. 53-54.

compassione (*maitrī* e *karuṇā*) le più nobili leve sulle quali doveva puntare chi volesse sottrarsi al peso del *saṃsāra*?⁶²

4.2 La ‘Via dell’Arhat’ e la ‘Via del Bodhisattva’

Come visto, l’*arhat* del Buddhismo Hīnayāna è sostanzialmente un santo che attraverso una rigida terapeutica morale e mentale cerca di eliminare il possesso di ogni infezione e sopprimere il germe di ogni *karman*, per poter realizzare in questa stessa vita il *nirvāṇa*.

Etimologicamente il termine *bodhisattva* è composto da *bodhi*, intesa in questo contesto come “illuminazione (del Buddha)”, e da *sattva*, ossia “essere vivente”. Conseguentemente con il termine *bodhisattva* si intende sia una persona alla ricerca di *bodhi*, sia un “essere bodhi”, ossia un essere destinato a raggiungere la buddhità. La tradizione ammette anche una terza interpretazione, ossia “colui la cui mente (*sattva*) è fissa sulla *bodhi*.”⁶³ *Bodhisattva* è quindi un uomo il cui ‘essere’ o la cui ‘essenza’ (*sattva*) è la *bodhi*, ossia la saggezza che risulta dalla diretta percezione della Verità, con la *Compassione* che si risveglia da essa.⁶⁴

Conseguentemente, ‘Via del Bodhisattva’ è in sostanza la traduzione dal sanscrito di *bodhisattvayāna*, il “veicolo del *bodhisattva*” o “pratica del *bodhisattva*”.

Se nel Buddhismo Theravāda (una delle diciotto sette in cui l’originale scuola Hīnayāna era divisa nel III secolo a.C.) il *bodhisattva* designa un Buddha che dovrà venire, ed è applicato ad uno dei rari esseri che si trovano nei vari stati di esistenza che precedono l’illuminazione (il suo uso principale indica infatti le vite precedenti

⁶² Giuseppe Tucci, *Asia Religiosa*, Partenia, Roma, 1946, pagg. 125-126.

⁶³ Nakamura Hajime, in Mircea Eliade (a cura di), *Dizionario del Buddhismo*, Jaca Book, Milano, 2019, pag. 60.

⁶⁴ Christmas Humphreys, *Dizionario Buddhista*, Ubaldini Editore, Roma, 1981, pag. 20.

del Buddha Sākiamuni), nel successivo Buddhismo Mahāyāna il concetto di *bodhisattva* si trasformò in un veicolo di salvezza universale.

Secondo la visione Mahāyāna, infatti, la ‘Via dell’*Arhat*’, proposta dal Buddhismo Hīnayāna, è caratterizzata da un interesse egoistico per la salvezza personale e da un grado di intuizione della natura delle cose di tipo inferiore.

Mentre il *bodhisattva* dell’antico Buddhismo era un semplice uomo in cammino per diventare un essere liberato, il *bodhisattva* del Mahāyāna riflette il culmine di un processo di cambiamento che cominciò quando alcune delle scuole dello Hīnayāna estesero al *bodhisattva* l’apoteosi del Buddha Sakiamuni, quando, cioè, idealizzarono non soltanto il Buddha ma anche la sua carriera spirituale delineata dal mito delle sue vite anteriori. Il Mahāyāna estese questa rivalutazione religiosa a numerosi esseri mitici considerati molto avanzati nel loro cammino verso il risveglio: per questo esso possiede nella sua mitologia più di un oggetto di venerazione. Specialmente in contrasto con le scuole più conservatrici dello Hīnayāna (Sarvāstivāda e Theravāda), il Mahāyāna è il Buddhismo dei molteplici Buddha e *bodhisattva*, che risiedono in molteplici reami, da cui assistono infiniti esseri nella loro strada verso il risveglio.⁶⁵

Conseguentemente per il Buddhismo Mahāyāna è insensato parlare di liberazione di ‘un solo individuo’ dal momento che l’illuminazione inevitabilmente comporta nei confronti degli altri una forma di *Compassione* completamente disinteressata che ha a cuore il loro benessere spirituale. Tutti coloro che sull’esempio del Buddha Sakyamuni iniziano il loro cammino religioso compiendo il voto di divenire Buddha e di lavorare instancabilmente all’illuminazione degli altri sono per definizione dei *bodhisattva*, e il cammino del *Bodhisattva*

⁶⁵ Robert S. Ellwood, in Mircea Eliade (a cura di), *Dizionario del Buddhismo*, Jaca Book, Milano, 2019, pag. 138.

è considerato percorribile da ogni essere vivente e senziente, possedendo ogni essere senziente la natura di Buddha.

L'ideale che il Buddhismo ora propone non è più quello del Santo, l'Arhat, che è la trasposizione buddhistica dello yogin, e con la disciplina produce l'arresto completo degli stati mentali infetti che impediscono il conseguimento del nirvana, purificandosi con l'ausilio di una tecnica che aveva le sue radici nel terreno comune dell'ascetica indiana, ma è il Bodhisattva: non colui che tende verso l'illuminazione (bodhi), ma colui la cui essenza è illuminazione stessa. Noi, oltre la effimera illusoria apparenza, siamo quella identità assoluta che è la Buddhità, il Buddha, la verità o la dottrina, corrispondenza intera dell'Essere e del verbo. Questo fine si consegue non con l'ascesi, ma con il dono, il buon costume, la pazienza, la costanza, la concentrazione che rendono possibile la folgorazione della gnosi.⁶⁶

Alcune interpretazioni affermano che un *bodhisattva* non prenderebbe nemmeno in considerazione un *nirvāṇa* del tipo ricercato dall'*arhat*, quindi più che posporre il raggiungimento del *nirvāṇa* il *bodhisattva* del Mahāyāna tende a uno stato di pace in cui la persona liberata non è né attaccata alla pace, né al vortice del ciclo delle rinascite.

Il testo nel quale è evidente la differenza tra un *arhat* e un *bodhisattva* è il *Prajñāpāramitā Sūtra* (Sutra della perfezione della saggezza), un insieme di trentotto sutra buddhisti, i più antichi dei quali risalgono al I secolo a.C. I *Sutra* della *Prajñāpāramitā* pongono infatti una continua differenza tra l'aspirazione dei loro eroi ed eroine, i *Bodhisattva*, e quella, inferiore, di chi aspira a divenire un *Arhat*. Così lo storico delle religioni britannico Paul Williams sul tema:

Il concetto di bodhisattva non è specifico del Mahāyāna. Tutte le tradizioni buddhiste accettano il bodhisattva come colui che ha fatto voto, propriamente davanti a un Buddha precedente, di seguire il sentiero della buddhità. Anche colui che sarebbe diventato il Buddha Sakyamuni aveva fatto

⁶⁶ Giuseppe Tucci, *Storia della Filosofia Indiana*, op. cit., pag. 54.

voto di diventare un perfetto Buddha molti eoni prima, in presenza di un Buddha di quell'epoca. C'è tuttavia un problema. È presumibile che Sakyamuni avrebbe potuto effettivamente raggiungere l'illuminazione per sé (lo stato di arhat) in presenza di quel precedente Buddha. Perché sarebbe passato attraverso molte rinascite necessarie per percorrere il sentiero della buddhità se lo scopo finale della buddhità non fosse qualitativamente diverso, se non fosse stato davvero superiore allo stato di arhat? Ci viene detto che intraprese il lungo cammino della buddhità per compassione, per poter aiutare gli altri in modo più efficace, ma perché? Chiaramente non poteva essere per ottenere qualche altra qualità aggiuntiva che fosse di beneficio a se stesso, perché si ammette che non vi è maggiore ottenimento per se stessi della libertà dalla sofferenza, il *nirvāṇa*, lo stato di arhat. Quindi, in quella vita precedente, Sakyamuni dovette prendere il voto di bodhisattva esclusivamente per altruismo. Ciò sarebbe assurdo se essere un Buddha non fosse qualitativamente superiore, spiritualmente superiore, a essere un comune arhat. Ma se c'è qualcosa di qualitativamente superiore, può essere descritto solo in termini di altruismo, perché per il Buddha non rimane altro da ottenere per se stesso dopo essere diventato un arhat ... Ne consegue che il Buddha Sakyamuni fece voto di diventare un perfetto Buddha per altruismo, e che lo stato di perfetto Buddha è qualitativamente superiore al *nirvāṇa*, lo stato di arhat. La superiorità sta nello stesso altruismo.⁶⁷

4.3 *Avalokiteśvara*

Avalokiteśvara è una figura molto popolare nel pantheon del Buddismo Mahāyāna, ed è per antonomasia il *bodhisattva* associato al principio della *Compassione*. È adorato sia in forma maschile che femminile, veglia su tutti gli esseri viventi recependo i loro dolori e le loro angosce, rispondendo alle loro richieste.

Sulla figura di *Avalokiteśvara* le opere più importanti sono tre: il *Sutra del Loto*, che fornisce informazioni sui poteri salvifici del *bodhisattva* e gli dedica un intero capitolo (il venticinquesimo), il *Sutra della Terra*

⁶⁷ Paul Williams (con Antony Tribe), *Il Buddismo in India*, Ubaldini Editore, Roma, 2002, pagg. 130-131.

Pura e la *Contemplazione del Sutra di Amitāyus*, che rivelano la sua affinità spirituale con Amitābha Buddha.

Avalokiteśvara fa parte dei cosiddetti ‘*Bodhisattva* celesti’, cioè molto progrediti e prossimi all’illuminazione, che hanno immense capacità di venire in aiuto del prossimo.

5

Karuṇā

Nel Buddhismo Mahāyāna, la ‘Via del *Bodhisattva*’ si sviluppò come un’applicazione etica del principio della fede assoluta nella Dottrina del Buddha, metafisicamente fondata. In opposizione con la via dei “Traghettoni” giainisti, il cui passaggio spirituale sull’altra sponda si effettuava con una tecnica estrema di immobilizzazione, e diversamente dall’*arhat* per le motivazioni argomentate precedentemente, il *bodhisattva*, fonda sé stesso e il proprio mondo su una comprensione non-duale della via attraverso le azioni che rivelano la verità. Conseguentemente la dottrina del vuoto non-duale viene applicata al vuoto della vita e tutte le cose, che in quanto tali sono non esistenti. In questa visione, la *Compassione* rappresenta una dinamica centrale, la caratteristica principale della ‘Via del *Bodhisattva*’, come illustra Heinrich Zimmer:

Nel Mahāyāna maturo, il mistero della creazione viene interpretato facendo riferimento all’idea di Bodhisattva. Quando Avalokiteśvara rifiutò il *nirvāṇa*, in modo da rimanere il salvatore di tutte le creature, era pieno di quella qualità che è nota come karuṇā, “*compassione*”. Questa pura compassione è l’essenza del Bodhisattva e coincide con la sua percezione del vuoto; anzi, potremmo dire che è il riflesso primario del vuoto. Grazie alla compassione, il Bodhisattva assume le varie forme sotto cui appare per salvare gli esseri nel

regno fenomenico. Assume, per esempio, le forme divine di Viṣṇu per coloro che venerano questo dio e di Śiva per coloro che adorano quest'altro dio. Inoltre, è grazie alla compassione del Bodhisattva che i Buddha appaiono nel mondo, e questa credenza rappresenta un importante cambiamento nella concezione buddhista ... Nei cuori di tutte le creature, la compassione è presente come un segno della loro potenzialità di Bodhisattva; infatti, tutte le cose sono śūnyatā, il vuoto, e il puro riflesso di questo vuoto (che è la loro essenza) è la compassione. Karuṇā è in effetti la forza che fa manifestare le cose, oltre a trattenere il Bodhisattva dall'entrare nel nirvāṇa. L'intero universo, pertanto, è karuṇā, compassione, che è anche nota come śūnyatā, il vuoto.⁶⁸

5.1 Karuṇā e Prajñā: Compassione e Conoscenza

Karuṇā, abitualmente tradotto con “Compassione”, è un termine fondamentale per la tradizione buddhista, associato abitualmente con il concetto di Prajñā, ossia saggezza. È identificata come la virtù buddhista suprema, perché, esaltando l'unità di tutta la vita, valorizza la Compassione e quindi crea un affetto attivo (mettā). La Compassione per la tradizione buddhista è l'unica forma di sacrificio vicario accettata.⁶⁹

Il filosofo Giangiorgio Pasqualotto specifica che per comprendere appieno la complementarità tra karuṇā e prajñā, tra Compassione e conoscenza, è necessario rifarsi innanzitutto a quegli insegnamenti del Buddha che riguardano specificamente la morale. Lo stesso concetto venne applicato da Schopenhauer nella sua visione etica:

Il racconto di un'azione buona, disinteressata e nobile ci tocca così profondamente perché ci fornisce una prova certa del fatto che la conoscenza può avere il sopravvento sulla volontà originaria, e perciò che siamo capaci di

⁶⁸ Heinrich Zimmer, *Filosofie e Religioni dell'India*, Mondadori, Milano, 2001, pag. 447.

⁶⁹ Christmas Humphreys, *Dizionario Buddhista*, Ubaldini Editore, Roma, 1981, pagg. 31-32.

superare e rinnegare la volontà in noi, cosa che ci schiude la prospettiva della piena redenzione.⁷⁰

Tali insegnamenti si concentrano soprattutto nell'esposizione della *Quarta Nobile Verità*, quella che indica la concreta terapia per estinguere la causa della sofferenza. Il contenuto di questa terapia è costituito dall'*Ottuplice Nobile Sentiero*, detto anche "Sentiero di Mezzo" perché evita sia l'estremo dell'edonismo, sia quello dell'automortificazione. Questo sentiero prevede una serie di otto consigli, precetti o fattori utili al cammino verso la perfezione morale.⁷¹

Il Nobile Ottuplice Sentiero è composto da: 1) Retta Visione; 2) Retta intenzione; 3) Retta parola; 4) Retta azione; 5) Retta sussistenza; 6) Retto sforzo; 7) Retta presenza mentale; 8) Retta concentrazione. La disposizione di questi precetti non prevede un ordine né di tempo né di valore, ciascun individuo, in relazione alle proprie attitudini e capacità, può intraprendere la pratica del "Sentiero di Mezzo" iniziando dal precetto che più gli si addice.

L'importante è che in tutto l'itinerario di perfezionamento, e all'interno di ogni sua tappa, egli mantenga l'equilibrio tra quegli aspetti che coinvolgono maggiormente l'emotività – e che si concentrano in Moralità (*śīla*) – e quelli che coinvolgono, per lo più, le facoltà razionali, concentrati in Saggezza (*paññā* o *prajñā*) e Disciplina Mentale (*Samādhi*). In generale, soprattutto nel Buddismo Mahāyāna, si designa questo ideale equilibrio come possibile armonia tra *paññā* (o *prajñā*) e *karuṇā*: ciò significa che, nel lavoro di perfezionamento morale, va evitato sia il pericolo di cadere nell'eccesso in cui, prevalendo *karuṇā*, si produce una condizione di *bontà cieca*, sia quello, opposto, dell'eccesso in cui, prevalendo *paññā*, si produce una condizione di *intelligenza cinica*.⁷²

⁷⁰ Arthur Schopenhauer, *Scritti postumi*, Vol. III, *I manoscritti berlinesi (1818 - 1830)*, op. cit., pag. 62.

⁷¹ Giangiorgio Pasqualotto, *Dieci lezioni sul Buddismo*, op. cit., pag. 83.

⁷² *Ibidem*, pag. 92.

5.2 *La partecipazione al dolore dell'altro*

Karunā è generalmente descritta come l'amore per ogni essere vivente ma nulla ha a che vedere con l'amore convenzionale, inteso come egoistico e possessivo, frutto dell'ignoranza e quindi facilmente modificabile nell'opposta passione, l'odio. *Karunā*, al contrario, si manifesta con la modalità non dicotomica della *prajñā* (saggezza) che ha superato la distinzione io-altri. Così, libera dall'egocentrismo, la *karunā* si rivolge esclusivamente al benessere dell'altro. Il significato che sta alla base del termine *karunā* è, secondo la tradizione, l'angosciato lamento di profondo dolore che suscita *Compassione*. Amore in senso convenzionale e *Compassione* in senso buddhista possono essere all'incirca paragonati rispettivamente ad *eros* e *agape*.⁷³ La *Compassione*, *karunā*, è quindi intesa come la capacità di partecipare al dolore altrui, presente, passato e futuro. Questo significa che si può avere *Compassione* anche per qualcuno che, al momento presente, ci danneggia, se si pensa che egli soffre per il suo stato d'animo attuale e soffrirà ancor di più per le conseguenze future di questo stato d'animo. Tutto ciò è permesso dalla consapevolezza, dalla saggezza, la cui mancanza porta alla non comprensione. Così il filosofo indiano Sarvepalli Radhakrishnan:

È soltanto a causa della confusione mentale che l'io si identifica con interessi così meschini, ma questa confusione è generale nel mondo. L'egoismo è causato dall'imperfetta comprensione e dalla conseguente confusione dei limiti dell'individualità. L'altruismo è il risultato della giusta percezione della verità. Il vero bene si può ottenere solo con la soppressione della soggettività del sé e con lo sviluppo della coscienza universale. È l'egoismo sublimato che ci dice di rinunciare ai nostri bisogni egoistici. La compassione per le sofferenze altrui è il movente stimolatore dell'altruismo. Noi siamo tutti compagni di sventura, soggetti ad un comune fato. Tutte le creature del cielo e della terra, anche quelle che ci sono inferiori nella scala dell'essere, sono

⁷³ Taitetsu Unno, in Mircea Eliade (a cura di), *Dizionario del Buddhismo*, op. cit., pag. 391.

sottoposte alla legge della perfezione morale. L'intera esistenza, sia essa divina, umana o animale, in ogni sua sfera è tenuta insieme dalla catena della causalità morale. La crescita di questa coscienza unificatrice, ovvero il conseguimento della pienezza della conoscenza, della pace e della gioia, è il *nirvāṇa*. La libertà è il dilatarsi nella coscienza universale, l'estendersi del nostro sentimento e della nostra compassione verso tutto ciò che esiste.⁷⁴

Il discepolo lascia che la sua mente pervada di pensieri d'amore un quarto di questo mondo, e poi un altro quarto ... e così l'intero mondo.⁷⁵

Da un punto di vista filosofico la giustificazione della *Compassione* è radicata nella nozione di *śūnyatā* (vacuità), che spazza via ogni sorta di divisione e discriminazione – io e l'altro, bene e male, simpatia e antipatia – creata dalle concezioni arbitrarie della mente soggettiva. Questa rimozione di ogni forma di pensiero discorsivo, originato dal sé fittizio, non è altro che l'opera della *prajñā*, inseparabile dalla *karuṇā*.

Nella tradizione buddhista la *karuṇā* occupa abitualmente il secondo posto tra le Quattro Incommensurabili Attitudini, o Quattro Dimore Divine (*brahmavihāra*), che devono essere coltivate nella pratica meditativa. Esse sono: *maitrī* o *mettā* (amichevolezza), la benevolenza senza alcuna discriminazione, che rischia costantemente di trasformarsi in benevolenza indifferenziata e, quindi, superficiale; *muditā* (gioia simpatetica), la gioia altruistica, la capacità di partecipare alle gioie altrui, e costituisce in sostanza l'opposto dell'invidia, consentendo di diminuire in modo deciso il senso di proprietà dell'io; *upekṣhā* (equanimità), imparzialità, non discriminazione sia nei confronti degli esseri, sia nei confronti degli

⁷⁴ Sarvepalli Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, op. cit., pagg. 420-421.

⁷⁵ *Mahāśudassana-suttanta*. Il *Mahāśudassana-suttanta* (Il Grande Discorso sul Grande Re della Gloria) è un testo significativo del *Digha Nikāya* del Canone Pali. In questo sutta, il Buddha racconta la storia del re Mahāśudassana, una vita passata del Buddha, che governò un vasto e prospero regno noto come Kusāvātī. Il sutta utilizza la narrazione della vita e del regno del re Mahāśudassana per illustrare le dottrine buddiste chiave, in particolare l'impermanenza di tutte le cose e la natura della vera ricchezza.

stati d'animo, dei comportamenti, dei sentimenti, delle opinioni, delle idee. Ma non coincide con l'indifferenza, perché consente di cogliere le distinzioni senza condurre a un comportamento discriminante.⁷⁶

L'amichevolezza dona agli altri piacere e felicità; la *Compassione* sradica dolore e sofferenza; la gioia simpatetica si manifesta nella gioia per la felicità degli altri; mentre l'equanimità libera dall'attaccamento a queste attitudini, affinché si possa continuare a praticarle a servizio di tutti coloro che ne hanno bisogno.

La *karuṇā*, specifica Pasqualotto, associata alla *Compassione*, non deve essere intesa come "commiserazione", ma va intesa alla stregua del termine greco *sympatheia*, ossia capacità di soffrire con gli altri, sia come capacità di condividere i dolori altrui pur non essendone colpiti direttamente, sia come capacità di sopportare insieme ad altri i medesimi dolori. La forza della compassione si esercita anche nel tempo, come nel caso in cui si riesce ad avere compassione anche per qualcuno che, al momento presente, ci odia o ci danneggia, se si pensa che egli soffre per il suo stato d'animo attuale ed è destinato a soffrire ancor di più per le conseguenze future di questo stato d'animo.⁷⁷

Anche il noto filosofo e teologo spagnolo Raimon Panikkar nel suo saggio *Buddhismo* tratta l'argomento della *Compassione*. La tradizione racconta che *Tathāgata*, nome con cui il "Buddha storico" Śākyamuni (Siddharta Gautama) indica sé stesso nelle raccolte dei suoi sermoni (gli *Āgama-Nikāya*), e allo stesso modo viene indicato dai suoi interlocutori, offre il suo aiuto a un sofferente, un monaco avvolto nei propri escrementi in quanto vittima di una incurabile malattia intestinale. Dopo averlo portato nel proprio letto e lavato con le proprie mani egli disse agli altri monaci:

⁷⁶ Giangiorgio Pasqualotto, *Il Buddhismo*, Mondadori, Milano, 2003, pagg. 27-28.

⁷⁷ Giangiorgio Pasqualotto, *Dieci lezioni sul Buddhismo*, op. cit., pagg. 93-94.

Oh bhikkhu, voi non avete più né padre né madre che possano curarvi; se non vi curate gli uni con gli altri, chi lo farà? Chiunque desideri occuparsi di me, si occupi degli infermi.⁷⁸

Pannikar, in riferimento alla citazione, evidenzia come:

L'azione del Buddha è totalmente disinteressata, non solo nei propri confronti, ma anche nei riguardi del monaco infermo, che curò non per guarirlo (era già stato dichiarato inguaribile), ma solo perché avesse una morte più decente. Il senso della *karuṇā* va allora trovato nella sovrabbondanza del suo stato di “grazia”. Quando uno ha raggiunto lo stato di “buddhità”, quando è nella calma perfetta, libero da ogni desiderio (anche quello della salvezza) e da ogni tipo di emozione, la *karuṇā*, l'amore del prossimo, è un corollario della natura stessa del “realizzato”. Da questo punto di vista la *karuṇā* del Buddha si può paragonare al motivo divino della creazione: la “manifestazione” concreta della sovrabbondanza dell'amore. Lo stesso vale per l'atteggiamento dell'uomo spirituale verso il proprio prossimo: è un amore sovrabbondante che si riversa sui propri simili, senza altro scopo che quello di volere il loro bene e di alleviare il loro pellegrinaggio in questo mondo. In ciò non vi è ombra di egoismo e nemmeno di “paternalismo”, inevitabili difetti di ogni “buona azione” cosciente di se stessa.⁷⁹

E conclude:

Tutta la spiritualità del *bodhisattva*, e da qui il suo famoso voto, consiste nel rinunciare alla liberazione individuale per collaborare alla salvezza di tutti i viventi ... In una parola, non si può essere felici soltanto isolatamente. La felicità è comunitaria.⁸⁰

⁷⁸ Il *Mahāvagga* è la terza sezione del *Sutta Nipata*, contenente dodici *sutta*. Esso include i resoconti del risveglio di Gautama Buddha e dei dieci discepoli principali, nonché le regole per i giorni di *uposatha* e l'ordinazione monastica.

⁷⁹ Raimon Panikkar, *Buddhismo*, Jaca Book, Milano, 2019, pagg. 351-352.

⁸⁰ *Ibidem*, pagg. 352-353.