

Articoli/5

Etica dell'accoglienza **Giustizia, compassione, speranza**

Mario G. Lombardo

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 03/05/2014. Accettato il 02/03/2015.

While keeping in the background the supposition according to which emotions and feelings, compassion above all, are the most determinative factors of human solidarity, in their being transversal to the heterogeneous belonging of individuals, in the first part of this article attention is drawn to the instructions for education to the ethics of the intercultural hospitality contained in the White Paper on Intercultural Dialogue published in 2008 by the Council of Europe, as well as in other documents pertaining to particular European educational institutions for the training of the staff working in centres for the reception of migrants and asylum-seekers. The second part focuses on the ideas of good life implicit in some theories (R. A. Easterling's, A. Sen's, M. Nussbaum's) on the issue of the subject's rights to happiness and to the development of the human capabilities for expression and production. The third part lingers on the theory of emotions as judgements of evaluation, and, in particular, of the educated capacity for compassion as proposed by M. Nussbaum in *Upheavals of Thought*. In this context, an interpretation of the Spinozian concept of love is proposed that is different from the one offered by Nussbaum. Finally, by evoking the ethical-reconstructive principle advanced by J.-M. Ferry as practice of reception in the intercultural dialogue of values connected to symbolic beliefs that are not universalizable, a "principle of auxiliarity" is suggested drawing from both secular and religious conceptions of compassionate hope with respect to those forms of tragic suffering that, like mourning, escape man's pragmatic capacities for a solution.

Nel contributo che propongo intendo inquadrare il tema dell'interculturalità nel disegno di un'etica sostantiva delle capacità umane, che abbia alla sua base una teoria delle passioni e dei sentimenti. Assumo la fondata supposizione che siano le emozioni ed i sentimenti i fattori più forti della solidarietà umana, e che tra le emozioni la più profonda sorgente della coscienza di comunione di destini sia la compassione. Nella prima parte del contributo mi soffermo su quella parte del documento sull'interculturalità pubblicato dal Consiglio d'Europa nel 2008, dove si auspica la condivisione di diverse concezioni del mondo e si ribadisce il diritto umano di formarsi una identità di appartenenza sociale pluriculturale, aggiungendovi progressivamente lungo la storia della propria vita le dimensioni di valore che si giudicano migliori. Considero in seguito il genere di solidarietà che nasce dalla sofferenza tragica, soprattutto dagli eventi della

morte di persone care, e la speranza religiosa di riparazione a questa mutilazione affettiva. Assumendo un registro di discorso propriamente filosofico, inizialmente mi rifaccio all'*Etica* di Spinoza, nella quale a costituire il modello normativo di vita buona non è il concetto pitagorico e stoico di un ordinamento universale di per sé buono per come già esiste. Al contrario, sono la comprensione degli affetti, e l'analisi della dinamica delle relazioni tra il soggetto affettivo e l'oggetto del suo affetto (prevalentemente un'altra persona) a divenire comprensione di sé, metodicamente istruita alla relazione giusta fra i soggetti coinvolti, che è quella che incrementa le rispettive facoltà vitali, combatte ciò che intristisce la vita depotenziandola delle sue capacità di gioia, e contribuisce così alla realizzazione di una vita buona. Prendo quindi in considerazione l'emozione della compassione, che già Spinoza, come altri filosofi prima e dopo di lui, considera un fattore potente di socializzazione e di iniziative di intervento sulle cause e sugli effetti della sofferenza, anche di quelle persone con le quali non siamo direttamente coinvolti da affetti d'amore. Per tradurre il discorso spinoziano in un lessico culturale più attuale prendo a riferimento la teoria delle emozioni proposta da Martha Nussbaum, perché esplicitamente ella pone la compassione a motore di un'etica sociale normativa basata sullo sviluppo delle capacità umane fondamentali. Esprimo il sospetto che questa teoria delle capacità, nella sua forma attuale, può ben servire a correggere le lacune della teoria liberale contrattualistica della giustizia, ma è a sua volta carente se si assume, e giustamente, che siano le emozioni e gli affetti esistenziali alla base dei giudizi di valore che orientano le persone a sviluppare le proprie capacità in vista di una propria idea di vita buona. Infine, riprendo il tema della sofferenza tragica, che è quella che sfugge del tutto alle nostre capacità di rimedio, e del genere di speranza che le è proprio. A proposito di tali generi di speranza, quella religiosa e quella radicalmente laica, assumo come riferimento di discussione il modello di etica del riconoscimento interpersonale che Jean-Marc Ferry chiama «ricostruttivo», auspicandone lo sviluppo nel senso della pluriappartenenza culturale.

1. Competenze interculturali

Addentrando nell'ambito degli studi sull'interculturalità e mantenendo come *keywords* le parole *compassione* ed *empatia*, spesso usate in senso identico, si trova una fioritura di studi, prevalentemente dedicati al ruolo dell'educazione e delle religioni nello sviluppo di attitudini universalistiche all'accoglienza, riconoscimento, solidarietà e sollecitudine nei confronti degli altrui bisogni. La costituzione del sé personale avviene nei processi interpersonali di riconoscimento. La stima di sé è sempre in qualche modo dipendente dall'opinione, dalla stima, dall'approvazione altrui. Ma siccome il sé che si riceve dall'opinione altrui è soggetto anche alla violenza degli altrui interessi, è indispensabile un quadro di riferimento etico e civile che garantisca la libera fioritura delle vite soggettive. Il documento del Consiglio d'Europa dedicato al dialogo interculturale definisce pure un quadro di valori etici e civili per l'esercizio giusto delle competenze di

riconoscimento interculturali¹. Di questo testo, già largamente conosciuto da chi si occupa di interculturalità, riporto una silloge di proposizioni pertinenti al mio tema.

1.1 La nozione di dialogo interculturale

Il dialogo interculturale indica un processo di scambio di vedute aperto e rispettoso fra persone e gruppi di origini e tradizioni etniche, culturali, religiose e linguistiche diverse, in uno spirito di comprensione e di rispetto reciproci. La libertà e la capacità di esprimersi, la volontà e la facoltà di ascoltare ciò che gli altri dicono, ne sono elementi indispensabili. Il dialogo interculturale contribuisce all'integrazione politica, sociale, culturale ed economica, nonché alla coesione di società culturalmente diverse. Favorisce l'uguaglianza, la dignità umana e la sensazione di condividere obiettivi comuni. Il dialogo interculturale è volto a far capire meglio le diverse pratiche e visioni del mondo, a rafforzare la cooperazione e la partecipazione (o la libertà di operare scelte), a permettere alle persone di svilupparsi e trasformarsi e, infine, a promuovere la tolleranza e il rispetto per gli altri.

1.2 Costruire l'identità in un contesto multiculturale.

La dignità umana dell'individuo è alla base della società. Tuttavia, l'individuo non è in quanto tale un attore sociale omogeneo. Per definizione, la nostra identità non è ciò che ci rende simili agli altri, ma ciò che ce ne distingue nel quadro della nostra individualità. L'identità è un insieme di elementi, complesso e sensibile ai contesti.

La libera scelta della propria cultura è fondamentale in quanto elemento costitutivo dei diritti umani. Ognuno può, nello stesso momento o in diverse fasi della propria vita, scegliere di aderire a più sistemi di riferimento culturale differenti. Sebbene, in una certa misura, ognuno di noi sia il prodotto dell'eredità e delle proprie origini sociali, nelle democrazie moderne contemporanee tutti possiamo arricchire la nostra identità optando in favore di un'appartenenza culturale multipla. Nessuno dovrebbe essere rinchiuso, contro la propria volontà, in un gruppo, una comunità, un sistema di pensiero o una visione del mondo; al contrario, tutti dovrebbero essere liberi di rinunciare a scelte del passato e farne di nuove, se tali scelte rispettano i valori universali dei diritti umani, della democrazia e del primato del diritto. L'apertura e la condivisione reciproche sono elementi della pluriappartenenza culturale: entrambe costituiscono le regole di coesistenza fra singoli e i gruppi, che sono liberi di praticare le culture da loro scelte, con il solo limite del rispetto degli altri. Il dialogo interculturale è

¹ *White Paper on Intercultural Dialogue. "Living Together As Equals in Dignity"*, 2008, Strasbourg: Council of Europe. < www.coe.int/dialogue > (correct on 26 February 2013). www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_en.pdf. I numeri sul margine sinistro dei periodi corrispondono ai numeri delle sezioni del documento edito.

dunque importante per gestire la pluriappartenenza culturale [...] e aggiungendo all'identità nuove dimensioni, senza per questo allontanarsi dalle proprie radici.

1.3. *Le competenze necessarie*

Le competenze necessarie per il dialogo interculturale non sono automatiche: è necessario acquisirle, praticarle e alimentarle nel corso di tutta la vita. [...] Ciò con l'obiettivo di giungere, un domani, ad una società che, superati i concetti di assimilazione e multiculturalismo, possa caratterizzarsi come interculturale.

Settori chiave di competenza: *la cittadinanza democratica, l'apprendimento delle lingue, la storia*. L'educazione alla cittadinanza democratica è essenziale sia per il funzionamento di una società libera, tollerante, giusta, aperta e inclusiva, sia per la coesione sociale, la comprensione reciproca, la solidarietà, il dialogo interculturale e religioso, la parità fra donne e uomini. Essa comprende tutte le attività educative formali, non formali o informali, compreso l'insegnamento professionale, la famiglia e le comunità di riferimento. [...] L'educazione alla cittadinanza democratica include, fra l'altro, [...] in particolare la capacità critica e la disposizione all'autocritica necessarie per vivere in un contesto di società culturalmente diverse.

Sono sufficienti le frasi che ho citato per notare come il modello di dialogo interculturale prospettato dal documento del Consiglio d'Europa sia inquadrato in un'etica fortemente normativa, caratterizzata dai valori della cultura europea, quali l'idea di dignità dell'essere umano inteso come persona considerata quale fine per se stessa, del suo valore autonomo e prevalente sulle determinazioni dell'ambito sociale di appartenenza, e della società politica articolata su teorie di democrazia partecipativa. Al di là del dibattito teorico fra i "multiculturalisti" che difendono l'autonomia di differenti culture ed il riconoscimento politico della loro specificità, e gli "interculturalisti" che prospettano teleologicamente il costituirsi di nuove forme identitarie per effetto di coscienze soggettive capaci di sincretismi critici, resta il fatto che anche per i modelli interculturali all'accoglienza delle specificità culturali di altre persone originariamente provenienti da aree extraeuropee è posto come limite sostanziale il riferimento alla concezione universalistica dei diritti umani che si è venuta formando in Europa nel corso dell'epoca moderna, fino alla *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948. E tuttavia questa, che possiamo chiamare una "precomprensione" ermeneutica molto diffusa del dialogo interculturale, non ne tradisce un suo limite che la dispone necessariamente all'inefficacia. Potrebbe anzi avvenire che tale precomprensione sia una condizione per *comprendere diversamente* la cultura europea dei diritti universali dell'uomo durante processi di applicazione di essi con preciso intendimento interculturale. Questo è il caso funzionale del principio ermeneutico dell'*applicazione* come perfezionamento anche trasmutativo della comprensione, di quella "*subtilitas applicandi*" rievocata da Gadamer come

momento necessario di ogni processo di comprensione, che prova la validità del comprendere una cosa in maniera nuova e diversa, e porta testimonianza della verità di ciò che *così* ed *ora* si comprende.

Un altro problema può emergere dall'apparente incongruenza tra la proposizione di un modello identitario sincretistico di pluriappartenenza culturale, che pure nell'ambito dell'ermeneutica interculturale è stato definito "modello creolo"², e la proposizione che tale pluriappartenenza si attui senza per questo allontanarsi dalle proprie radici. Anche la fedeltà alle proprie radici è considerata nel documento un valore da riconoscere e tutelare. Ma è probabile che l'incongruenza emerga solo per una considerazione teorica, mentre ciò che conta sono le motivate scelte personali in vista di un vivere bene liberamente scelto, anche a costo di qualche rinuncia compensata da una preponderante acquisizione.

Invece, è assente nel documento del Consiglio d'Europa una considerazione esplicita sulla dimensione affettiva, corporea, emozionale del dialogo interculturale, che nella realtà avviene tra soggetti spesso carichi di sofferenze, ed altrettanto spesso è un dialogo tra diseguali: tra chi ha di più e chi di meno sotto molti aspetti. Nell'ambito dell'educazione degli operatori alle pratiche di accoglienza si è consapevoli di questa differenza di posizioni. Opportunamente osserva uno studioso di questo settore che la fragilità delle mappe che descrivono competenze sta nella difficoltà di graduare i descrittori con parametri e livelli predefiniti, dato che la competenza interculturale (in quanto risultante da una costante interazione di fattori personali, socio-culturali e contestuali) passa attraverso differenti stadi di sviluppo e varia, comunque, da relazioni più semplici a configurazioni complesse e strutturate, essendo da rapportare, in sostanza, alla maturazione complessiva della personalità individuale. Considerando la circolarità di esperienza ed emozioni, di conoscenze e riflessioni nel concreto vissuto relazionale, si è condotti in certi punti critici del processo alla consapevolezza di dover cambiare sia le convinzioni fino ad allora acquisite che gli atteggiamenti, cercando di realizzare contesti innovativi di esperienza per se stessi. In tali svolte relazionali viene implicata la dimensione metacognitiva del soggetto, con la riflessione consapevole e critica dei propri assunti culturali e di quelli altrui, e con la ricerca della forma da dare di conseguenza alla comunicazione³. Un altro pedagogista specialistico dell'educazione degli operatori in contesti interculturali propone uno schema tripartito di competenze: *Knowledge* (sapere), *Attitude* (saper essere), *Skills* (saper fare)⁴. L'empatia vi compare sia come attitudine da acquisire, sia come pratica comportamentale da maturare.

² "Creolizzazione" e "meticcio" sono termini usati da Édouard Glissant per descrivere fenomeni di contaminazione creativa di nuove specie vitali diffusi in natura, e da questo fenomeno estesi alle identità culturali. Cfr. di É. Glissant, *Poétique de la Relation. Poétique III*, Paris 1990, e Id., *Traité du Tout-Mond. Poétique IV*, Paris 1997.

³ A. Michelin Salomon (ed.), *Intercultura: Quali competenze. Contesti e ricerche*, Lecce 2013, pp. 24-27.

⁴ A. Portera, *Competenze interculturali per una società complessa*, in *Competenze interculturali*, Milano 2013, p. 145.

Vi sono tuttavia pratiche di accoglienza con minori pretese di fornire modelli generali di competenza interculturale, ma di effetto e rilevanza maggiore anche nella formazione delle competenze interculturali, come l'esperienza della Società Cooperativa Lai-momo, impegnata dal maggio 2011 in provincia di Bologna nel *Programma d'Accoglienza per Richiedenti asilo e protezione* provenienti dalle aree del Nord Africa. I rifugiati e richiedenti asilo sono persone con un vissuto identitario, che si trovano in un tempo di crisi della propria identità, la quale coinvolge processi neurobiologici (stress da iperattività), emotivi (stato di paura suscitato da eventi traumatici), cognitivi (disfunzione degli schemi di adattamento alla comprensione sociale; socializzazione forzata con altri rifugiati che hanno esperienze eterogenee). Questa condizione è stata descritta dallo psicologo R. Papadopoulos con la metafora «perdita della casa»; la casa intesa come luogo identitario, non solo fisico ma anche e di più come insieme di funzioni psicologiche quali il senso di sicurezza, i legami affettivi e di appartenenza, il luogo sia del riposo che della progettazione quotidiana. Casa quindi come luogo desiderato di origine e di destinazione. Una delle pratiche di aiuto ed accoglienza di queste persone consiste in incontri di gruppo nei quali si offre loro l'opportunità di ricostruire il filo narrativo della propria esistenza e delle vicende traumatiche vissute e che si continua a vivere nella condizione di rifugiato. Attraverso la creazione di una dimensione sovraindividuale si promuove così la ricostruzione della "casa". Grazie all'ascolto di altre storie e di altri vissuti, ed alla condivisione della propria, diventa più facile arginare il rischio di rimanere intrappolati nel genere narrativo *aggressore / vittima / salvatore*, che gli assistiti spesso finiscono con il condividere con gli operatori assistenziali che li accolgono, e rimettere assieme le loro storie smembrate. «Attraverso una forma di "relazione di aiuto" basata su un ascolto empatico e non giudicante, gli individui, le famiglie, possono condividere le narrazioni dei dolori e le risorse per affrontarli, e possono ristrutturare le proprie capacità di costruire e di stare in relazioni. Essi trovano la possibilità di ricreare le condizioni primarie di "casa"»⁵.

Chi conosce la letteratura sull'ermeneutica riconoscerà in questo esempio la pratica dei racconti autobiografici descritta da Paul Ricoeur nel Sesto Studio di *Sé come un altro*, quale forma di mantenimento della propria ipseità in condizioni di crisi identitaria. Seppure molto utile come pratica di accoglienza in piccoli gruppi, essa tuttavia generalmente non basta all'esigenza di restituire una identità personale in crisi alla casa comune di una società etica reale. L'immaginario emotivo prelude alla realtà della vita etica; nelle compagini etiche reali esso continua a funzionare come laboratorio di riflessioni, ricerche, innovazioni della coscienza morale, ma non basta da solo alla costruzione della relazionalità etica diffusa e giuridicamente tutelata. Quale concezione di società eticamente buona ci permette di immaginare anche un'inclusione interculturale che la implementi?

⁵ P. Ballarin, *Dinamiche psicosociali e assistenza terapeutica ai rifugiati e richiedenti asilo. L'importanza del lavoro di gruppo con gli operatori*, in *International Conference: Intercultural Counselling and Education in the Global World*, Verona 15-18 Aprile 2013. Cfr. R. K. Papadopoulos (ed.), *L'assistenza terapeutica ai rifugiati. Nessun luogo è come casa propria*, Roma 2006.

2. Giustizia

Ogni uomo ha un proprio senso della giustizia, delle offese alla propria e altrui dignità e del diritto degli offesi alla riparazione dei torti subiti. Ogni uomo ha pure un proprio sentimento dell'amore e sa approssimativamente distinguere tra erotismo, amicizia, dono di sé disinteressato. Ogni uomo sa distinguere, qualora capiti di doverlo fare, tra gli effetti attendibili dagli atti compiuti in ciascuna di queste forme d'amore. Tali idee, emozioni, aspettative fanno parte delle capacità di base della natura umana, e sono soggette a cambiamenti, sviluppi, traumi, delusioni, ricostruzioni nel corso dell'esistenza di ognuno. Quando però un uomo intende far valere il proprio senso di giustizia ed i propri sentimenti d'amore nella realtà concreta della vita sociale deve sapere come farlo, a quali istituzioni sociali appellarsi e secondo quali procedure deve rivendicare i propri diritti. Uso la parola "competenza" per indicare questo sapere procedurale. La competenza sarà tanto maggiore e tanto più raffinata quanto maggiore e raffinata sarà l'informazione che un individuo possiede circa le dinamiche dell'etica pubblica in circostanze date, e circa le condizioni dell'esercizio funzionale delle sue istituzioni.

Nella storia moderna delle società dell'Europa occidentale il fenomeno della differenziazione sociale, variamente descritto da Simmel e Weber, e più tardi da Parsons e Luhmann, ha fatto sì che giustizia e diritto si costituissero come un ambito etico-sociale distinto da quello della forma di vita religiosa. I principi fondamentali del diritto ed i regolamenti della pratica giudiziaria si sono istituiti come un "sistema sociale autonomo", affrancato dalla generale "legge naturale divina" che ordinava in maniera onnicomprensiva in forma piramidale le società occidentali più o meno "teocratiche" fino al XV secolo. Alla differenziazione del sistema giuridico è seguito il differenziarsi di altri ambiti della vita sociale: quelli della scienza, dell'arte, dell'economia, della stessa religione, e così via fino, in tempi più recenti, all'ambito vitale della comunicazione critica pubblica, ed a quello della vita affettiva e della "sfera privata". Ciascuno di questi ambiti è autoreferente sulla base di codici binari – giusto e ingiusto, vero e falso, buono e cattivo, utile e dannoso, consentito e proibito – che hanno un senso differente per ciascuno di essi: differente sia nella cosa alla quale si riferiscono, sia nella stessa semantica delle designazioni, come pure nelle rispettive pratiche regolate. Ciascuno di essi segue una sua propria logica. Il concetto di che cosa è vero o falso, bene o male, utile o dannoso, vietato o consentito nella pratica sociale del sistema giuridico, non ha lo stesso senso e non è il medesimo concetto di vero, buono, utile, dannoso nella sfera della vita affettiva; ed ha ancora un senso diverso nell'ambito della concettualità, della semantica, delle pratiche e della relazionalità nell'ambito sociale della vita religiosa.

Amore e giustizia sono capacità che richiedono competenze distinte nella dimensione pratica del loro esercizio. Paul Ricoeur, scrivendo su amore e giustizia⁶, nota che «l'amore parla in un'altra specie di linguaggio rispetto alla

⁶ P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, trad. di I. Bertolotti, Brescia 2001.

giustizia»⁷, e perciò si serve di metafore per distinguere la “poetica” dell’amore, nelle sue diverse forme, diverse pratiche e rispettivi comandamenti, dalla “prosa” della giustizia che comprende sia i principi del diritto che le forme comunicative delle pratiche giudiziarie. Il suo giudizio che il *formalismo* della giustizia non sia da considerarsi come un difetto ma come un suo punto di forza va esteso all’intera concezione dell’etica sociale organizzata per sistemi differenziati; o – se si preferisce un linguaggio meno impegnativo per evitare di entrare nelle teorie pro o contro la teoria funzionalista dei sistemi sociali chiusi o aperti – quell’apprezzamento va esteso al modo di considerare la società nel suo insieme sotto l’angolo prospettico di volta in volta di ciascuno dei suoi sistemi differenziati. L’istituzione della differenziazione sociale ha infatti il grande vantaggio di preservare dal riduzionismo dogmatico, grazie all’ammissione di epistemologie che sono differenti, gli ambiti della vita e la pluralità dei suoi valori.

E tuttavia la vita umana individuale non è concepibile per se stessa, integralmente, come un sistema differenziato. In ogni persona le istanze, alle quali rispondono a modo loro, in un tempo e una situazione dati, i diversi sistemi sociali, sono in continua dialettica fra loro. Attraversando stati di crisi, le persone impegnate al riconoscimento anche giuridico delle capacità di amare e di provare compassione per chi soffre cercano di ricostituire l’etica sociale nel senso che loro pare opportuno per la vita buona. A conclusione delle sue considerazioni Ricoeur auspica che il riequilibrio fra le istanze della giustizia e quelle delle varie forme dell’amore (il rispetto affettivo per il prossimo, la lotta e l’intesa nell’amore erotico, la mutualità dell’amicizia, la compassione, il dono agapico di sé), possa essere conseguito dal giudizio morale in situazione sulla base delle «proprie convinzioni meglio ponderate» (espressione di J. Rawls), ed in questo modo quella dialettica di amore e giustizia acquisti efficacia ad incorporare nei codici e nelle norme procedurali della vita giuridica, sociale e politica un grado supplementare di solidarietà secondo il regime della reciproca benevolenza.

A indurre nei sistemi sociali differenziati della politica, del diritto e della vita privata l’esigenza di riadattare le rispettive e reciproche prestazioni funzionali è nel tempo presente lo spostamento dell’attenzione dai *diritti sostanziali soggettivi* alla vita, alla salute ed allo sviluppo di una vita per quanto possibile felice, alla *qualità delle relazioni interpersonali* in ambito familiare, affettivo e civile, che sostanziano nel principio e negli effetti reali la vita, la salute e la felicità di ciascuno. Sono emerse due strategie correttive, quella che sostituisce, o almeno contempera, il paradigma economico dell’utilità con quello della felicità soggettiva; e quella basata sulla teoria delle capacità di sviluppo umano.

Con il suo “paradosso della felicità” Richard A. Easterlin ha indotto tra gli economisti una revisione critica della relazione tra benessere economico e benessere esistenziale. Se è ragionevole supporre che l’effetto complessivo del reddito contribuisca direttamente alla felicità soprattutto per bassi livelli di reddito, non corrisponde tuttavia a verità che, dopo aver superato una certa soglia, alla crescita del benessere economico corrisponda la percezione di

⁷ Ivi, p. 10.

crescita del benessere emozionale esistenziale; anzi il rapporto può invertirsi e diventare negativo, poiché l'impegno per aumentare il reddito (assoluto o relativo) può produrre sistematicamente effetti negativi sulla qualità e quantità delle nostre relazioni e quindi, indirettamente, produrre una diminuzione, o addirittura ribaltare l'effetto totale, diminuendo la felicità. Quindi, un autentico amor proprio, basato sulla giusta valutazione del proprio utile, comporta che ci si interessi alla sorte degli altri e si consideri necessario l'altrui benessere⁸. Le considerazioni di Easterlin hanno contribuito allo sviluppo di un nuovo paradigma di giustizia sociale, basato sull'idea di sviluppo (*flourishing*) delle capacità umane, all'incrocio fra il regime dell'agire economico e quello della normativa etica sociale⁹.

Diversamente dalle prospettive che si concentrano su utilità e risorse, l'approccio delle capacità misura il vantaggio individuale in ragione delle capacità che ha la persona di fare quelle cose a cui, per un motivo o per un altro, assegna un valore [...]. Ovviamente, le cose cui diamo valore sono quelle che ci sembra particolarmente importante realizzare. L'idea di libertà, però, contempla anche il nostro essere liberi di stabilire cosa volere, cosa investire di valore e cosa decidere di scegliere¹⁰.

L'approccio alle capacità di Amartya Sen si concentra sulla vita umana concreta e sui fini soggettivamente rilevanti che ogni persona si propone di raggiungere, anziché su oggetti astratti di utilità, come il reddito o le proprietà disponibili. Come per Martha Nussbaum, anche per Sen l'approccio alle capacità è stato originariamente elaborato per migliorare la teoria liberale contrattualistica della giustizia proposta da John Rawls, e non per mettere radicalmente in questione la differenziazione sociale dei sistemi, nei quali un oggetto di valore viene inteso in modi differenti, e descritto con differenti semantiche, a secondo del sistema al cui interno esso viene considerato. Perciò, anziché orientare a "beni primari" di carattere generale (come Rawls chiama reddito e patrimonio, potere e prerogative di *status*, basi sociali dell'autostima, ecc.) la valutazione dei beni relativi alle capacità tiene conto della *combinazione di funzionamenti* che una persona considera degni di valore, dei vantaggi individuali considerati in termini di opportunità reali, e che potrebbero interessare domini differenti della vita sociale. «L'approccio alle capacità riguarda inevitabilmente un'eterogenea molteplicità di aspetti della nostra vita e dei nostri interessi. I "funzionamenti" umani cui possiamo dare valore sono svariati [...]. Quando parlo di capacità, intendo quindi la nostra facoltà di realizzare diverse combinazioni di funzionamenti, che possiamo confrontare e valutare in relazione a tutte le altre sulla scorta di quanto, per qualche ragione, riteniamo importante»¹¹. Perciò l'esercizio effettivo

⁸ R. A. Easterlin, *Does Economic Growth Improve the Human Lot?* in Paul A. David and Melvin W. Reder (eds.), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, New York 1974.

⁹ Cfr. L. Bruni, *Civil Happiness. Economics and Human Flourishing in Historical Perspective*, London 2006.

¹⁰ A. Sen, *L'idea di giustizia*, trad. di L. Vanni, Milano 2010, p. 242.

¹¹ Ivi, p. 243.

delle capacità suppone la disponibilità di adeguate informazioni sui mezzi, le opportunità e le procedure pertinenti allo scopo, in tutti gli ambiti sociali da esso interessati.

Anche la teoria delle capacità elaborata da Martha Nussbaum si presenta come correzione della teoria liberale contrattualistica fondata sull'idea che «l'obiettivo e la stessa ragione d'essere della cooperazione sociale sta nel vantaggio reciproco, ove vantaggio va inteso in termini strettamente economici. L'idea stessa di contratto implica questa invenzione»¹². Come ella spiega, l'idea che il vantaggio reciproco in senso economico sia l'oggetto della costituzione contrattuale della giustizia sociale non dipende dalla concezione dei teorici del contrattualismo (salvo Hobbes e qualche suo moderno seguace) che l'uomo sia per sua natura egoista, bensì dipende dall'opportunità di mettere in gioco presupposti di consenso quanto più semplici possibili, per non sovraccaricare la teoria con premesse più dense e controverse, come le virtù morali o l'altruismo, che potrebbero compromettere la funzionalità della teoria. Ma quando insorgono problemi che sensibilizzano l'opinione pubblica, problemi la cui soluzione implica il ricorso ad un grado moderato di socievolezza ed altruismo come pertinenti ad una bene intesa utilità della vita personale, allora bisogna dimostrare che la teoria liberale della giustizia sociale è capace di riformarsi per sostenere queste pressioni. È precisamente quanto intende contribuire a fare Nussbaum con la sua teoria della capacità umane centrali o fondamentali. Nel suo libro *Le nuove frontiere della giustizia* ella individua tre problemi di giustizia sociale particolarmente ardui anche per la forma della teoria contrattualistica disegnata da Rawls: la questione della giustizia nei confronti di persone con handicap fisici e mentali; il problema di estendere la giustizia in senso cosmopolitico, in modo che le circostanze dovute alla nascita non incidano fin dall'inizio sulle opportunità di vita delle persone; le questioni di giustizia pertinenti al nostro modo di trattare gli altri animali non umani¹³. Ma né per questi temi, né per altri (dignità delle persone umane e loro istruzione; giustizia di genere ed istituzione politica della famiglia; emozioni socializzanti e motivazioni politiche) ella abbandona il principio liberale della preminenza dell'individuo rispetto alle comunità di appartenenza. Il principio della morale kantiana di considerare ogni persona come un fine e mai soltanto come un mezzo viene tradotto da Nussbaum come il principio etico di favorire la fioritura delle *capacità di ciascuno* considerato per sé.

L'approccio di Nussbaum alle capacità si chiede cosa può fare ed essere ciascuna persona, quali sono le opportunità disponibili o le "libertà sostanziali" che ciascuna di esse può mettere in pratica o meno secondo la sua propria decisione. L'approccio punta al rispetto del «potere di definizione di sé delle persone»¹⁴ ed è pluralistico rispetto al valore, ossia ritiene che ciascuna delle capacità centrali (salute, integrità fisica, istruzione, ecc.) sia qualitativamente distinta dalle altre e non possa essere ridotta ad una o più delle altre secondo un

¹² M. C. Nussbaum, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, trad. di R. Falcioni, Bologna 2012, p. 143.

¹³ M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, trad. di C. Faralli, Bologna 2007.

¹⁴ M. C. Nussbaum, *Creare capacità*, cit., p. 26.

unico criterio di valutazione. Nussbaum ne distingue quattro generi: a) Le *capacità combinate* sono insiemi di opportunità di scegliere e di agire, quelle che Sen chiama “libertà sostanziali”, ossia le combinazioni alternative di funzionamenti che per una persona è possibile realizzare in una data situazione politica, sociale ed economica; b) Le *capacità interne* sono le caratteristiche peculiari di una persona (intellettuali, emotive, fisiologiche, percettive e motorie, insegnamenti interiorizzati), non sono doti innate, ma acquisite o sviluppate in interazione con l’ambiente sociale, economico, familiare; competenze politiche, abilità pratiche. Può succedere che una società consenta di produrre capacità interne, ma limiti le opportunità delle persone di agire in sintonia con esse: senso critico sviluppato ma impossibilitato ad esprimersi per censure o per mancanza di istruzione ed informazioni adeguate; c) Le *capacità di base*, a differenza delle precedenti, conservano più evidentemente il concetto di natura umana e di sviluppo umano, sono disposizioni innate che è possibile sviluppare e addestrare; ma non vanno rispettate come fossero qualità meritocratiche distintive; d) Le *capacità centrali* sono quelle che rispondono alla domanda: considerate le numerose sfere della vita umana in cui ci si muove e si agisce, cosa è necessario perché una vita sia all’altezza della sua dignità umana? Esse si iscrivono pure nella concezione teleologica – connessa alla concezione universalistica di dignità personale – di quale sia la vita umana degna di essere vissuta. Nussbaum la propone come una teoria etica sostanziale, e non formale, della giustizia sociale.

Un buon ordinamento politico deve garantire a tutti i cittadini almeno la seguente soglia di dieci capacità centrali.

1. *Vita*. Ogni individuo deve avere la possibilità di vivere fino alla fine una vita di normale durata, di non morire prematuramente, o prima che la propria vita sia limitata in modo tale da risultare indegna di essere vissuta.

2. *Salute fisica*. Poter godere di buona salute, di adeguata nutrizione, di una sana vita riproduttiva, e di un’abitazione adeguata.

3. *Integrità fisica*. Essere in grado di muoversi liberamente da un luogo all’altro; di essere protetti contro aggressioni, comprese la violenza sessuale e la violenza domestica; di avere la possibilità di godere del piacere sessuale e di scelta in campo riproduttivo.

4. *Sensi, immaginazione e pensiero*. Potere usare i propri sensi, potere immaginare, pensare e ragionare, avendo la possibilità di farlo in modo “veramente umano”, ossia in modo informato e coltivato da un’istruzione adeguata, comprendente alfabetizzazione, matematica elementare e formazione scientifica [...]. Essere in grado di usare l’immaginazione ed il pensiero in collegamento con l’esperienza e la produzione di opere autoespressive, di eventi, scelti autonomamente, di natura religiosa, letteraria, musicale, e così via. Potere usare la propria mente tutelati dalla garanzia di libertà di espressione rispetto sia al discorso politico che artistico, nonché della libertà di culto. Poter fare esperienze piacevoli ed evitare dolori inutili.

5. *Sentimenti*. Poter provare attaccamento per persone e cose oltre che per noi stessi; poter amare coloro che ci amano e che si curano di noi, poter soffrire per la loro assenza; in generale, amare, soffrire, provare desiderio, gratitudine e ira giustificata. Non vedere il proprio sviluppo emotivo distrutto da ansie e paure (sostenere questa capacità significa sostenere forme di associazione umana che si possono rivelare cruciali per lo sviluppo).

6. *Ragion pratica*. Essere in grado di formarsi una concezione di ciò che è bene e impegnarsi in una riflessione critica su come programmare la propria vita (ciò comporta la tutela della libertà di coscienza e di pratica religiosa).

7. *Appartenenza*. a) Poter vivere con altri e per gli altri, riconoscere e preoccuparsi per gli altri esseri umani; impegnarsi in varie forme di interazione sociale; essere in grado di immaginare la condizione altrui (proteggere questa capacità significa proteggere istituzioni che fondano ed alimentano tali forme di appartenenza ed anche tutelare la libertà di parola e di associazione politica). b) Disporre delle basi sociali per il rispetto di sé e per non essere umiliati; poter essere trattati come persone dignitose il cui valore eguaglia quello altrui. Questo implica la tutela contro la discriminazione in base a razza, sesso, tendenza sessuale, religione, casta, etnia, origine nazionale.

8. *Altre specie*. Essere in grado di vivere in relazione con gli animali, le piante e con il mondo della natura, avendone cura.

9. *Gioco*. Poter ridere, giocare, e godere di attività ricreative.

10. *Controllo del proprio ambiente*. a) *Politico*. Poter partecipare in modo efficace alle scelte politiche che governano la propria vita; godere del diritto di partecipazione politica, delle garanzie di libertà di parola e di associazione. b) *Materiale*. Essere in grado di avere proprietà (sia terra che beni mobili) e godere del diritto di proprietà in modo uguale agli altri; avere il diritto di cercare lavoro alla pari degli altri; essere garantiti da perquisizioni o arresti non autorizzati. Sul lavoro, essere in grado di lavorare in modo degno di un essere umano, esercitando la ragion pratica e stabilendo un rapporto significativo di mutuo riconoscimento con gli altri lavoratori¹⁵.

Per il momento di questa lista di capacità mi interessa riprendere il suo principio identitario individuale, per il quale le capacità vanno opportunamente considerate e sviluppate come capacità di ciascuna singola persona. Il motivo che Nussbaum adduce per questo è plausibile. Ponendo in primo piano la dignità e i diritti di ogni persona per se stessa, la si sottrae all'ombra che stende su di lei il gruppo di appartenenza (familiare, etnico, religioso e qualunque altro sia). Nussbaum ha risposto a parecchie critiche della sua strategia individualistica, spiegando che essa non mette in sott'ordine gli affetti e le cure familiari, i sentimenti nei confronti di persone importanti nella storia della vita di ogni persona, o la sua dedizione e fedeltà ad una comunità politica o religiosa; solo avverte che bisogna valutare di caso in caso come questi legami affettivi e queste condivisioni di valori funzionano nel favorire o meno l'effettuazione delle capacità

¹⁵ Ivi, pp. 39-40.

di ciascuno. Né la teoria sottovaluta la funzione dell'immaginario soggettivo su come le stesse capacità funzionerebbero in vite diverse, né dà poco spazio al ruolo civile delle emozioni¹⁶. Un'obiezione rilevante può esserle tuttavia ancora rivolta. Essa muove dal percorso che va dalle capacità alla loro effettuazione. Il funzionamento di una capacità concerne ciò che una persona può desiderare di fare e di essere, di fare per essere. *Ma la strada all'effettuazione passa dal ruolo mediatore di altri*. Quanto è importante questo ruolo, a partire dalla costituzione della coscienza di sé dell'individuo nella storia interiorizzata della sua interazione con altri (le sue "capacità interne"), sino alle forme di amore che sarà in grado di esperire ed alle esperienze dolorose della sofferenza, della perdita e della morte di persone importanti per lui? La sua identità di persona non è intrecciata a tutti questi ruoli mediatori che determinati altri hanno ed hanno avuto nella storia della sua vita?

La concezione della società a differenziazione sistemica è, come quella di sistema politico democratico, tipicamente occidentale, mentre dell'amore inteso come capacità penso che lo si possa ritenere una disposizione antropologica universale. Purché però non ci si soffermi a distinguere differenti forme di amore cercando di definirne i rispettivi contenuti normativi, perché ciò non può evitare di complicare il discorso con il riferimento alle mentalità e alle culture. Dubito che l'*eros* platonico, la *philia* aristotelica, l'*agape* cristiana corrispondano a capacità antropologiche innate, anche se converrei con chi sostenesse che chiunque può convertirsi ed educarsi a queste forme di amore intese come virtù, e praticarle in modo eccellente. Anche se il mio tema non è definire un modello transculturale di dialettica fra amore e giustizia, tuttavia io penso che si dia una forma di amore più *radicale* e *comprensiva* dell'*eros*, dell'amicizia e dell'*agape*, ed è il *sentimento della comunanza di destini che nasce dalle esperienze della tragicità della condizione umana*. *Radicale* quanto lo è la vita che si esprime in *eros*, amicizia ed *agape*; anzi più radicale, perché è come l'amore familiare e genitoriale tra padre-madre e figlio-figlia, e dipendente dall'esperienza esistenziale e dallo sviluppo affettivo degli individui coinvolti. *Comprensiva* perché coinvolge la storia personale dell'amore erotico e delle amicizie costitutive della rete dei rapporti esistenziali di ognuno; e perché, come la vita ha la tendenza a conservarsi in essere, la conservazione delle relazioni costitutive dell'esistenza è implicita nella memoria della vita di ognuno, e si protende, come religiosa speranza, al di là della tragicità e della morte. Ora, la sollecitudine verso l'altro, tanto come emozione che come dettame morale, dura anche dopo la scomparsa dell'altro. Come ammonisce Ricoeur, «la filosofia non deve smettere di lasciarsi istruire dalla tragedia. La trilogia "purificazione (*catharsis*), terrore (*phóbos*), pietà (*éleos*) non si lascia rinchiudere nella sottocategoria dell'amicizia piacevole [...]. Un sé richiamato alla vulnerabilità della condizione mortale può ricevere dall'amico più di quanto

¹⁶ Cfr. M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. di W. Mafezoni, Bologna 2001, pp. 297-299, 301-303.

non gli dia attingendo alle proprie riserve di forza. Qui, la magnanimità deve dichiararsi vinta»¹⁷.

3. Compassione e speranza

La teoria delle emozioni che Martha Nussbaum propone nel libro *L'intelligenza delle emozioni* è elaborata con l'intenzione diretta di servire alle interpretazioni dei comportamenti personali sotto il profilo psicologico e motivazionale, ed anche alla saggezza del giudizio equo nelle valutazioni delle pratiche giudiziarie. Essa risponde alla domanda: «Qual è il contributo positivo delle emozioni in quanto tali alle decisioni etiche individuali e pubbliche? Perché un ordine sociale dovrebbe coltivare le emozioni [con la cultura umanistica e letteraria, con le arti, con la pedagogia della vita emozionale] piuttosto che creare semplicemente un sistema di norme giuste e un insieme di istituzioni che le sostenga?»¹⁸.

Nussbaum presenta una concezione delle emozioni finalizzata a spiegazione la nostra vita emotiva, che intenzionalmente rovescia la concezione degli stoici, suo riferimento teorico di sfondo, secondo la quale tutte le valutazioni contenute nelle emozioni sono false e suscitate da turbamenti malsani per la vita serena dell'uomo sapiente. La sua teoria dell'intelligenza emotiva è condivisibile da ogni esperto di filosofia ermeneutica che conosca la teoria diltheyana della "connessione strutturale psichica" costituita dal *circolo funzionale dinamico di rappresentazioni cognitive-sentimenti-protensioni verso scopi*¹⁹:

Le emozioni sono valutazioni o giudizi di valore, che attribuiscono a cose e a persone al di fuori del nostro controllo una grande importanza per la nostra prosperità (*flourishing*). Essa [la teoria delle emozioni proposta] contiene tre idee salienti: l'idea di una *stima o valutazione cognitiva*; l'idea della *prosperità personale, o dei propri fini e progetti importanti*; e l'idea della *rilevanza di oggetti esterni come elementi del proprio insieme di fini*. Le emozioni solitamente combinano queste idee con informazioni su eventi del mondo; sono i nostri modi di prendere atto di come stanno le cose relativamente ad oggetti esterni (ovvero incontrollabili), che consideriamo rilevanti per il nostro benessere²⁰.

Caratteristiche delle emozioni, per cui non le si può ridurre a reazioni fisiologiche meccaniche prive di pensiero, sono: *a)* il fatto che insorgono sempre *a proposito di un oggetto determinato* che mi si presenta agli occhi della mente (la

¹⁷ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. di D. Iannotta, Milano 1993, p. 287.

¹⁸ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, trad. di G. Giorgini, Bologna 2012, p. 360.

¹⁹ Nussbaum definisce "neostoica" la sua teoria, relativamente autonoma rispetto all'etica stoica, perché motivata dal porre l'accento sulla comunanza tra uomini ed altri animali, sul ruolo delle norme sociali e sulla complessità delle storie di vita individuali. Il secondo e terzo tema è stato anche oggetto degli studi di Dilthey e del suo genero-allievo G. Misch sui modelli di autobiografia. Sulla teoria diltheyana della connessione strutturale psichica (*psychische Zusammenhang*) ho raccolto una serie di studi in M. G. Lombardo (ed.), *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, Padova 2003.

²⁰ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 20.

speranza di qualcosa, la paura di qualcosa o qualcuno, il dolore per qualcosa o qualcuno); *b*) il fatto che l'oggetto è *intenzionale*, ovvero: appare all'emozione nel modo in cui lo vede e lo interpreta la persona che prova quell'emozione; *c*) il fatto che le emozioni implicano *credenze* riguardo l'oggetto stesso (all'evento di un lutto, presso certi popoli non bisogna abbandonarsi alla tristezza, ma anzi comportarsi come se si fosse felici, perché credono che la tristezza indebolisca la forza vitale ed esponga alle malattie. Altri credono l'esatto contrario: che se all'occasione di un lutto non si fa un gran pianto, ci si ammala. Per il pragmatismo di certi Statunitensi la morte di un familiare non è ragione sufficiente per disdire temporaneamente i propri impegni professionali). Il fatto ed il modo di provare un'emozione dipende dalle credenze delle persone, indipendentemente dal fatto che tali credenze siano vere o false, giustificate o ingiustificate, ragionevoli o irragionevoli (se credo che mia madre, lontana da me, sia gravemente malata o sia morta, provo dolore; anche se la credenza fosse falsa, il dolore che provo sarebbe reale)²¹.

Un complemento importante di tale teoria delle emozioni è il concetto, di derivazione aristotelica, di *eudaimonia*. Esso comprende tutte le cose che sono fattori intrinseci di una vita giudicabile come buona. «Se possiamo dimostrare a qualcuno che ha omesso qualcosa, senza la quale non considererebbe completa la propria vita, c'è una ragione sufficiente per aggiungere l'elemento in questione»²². Sono costitutivi dell'*eudaimonia* di una vita non solo le *azioni* virtuose, ma anche i mutui *rapporti* di amicizia o di amore con un oggetto considerato buono in se stesso rispetto a me e considerato importante per la mia vita. L'eudaimonismo ha due aspetti, di sottile distinzione: è un giudizio sul valore della cosa per me, per il complesso dei miei valori e fini; ma è anche presunzione di non sbagliarsi in questa valutazione, di valutare la relazione in modo eudaimonisticamente giusto. Lo stoico «Crisippo affermava, plausibilmente, che il dolore [per la perdita di una persona cara] contiene non solo il giudizio che un'importante parte della mia vita è andata perduta, ma che è giusto esserne molto turbati: esso associa alle proprie valutazioni una pretesa di verità»²³.

L'emozione forse più indiziaria del sentimento di solidarietà umana è la compassione. Essa viene generalmente descritta come un sentimento di condivisione delle sofferenze altrui. Il *Dizionario Enciclopedico italiano* ne dà questa definizione: «Sentimento di pietà verso chi è infelice, verso i suoi dolori, le sue disgrazie, i suoi difetti; partecipazione alle sofferenze altrui», e rileva il calco del termine tardo latino *compassio* sul termine greco *sympatheia*²⁴. Questo sentimento è per lo più descritto come un fenomeno universale, come una disposizione o capacità genericamente umana, transculturale, seppure modulato differentemente secondo le età della vita e la particolarità delle culture. Le definizioni che ne danno filosofi ed altri studiosi dei sentimenti e delle emozioni

²¹ Ivi, pp. 46-48; 68-69.

²² Ivi, p. 52.

²³ Ivi, pp. 69-70. Su questo tema, strategico per il mio contributo, torno più avanti.

²⁴ *Dizionario Enciclopedico Italiano* (Treccani), Istituto Poligrafico dello Stato 1970, vol. III, p. 388.

presentano tuttavia differenze nei termini usati e nella rispettiva concezione antropologica di fondo.

Tra i filosofi moderni, Spinoza, ad esempio, impiega il termine *commiserazione*, e la definisce come «tristezza accompagnata dall'idea di un male accaduto ad un altro che immaginiamo essere simile a noi»²⁵. Nella concezione dinamica che Spinoza ha degli affetti, la *tristezza* è l'atto con il quale la potenza di un uomo viene diminuita o coartata. Definendo anche la compassione come tristezza originata da danno altrui, Spinoza non limita il moto d'animo della compassione alla condizione autoreferente dell'interesse che si ha per una determinata persona che si ama. In questi casi si amano pure le cose esterne che inducono gioia nella persona amata e si odiano le cose che la fanno soffrire. Diverso è il sentimento della compassione. A differenza degli affetti di amore e di odio, connessi direttamente alla relazione tra chi ama e l'oggetto del suo amore, «noi non proviamo compassione soltanto per una persona che abbiamo amata, ma anche per una verso la quale precedentemente non provavamo alcun moto dell'animo, purché la giudichiamo a noi simile»²⁶. L'immagine stessa di chi soffre nel suo corpo suscita nel nostro corpo una disposizione penosa simile, e la corrispondente tensione a trovare il modo di togliere la causa della sua, e della corrispondente nostra, sofferenza. Spinoza lo spiega con un ragionamento che intende chiarire sia la capacità di comprendere la condizione affettiva, che è allo stesso tempo sia mentale che corporea, di un altro, sia il modo nostro di corrispondervi secondo una combinazione affettiva, mentale e corporea, che è la nostra, diversa da quella dell'altro. Si comprende veramente non solo con gli occhi della mente, ma anche con la partecipazione psicofisica alla sua condizione. Non si reagisce al malessere nostro senza reagire al malessere dell'altro.

Le immagini delle cose sono affezioni del corpo umano, le cui idee rappresentano i corpi esterni come a noi presenti, ossia implicano simultaneamente la natura del nostro corpo e la natura presente del corpo esterno [...]; e di conseguenza, se immaginiamo che qualcuno a noi simile sia preso da un certo moto dell'animo, questa immaginazione esprimerà un'affezione del nostro corpo simile a quel moto dell'animo; e dunque per il fatto di immaginare una cosa a noi simile affetta da un certo moto dell'animo, saremo affetti da un moto dell'animo simile ad essa. Questa imitazione dei moti dell'animo quando si riferisce alla tristezza si chiama compassione [*commiseratio*]. Non possiamo avere in odio la cosa di cui abbiamo compassione per il fatto che la sua sventura ci colpisce con tristezza. Per quanto possiamo, tenderemo a liberare dalla sventura la cosa di cui abbiamo compassione. Ciò che produce tristezza nella cosa di cui abbiamo compassione produce anche in noi una tristezza simile; e dunque tenderemo ad escogitare tutto quanto elimini l'esistenza di quella cosa, ossia la distrugga [...]; e dunque tenderemo a liberare dalla sua sventura la cosa di cui avremo compassione. Questa volontà, ossia la voglia di fare del bene, originata dal fatto che abbiamo compassione della cosa cui vogliamo procurare un beneficio, si chiama benevolenza [*Benevolentia*], la quale quindi non è altro che *desiderio originato da compassione*²⁷.

²⁵ B. Spinoza, *Etica*, Parte III, *Definizione degli affetti*, XVIII. Edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di P. Cristofolini, Pisa 2010.

²⁶ Ivi, Parte III, Prop. XXII, Scolio.

²⁷ Ivi, Parte III, Proposizione XXVII, Dim. e Scolio; Cor. III con Dim. e Scolio.

Che la condizione passiva della compassione, sofferenza privativa del potenziale umano di vivere bene, inneschi un processo di attivazione ad escogitare il modo di ricostituire la condizione di vita buona, è di per sé espressione di speranza, intesa come fiducia nella capacità cooperativa umana di cambiare uno stato di cose. La tendenza a togliere, o almeno alleviare, la causa della sofferenza delle persone che suscitano in noi compassione viene in molti studiosi contemporanei congiunta ad essa come suo corollario²⁸. Martha Nussbaum è particolarmente interessata alla rilevanza propositiva di questo sentimento per il lavoro etico di una società che persegue la giustizia. Ma è per me interessante la connotazione di *tragicità* che ella annette all'emozione della compassione. «In una semplice definizione – ella scrive – la compassione è una dolorosa emozione occasionata dalla consapevolezza della immeritata disgrazia di un'altra persona»²⁹. Connotando la disgrazia compassionevole come *immeritata*, si sottrae la persona incorsa nella disgrazia, per la sofferenza che essa provoca a se stessa ed agli altri, all'imputazione etica e giuridica di responsabilità per omissione, inammissibile ignoranza, disattenzione o mancanza della cura dovuta. Quel che propriamente è tragico nella vita non consiste tanto nell'effetto di ciò che ci capita e produce dolore, ma nel sottrarsi della sua causa al nostro potere di gestirla. Nei casi di sofferenza per un danno alla vita ed alle sue relazioni giuste e buone causato da eventi tragici, nessun tribunale civile può emettere una sentenza per riparare il danno e restituire in qualche modo e misura il bene compromesso degli attori in causa. Il male tragico subito può solo fare appello ad un'altra istanza, divina o comunque di natura religiosa.

Ma allora, se la compassione è suscitata soprattutto dalla sofferenza tragica, e la speranza di sanare la condizione individuale e interpersonale deprivata ingiustamente, per una combinazione di fattori che non è in nostro potere controllare, può essere solo di carattere religioso, in che senso si può pensare che, come scrive Nussbaum nella stessa pagina, «una società che persegue la giustizia può legittimamente fare affidamento sulla compassione e coltivarla»? Come si compone con la giustizia sociale il fattore religioso della dimensione tragica dell'esistenza, con la sua propria capacità di speranza, diversa dalla speranza di cambiare la normativa della forma di società per adeguarla ad un progetto di vita buona?

La tesi che espongo in questo mio contributo è che la riforma della teoria liberale moderna della giustizia sociale proposta da M. Nussbaum sulla base della sua teoria delle capacità umane sia sottoderminata rispetto alla teoria del valore conoscitivo delle emozioni per prospettive di vita buona da lei stessa proposta. Nel suo libro *Le nuove frontiere della giustizia* leggiamo:

²⁸ Per esempio, K. Lambert, *Tradition of Compassion. From Religious Duty to Social Activism*, Houndsmills - Hampshire (Engl) 2005, p. vii: «Compassion, in the sense of the ability to perceive the pain of another and the inclination to act to alleviate that pain, is universal phenomenon».

²⁹ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 363.

L'approccio basato sulle capacità è in grado di includere fin dall'inizio sentimenti benevoli rendendo conto della relazione tra le persone ed il proprio bene; e questo perché la sua concezione politica della persona include l'idea di una fondamentale socievolezza e concepisce i fini condivisi come parte degli obiettivi dei singoli (questa concezione dei fini è coerente con il rifiuto dell'«indipendenza» come qualità delle parti per la formazione dei principi sociali). Predominante fra i sentimenti morali delle persone così concepite sarà la compassione, che per me include il valutare il bene degli altri come parte importante del proprio schema di obiettivi e di fini. Quindi, quando le altre persone subiranno una perdita nell'ambito delle capacità, il cittadino, come io lo immagino, non si renderà conto semplicemente dei sentimenti collegati all'imparzialità morale, pure restrizioni della ricerca del proprio interesse, ma avvertirà compassione per loro *come parte del proprio bene*³⁰.

Condivido il senso di queste proposizioni. Tuttavia, trovo che sussista nel suo quadro teorico una incongruenza tra la teoria eticamente e giuridicamente normativa delle capacità umane centrali e la teoria della funzione cognitiva delle emozioni per l'idea di vita buona. La causa di questa incongruenza ritengo consista nell'attenersi di M. Nussbaum ad una concezione individualistica di persona umana, pur nella relazionalità intersoggettiva che anche per lei è fondamentale all'elaborazione interiore della consapevolezza personale del proprio bene; mentre sarebbe più adeguata allo scopo la concezione ermeneutica, secondo la quale l'intelligenza morale e sociale delle persone è costituita e strutturata dalle forme di comunicazione e dalle competenze interpretative che si applicano in esse.

Importanti per il mio tema sono, nell'elenco delle dieci capacità sopra riportato, quelle dalla quarta alla settima: l'uso della propria intelligenza integrale, ossia sensibile, immaginativa, cogitativa, affettiva (capacità quarta e quinta) in modo informato e coltivato da un'educazione adeguata, che fa pensare allo sviluppo di una competenza regolata nel gestire autonomamente i propri desideri e sentimenti di amore e di avversione, nel comprendere simpateticamente gli altri essendo sensibili alla loro vitalità desiderante come alla loro sofferenza; potersi formare un'idea ragionata di ciò che è bene e potere, con rispetto verso la propria dignità di persona umana, condurre la propria esistenza per realizzare una vita buona (capacità sesta) assieme ad altri con la sollecitudine per un benessere condiviso e l'impegno solidaristico per una società giusta (capacità settima).

Sullo sfondo non espresso di questa concezione etica orientata allo sviluppo delle capacità umane sussiste un'idea di quanto sia importante la considerazione della corporeità delle persone, del corpo proprio ed altrui. Che l'intelligenza sia permeata da emozioni e da discernimenti valoriali, che ogni comprendere sia sempre emotivamente modulato, è cosa meno ovvia di quanto si creda per la storia della filosofia, ma è un concetto cardine per l'ermeneutica filosofica moderna e contemporanea. L'espressione *Sommovimenti geologici del pensiero* (nel titolo dell'edizione originale de *L'intelligenza delle emozioni*) è una citazione dalla *Recherche* di Proust, fatta nell'introduzione di un libro dedicato sostanzialmente

³⁰ M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit, pp. 107-108.

all'analisi dell'etica stoica, che Nussbaum apprezza pur rimanendo consapevole di certi suoi aspetti defettivi che possono essere corretti nel suo sviluppo e adattamento alla sensibilità antropologica moderna. La coscienza pensante di ciascuno individuo ha una storia che incomincia nella sua prima infanzia, che ne lega la vita all'esperienza di oggetti esterni. «Le emozioni – osserva Nussbaum – hanno una complessa struttura cognitiva, che è in parte in forma narrativa, perché implica la storia del nostro rapporto con gli oggetti amati nel corso del tempo [...]. L'ombra degli amori del passato si stende sui legami del presente e vi si insedia»³¹. Per comprendere questi fatti, ed essere in grado di immaginare questi nostri attaccamenti, la gioia o il terrore che li caratterizza, ci è di aiuto la letteratura, più immediatamente quella che contiene una dimensione narrativa, perché si confà meglio alla cognizione di noi stessi, esseri dalla complessa storia temporale; ma a certi livelli riflessivi è utile anche la letteratura filosofica sulle passioni. L'elaborazione di una teoria neostoica delle passioni è condotta lungo i capitoli di questo libro con l'esame e i commenti di opere poetiche, romanzi, ma anche opere di antropologia culturale, e di filosofia. A un certo punto della lettura ci imbattiamo in Spinoza, la cui *Etica* è interpretata inserendola nella tradizione platonica, con speciale riferimento al *Simposio*, e nella tradizione stoica. Nussbaum nota che Spinoza apporta dei correttivi migliorativi all'etica stoica delle passioni. Specialmente vi apporta una più accurata considerazione analitica della passione dell'amore. Questa passione, nelle sue forme reali ed alla base erotiche, viene vituperata nell'etica stoica, e quest'atteggiamento ha effetti negativi sulla concezione stoica del bene; quindi è da correggere.

La domanda che guida l'analisi che Nussbaum conduce dell'*Etica* spinoziana è questa: in che modo l'amore può riformare se stesso, così da non essere eccessivamente bisognoso, vendicativo o parziale, ma da essere piuttosto un sostegno per la compassione sociale, la reciprocità ed il rispetto dell'individualità? Il capitolo nel quale è iscritta l'analisi dell'*Etica* spinoziana ha per titolo «Creatività contemplativa», il cui senso suscita l'impressione di un ossimoro: come potrebbe la creatività, che pone in essere qualcosa di nuovo, essere contemplativa? Lo può, secondo una interpretazione diffusa dell'*Etica* spinoziana, se la creatività consiste nell'acquisire la comprensione intellettuale di un ordine di cose che esiste già, e quindi la novità consiste nel distrarsi da un oggetto di amore concreto ma mortale, instabile, transeunte, e nel rivolgere la mente, come dice Diotima nel *Simposio* (210 d) «alla sfera ormai ampia del bello, e senza più mostrare affezione, come uno schiavo, per la bellezza presente in un solo oggetto, [...] rivolto lo sguardo verso l'ampio mare del bello, e contemplandolo [la mente] partorisca molti discorsi, belli e magnifici, e pensieri, in un amore – senza invidia – per la sapienza». Ma la saggezza mentale, alla quale il sapiente perviene nella sua condizione contemplativa, si acquisisce tuttavia a scapito delle conoscenze alle quali si accede con i sensi e gli affetti corporei, e consiste nell'amore verso l'assoluta, eterna, divina unità della bellezza dell'universo complessivo, «che non cambia quando le singole cose belle entrano o escono dall'esistenza».

³¹ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 18-19.

Il difetto, che risalta per nostra sensibilità moderna, della concezione etica platonica e stoica consiste nel considerare imperfetti gli affetti (e tra questi l'amore) che coinvolgono la corporeità umana, e nell'aver della giustizia sociale un ideale sostanzialmente statico di perfezione. Ne sorgono dei problemi per una adozione perfezionata di tale concezione etica. Questi problemi riguardano la *compassione* verso chi soffre avendo un corpo esposto alle malattie ed alla mortalità; la *reciprocità* fondata sul desiderio del bene dell'altro nella complessità della sua esistenza non solo intellettuale, ma imprescindibilmente fisiologica ed emozionale; l'*individualità* di ciascuna persona, separata dalle altre e qualitativamente distinta nella vita che ha da vivere, e che come tale va riconosciuta anche nelle relazioni d'amore che la coinvolgono. Si aggiunga che, per la sensibilità etica moderna, l'impegno per la giustizia e l'equità non è considerato meno importante per il fatto che il mondo sociale resta tuttavia continuamente imperfetto.

Spinoza, secondo Nussbaum, si appropria della concezione stoica tenendo per fondamentale il contenuto cognitivo delle emozioni, ma la corregge insistendo non sul liberarsi dalla schiavitù ad esse, ma nell'acquistare la libertà attraverso la gestione positiva e metodica delle emozioni stesse. Spinoza corregge anche la concezione stoica rilevando che la nostra capacità di avere efficacia nel condurre la vita in vista del nostro bene non può prescindere dalla cura della condizione corporea, che ci rende bisognosi di molti fattori naturali e quindi ci rende dipendenti dal mondo fisico. Per natura noi abbiamo bisogno di molte cose per il nostro bene, e specialmente abbiamo bisogno di altri individui umani. Significativo in questo senso è il motto "*homo homini deus est*" che Spinoza contrappone nella quarta parte dell'*Etica* (EIV, Prop. XXXV Sc.) al più noto assioma di Hobbes "*homo homini lupus*". Però, secondo Nussbaum, l'*Etica* di Spinoza non presenta neppure un tentativo di soluzione all'oggetto di quei tre problemi (l'individualità, la reciprocità, la compassione) che per noi sono basilari, per la ragione che l'idea spinoziana di vita beata è al fondo la stessa della platonica Diotima e degli stoici; con la sola differenza che per Spinoza noi tanto più intendiamo Dio e siamo presi da amore per Dio, quanto più intendiamo in modo chiaro e distinto e secondo le rispettive cause noi stessi, i nostri affetti, e le cose singolari, secondo una certa qual necessità eterna delle cose. Quest'amore, nota Nussbaum adducendo alcune citazioni dalla Quinta parte dell'*Etica*, non dipende da alcun particolare stato del corpo, né da alcun evento esterno; e di conseguenza è eterno, e nemmeno è offuscato da ambivalenza. E dato che può essere comune possesso di tutti gli essere umani, nessuno di essi dovrà invidiare a nessun altro questa conoscenza, scoprendo invece che più sono le persone che la condividono, più essa è completa. Tutto il senso e lo scopo innovativo dell'*Etica* di Spinoza, nella sua interpretazione vulgata, si riassumerebbe perciò nell'ultima proposizione del trattato: «[...] noi non godiamo della beatitudine perché teniamo a freno le libidini; al contrario, poiché godiamo di essa, possiamo tenere a freno le libidini» (EV, Prop. 42).

Se questo fosse veramente il senso radicale dell'*Etica* di Spinoza, sarebbe inutile cercare in essa indizi di una competenza ermeneutica, utile alla soluzione

di quei tre problemi importanti, in vista del suo impiego nella prospettiva di un'etica interculturale. Ma io penso che non sia così, ed accenno qui ad una lettura diversa di essa³².

Non la conoscenza contemplativa dell'ordine eterno della natura, non l'amore di Dio come ragione e causa di quest'ordine, sono per Spinoza la forma di sapere perfetto, bensì la conoscenza delle cose singolari secondo la rispettiva diversità, e tra queste soprattutto la conoscenza di sé come individuo e degli altri individui umani. Nei processi in cui le nostre idee ed interpretazioni sono messe in gioco per effetto delle relazioni attive con altre cose singolari e con altri individui, la nostra conoscenza di noi stessi e quella di Dio si trasforma e perfeziona. Questa forma di conoscenza, che Spinoza chiama di terzo genere, distinguendola da quella per rappresentazioni immaginifiche (primo genere) e da quella per concetti astratti delle cose che gli individui hanno in comune tra loro (conoscenza razionale o di secondo genere) produce «la più alta soddisfazione della mente che si possa dare» (*summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia oritur*) (EV Prop. XXVII). Questa soddisfazione, che Spinoza chiama anche *amor Dei intellectualis*, non è uno stato di contemplazione acquisito al termine di un percorso di ascesi intellettuale, ma la condizione di amore attivo (*virtus*) che nasce da queste cognizioni. Ora, è importante notare che quest'amore, descritto nella Quinta parte dell'*Etica* a partire dalla Proposizione XXI, si genera dall'atteggiamento della mente a conoscere i corpi, il proprio e l'altrui, per ciò che essi hanno di eterno.

Va ribadito il fatto che non vi è mente, ossia ideazione, senza vita affettiva, e quindi senza la vita di un corpo situato in una condizione relazionale con altri enti naturali e specialmente con altri uomini. Ma l'affettività si qualifica secondo un modo cognitivo intenzionale. Senza affettività intenzionalmente modulata non c'è coscienza. Spinoza lo rileva nell'enunciato che spiega il valore funzionale della *Cupiditas*: «La Cupidità è la stessa essenza dell'uomo, in quanto si concepisce determinata da una certa sua affezione a fare qualcosa» (EIII, *Definizione degli affetti*, I). Io vedo in quest'atteggiamento cognitivo (*intellectualis*) la specifica competenza ermeneutica della mente. E come la conoscenza intellettuale di terzo genere si acquista metodicamente, anche il comprendere ermeneutico applica regole di una competenza determinabile. Si tratta di una competenza nei *modi di composizione* degli elementi che si danno a comprendere e nel loro numero. L'essenza della mente è «*intelligere*». Assai opportunamente nel caso dell'*Etica* spinoziana questo verbo viene tradotto da alcuni con “comprendere”. Infatti, lo stato della mente è in ogni istante costituito da un complesso di idee, alcune adeguate, altre no. Ma l'autonomia della mente non è proporzionale alla quantità di idee adeguate che ha, bensì dalla forma intenzionale della loro connessione. Perciò, nei processi ideativi, per l'autonomia della mente è importante la varietà di essi, la cui ideazione stimola transizioni a condizioni mentali differenti. Il soggetto umano ha il potere di trasformare intenzionalmente la propria attuale condizione affettiva, ossia di imprimere ad essa un orientamento dinamico; il

³² Cfr. M. G. Lombardo, *La mente affettiva di Spinoza*, Padova 2004.

che senza una metanoia, una decisione intenzionale innovativa, di per sé non accadrebbe. Tra idee della mente ed affetti del corpo sussiste una relazione di simultaneità, la gestione combinatoria delle idee adeguate ha per effetto la gestione degli affetti corrispondenti.

Già nel regime intermedio del pensiero razionale con idee adeguate, l'individuo nei ragionamenti che fa tra sé e sé può comprendere e valutare la propria condizione affettiva e trasformarla metodicamente. La Gioia è l'effetto dell'atto che fa passare da una minore ad una maggiore perfezione, ossia da una minore ad una maggiore capacità di essere attivi nel sentire e nel comprendere. Si è capaci di passare così da una condizione di gioia passiva e maliziosa (la gioia che si prova, per esempio, nel vedere il male subito da persone che odiamo) ad una condizione di gioia attiva acquisita per il solo fatto di accorgersi che i sentimenti di avversione non ci fanno star bene, e di essere capaci di trasformarli, con una specie di training autogeno, in sentimenti che pacificano l'animo (EV Prop. X). Il principio generale della causalità mentale è enunciato nella prima proposizione della Quinta parte dell'*Etica*: «*A seconda di come i pensieri e le idee delle cose vengono ordinati e concatenati nella Mente, le affezioni del corpo ossia le immagini delle cose vengono esattamente ordinate e concatenate nel Corpo*». Questa formula del cosiddetto "parallelismo mente-corpo" annuncia una procedura ermeneutica della vita affettiva nel senso che va dall'instaurazione di un ordine delle idee-affetti nella mente alla corrispondente disposizione affettiva ed espressiva del corpo, e fa chiaramente differenza tra un ordine di cose attuale ed un altro possibile migliore; tra un ordine che intristisce la vita ed un altro stato possibile che è buono in quanto incrementa la potenza cognitiva della mente e la corrispondente capacità relazionale del corpo.

La migliore capacità della mente di essere trasformativa di uno stato di cose è la sua capacità di essere, dice Spinoza, causa formale (EV Prop. XXXI: «*Terzium cognitionis genus pendet a mente tamquam a formali causa*» [Il terzo genere di conoscenza dipende dalla mente come da causa formale]). Cosa significa propriamente "causa formale" della mente? Lo comprendiamo tenendo conto che nel terzo genere di conoscenza la mente non è in stato cogitativo monologico, ma si trova in relazione attiva e comunicativa con altri individui; situazione che costituisce un ordine di esperienza differente da quello della coscienza rivolta unicamente a se stessa. In quest'ordine plurale interindividuale la mente, per elaborare idee adeguate degli altri, deve comprenderne (*intelligere*) la manifestazione dei processi ideativi che ciascuno elabora secondo la sua propria essenza. Non solo. Per applicare la propria capacità di escogitare idee non solo vere, ma pure adeguate, ossia idee che prescindono dallo stato di fatto presente del regime relazionale, il nostro soggetto spinoziano deve, per provare gioia, cercare di produrre nello stesso regime relazionale che lo coinvolge una trasformazione, cercando di istituire ordini cognitivi e corporei che sfruttino le convenienze e le contrarietà che hanno fra loro gli individui in esso implicati affettivamente, ricombinando convenienze reciproche e reciproche contrarietà in modo che ricavarne per sé un incremento simultaneo della potenza di comprendere della

mente e della potenzialità affettiva, ossia relazionale, del corpo. La causalità formale della mente si traduce nell'ideazione di immaginare e volere per gli altri quello che si vuole per sé, ossia che ciascun componente dell'insieme relazionale realizzi a sua volta la propria essenza, il proprio *conatus* ad esistere in regime di gioia che incrementa la sua potenza di esperire, pensare affettivamente ed agire, in virtù delle sollecitazioni che i significati e le valenze affettive trasferiti nella comunicazione inducono in ciascuno. Perciò è prescrizione di ragione che, laddove c'è odio, che perverte la relazionalità cognitiva, si istituisca amore. Infatti, nell'odio di un altro la mente intende solo se stessa, in modo parossistico; e senza dubbio, quando la mente non intende altro che se stessa, l'intelletto è meno perfetto di quanto per sua natura possa esserlo.

La specificazione di questa forma d'amore come "generosità", definita «Cupidità con la quale ognuno, sotto la sola guida della ragione, si sforza di aiutare gli altri uomini e di unirli a sé con un vincolo d'amicizia» (EIII, Prop, LIX Sc), serve a rideterminare il modo in cui l'amore intellettuale tende ad unirsi alla cosa amata, perché l'amicizia è una relazione di reciprocità nella quale i singoli entrano secondo il diritto essenziale di ciascuno, senza costrizione di ruoli sociali.

Nella proposizione XXXVI della Quinta parte dell'*Etica* viene spiegata la forma più perfetta di conoscenza e di amore di Dio, che Spinoza definisce *amor Dei intellectualis*, ma che a ben vedere consiste nel conoscere Dio *mentre* si pratica l'amore del prossimo così come si crede che Dio lo ami. Quest'atteggiamento è molto importante nella prospettiva interculturale, ed ha per effetto ermeneutico di trasformare continuamente la nostra cognizione di Dio, rendendola quasi una conoscenza per esperienza. Non dico che rispettare e cercare di comprendere e spiegarci la concezione di Dio che hanno persone di cultura religiosa diversa dalla nostra debba indurre a convertirsi simpateticamente alla loro religione. In un certo senso questo sarebbe un male, perché diminuirebbe la molteplicità e differenza delle cose da comprendere. Intendo invece dire che amando il prossimo differente da noi anche nella concezione di Dio, come nella simbolica e nella ritualità religiosa, estendiamo la nostra cognizione delle cose alle quali le fedi religiose rispondono, e che riguardano il nascere, il gioire, il soffrire ed il morire, il bene ed il male della vita, la sua tragicità e la sua speranza: le cose essenziali e permanenti che riguardano il nostro essere menti corporee soggette alla decadenza nel tempo, ma consapevoli che qualcosa di essenziale nella nostra identità personale mentale-corporea non morrà mai, che è appunto la cosa alla quale Spinoza si riferisce con l'espressione "*conoscere se stessi ed il proprio corpo sotto una specie di eternità*". L'eternità è un pieno di miliardi di storie personali.

Quattro osservazioni:

1. La descrizione dell'*amor Dei intellectualis* che Spinoza propone si differenzia dall'amore verso individui finiti per il fatto che in quest'ultimo genere d'amore l'amante trova appagamento (*acquiescentia*) per la presenza della cosa amata, mentre Dio lo si ama e lo si vuole come principio e fondamento di quel

che costituisce la maggiore dignità dell'esistenza del corpo dell'individuo amato, di là delle sue temporali vicissitudini, ossia, nella fattispecie, l'essenza del corpo umano concepibile sotto una specie d'eternità.

2. Ogni mente individuale ha il suo modo di amare, che le è proprio sia nell'ideazione dell'oggetto amato sia nel modo di sentire e pensare l'influenza che quest'amore ha nel proprio vivere.

3. Benché sia ovvio rilevare che individui distinti e differenti hanno anche differenti concezioni religiose, e tanto più differenti quanto più essi appartengono ad ambiti culturali diversi, è meno ovvio dedurre da questo che la differenza è una risorsa positiva per la mente di ognuno in relazione a quella di un altro, perché essa dà di più a comprendere.

4. L'azione con la quale la mente umana soggettiva comprende la religiosità dell'altro individuo è un'azione realmente ed effettivamente religiosa per il soggetto che comprende, mettendo in gioco per questo soggetto comprendente sia l'amore con il quale egli ama Dio, sia l'amore con il quale Dio in lui ama l'altro da lui. Perciò nell'amore dell'altro, atteggiato al genere di amore che Spinoza chiama intuitivo, si fa realmente esperienza di Dio. Ne consegue che l'accoglienza dialogante del prossimo, tanto più se è straniero, è condizione di incremento dell'essenza e dell'esistenza individuale umana.

Dopo questo *excursus* su Spinoza, che pure è funzionale al discorso che segue, torniamo all'emozione della compassione, il più socializzante dei sentimenti umani.

Prendendo l'avvio dal modo in cui Aristotele descrive la "pietà" (*eleos*) nella sua *Retorica* (1385 b 13 ss.: «dolore causato da un male distruttivo e doloroso che appare capitare ad una persona»), Nussbaum ne dà la seguente definizione: «la compassione è una dolorosa emozione occasionata dalla consapevolezza della immeritata disgrazia di un'altra persona»³³, e per descrivere poi analiticamente la struttura cognitiva della compassione si appoggia ad un testo di Sofocle, *Filottete*.

Filottete è un uomo buono e un buon soldato. Mentre raggiunge i greci che combattono a Troia gli accade una disgrazia orribile. Per puro caso, viola un sacro recinto nell'isola di Lemnos. Per punizione viene morso al piede dal serpente a guardia del luogo. Il piede comincia a trasudare pus dall'orribile fetore, e il dolore lo spinge a proferire bestemmie che turbano le cerimonie religiose degli altri soldati. Così lo lasciano da solo sull'isola, un debole uomo privo di risorse a parte l'arco e le frecce, senza nessun amico a parte gli animali che sono anche il suo cibo. Dieci anni più tardi vengono a riprenderlo, perché non possono vincere la guerra senza il suo arco. I capi della spedizione considerano Filottete solo come uno strumento per i loro scopi. Progettano di indurlo a tornare con l'inganno, senza alcuna simpatia per le sue sofferenze. Il coro dei soldati semplici, tuttavia, ha una reazione diversa. Anche prima di vedere l'uomo, essi immaginano vividamente cosa si provi a essere nella sua situazione, e protestano contro l'insensibilità dei comandanti:

*Ho pietà di lui, al pensare come,
senza un uomo al mondo che lo assista,
senza avere accanto a sé uno sguardo amico,
infelice, sempre solo,*

³³ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 363 (cors. mio).

*soffre per un male selvaggio
ed è in preda alla disperazione
per ogni nuova necessità che insorga.
Come può, come può, infelice, resistere? (167-176)*

Nell'immaginare un uomo sconosciuto il coro rappresenta l'attività immaginativa del pubblico, per il quale l'intero dramma tragico è un analogo esercizio di immaginazione e di compassione. E il dramma suggerisce fortemente un nesso tra quest'emozione e l'azione caritatevole, nel momento in cui i soldati del coro, che hanno visto Filottete con compassione, cominciano a mettere in discussione il complotto contro l'uomo sofferente, implorando il giovane capo di esaudire il loro desiderio, e di rimandarlo a casa. Il discorso di esortazione del coro comincia con le parole «Abbi pietà, signore» (*oiktir, anax*) (507). Lo stesso Filottete fa conto su questo nesso quando cerca aiuto: proprio prima di chiedere di essere mandato a casa, dice:

*Salvami tu, abbi pietà (eleésson):
vedi come tutto per i mortali è insidioso ed esposto al rischio,
tanto la prosperità quanto la fortuna.
Chi è fuori dai mali bisogna che pensi alle disgrazie,
e quando è felice,
allora più che mai deve vegliare sulla propria vita,
perché non vada in rovina senza che egli se ne accorga. (501-506)*

Ed è questo nesso a dar forma alla trama: infatti, è quando il giovane comandante Neottolemo prova per la prima volta una stretta di compassione di fronte ad un attacco del male di Filottete che rinnega la propria ingannevole condotta, e restituisce l'arco rubato al suo legittimo proprietario. [...] Egli si colloca nel mondo dando un nome alle proprie emozioni. E la sofferenza attraverso la quale la quale definisce la propria posizione è una sofferenza etica: [...] «Tutto diventa fastidioso, quando si tradisce la propria indole per fare ciò che non si deve»³⁴.

Gli elementi della struttura cognitiva della compassione, che Nussbaum enfatizza nel suo commento, sono per lei tre: *il giudizio di gravità*, ovvero la credenza o valutazione che la sofferenza sia seria e non banale; *il giudizio di non colpa*, ovvero il giudizio che la persona sofferente non meriti la sofferenza stessa che le è capitata; e *il giudizio eudaimonistico* secondo il quale la persona che soffre è un elemento significativo dell'insieme di scopi e progetti inerenti alla credenza che ho di vita buona per me. Si può aggiungere la credenza che le possibilità degli eventi della vita della persona che prova l'emozione siano analoghe a quelle di chi soffre, credenza che Nussbaum giudica elemento non necessario, ma di solito molto utile ed importante per formare il giudizio eudaimonistico³⁵.

³⁴ Ivi, pp. 367-368.

³⁵ Ivi, p. 387.

Sono sufficienti questi tre elementi a giustificare l'iscrizione della compassione per la sofferenza altrui nel quadro di un'etica prescrittiva, fondata riconoscimento reciproco al diritto di ciascuno a sviluppare le sue capacità di realizzare la propria idea di vita buona? Direi di no. Il comportamento (sottrarre a Filottete il suo arco con l'inganno orchestrato da Ulisse) che Neottolemo giudica cattivo ed eticamente riprovevole (com'era anche il suo di prima vedere la sofferenza di Filottete) non è una condizione che ogni persona debba riconoscere come una possibilità inevitabile che la cosa accada anche a se stessa. Una persona può ritenere che non incorrerà volontariamente in tali azioni immorali. Infatti l'etica ed il diritto ammettono infrazioni alle prescrizioni di comportamenti buoni e giusti, ma non riguardano danni subiti per eventi che nessuno può evitare. Un'etica civile può prevedere l'obbligo morale di sovvenire chi soffre e di cercare di togliere e prevenire le cause di quella particolare sofferenza. Ma può l'etica, che dà criteri di riconoscimento di capacità umane e definisce le pratiche per il loro sviluppo in funzione della concezione eudaimonistica del bene delle persone, tenere anche conto di mali compassionevoli che sono veramente tali per il giudizio eudaimonistico di ogni persona, ma che sono anche universalmente inevitabili? La mia risposta è sì.

Il male universale, ma non per questo meno compassionevole, è la morte. La sofferenza per la morte di persone care, perché importanti nella storia interiorizzata della propria vita e quindi per la coscienza della propria identità personale, è l'evento tragico e compassionevole più universale che esista. Essa costituisce la situazione nella quale il giudizio di analoghe possibilità vale realmente per tutti³⁶. È significativo in tal senso che *Upheavals of Thought* incominci con il racconto autobiografico della sofferenza per la morte della propria madre, e che questo caso di sofferenza rimanga sullo sfondo di tutto il libro, riportato in primo piano in certi passi nei quali si tratta di esemplificare certe situazioni emotive; ma non evocato nel collegamento del discorso sulla compassione con quello sulle capacità dell'umano fiorire, né evocato nella sezione del libro che si intitola «Compassione e tragedia»³⁷. In questione, però, viene ad essere il *giudizio eudaimonistico*. Se si suppone che esso entri nella struttura cognitiva delle emozioni in generale, e della compassione in particolare, allora è falso ritenere che la relazione permanente con altre persone sentite come importanti per la mia vita non faccia parte della mia identità personale e del bene alla cui realizzazione essa tende. Piuttosto è vero che senza la permanenza della relazione effettiva con la vita di queste altre persone la mia vita non è eudaimonisticamente completa, è quindi è *giusto* essere afflitti dalla loro mancanza, e specialmente dalla mancanza risolutiva prodotta dalla loro morte. Quest'ultima forma di mancanza è soprattutto sentita come *ingiusta*, perché al suo avvenire io lamento la perdita di un bene importante per la mia vita. L'esperienza della morte e l'orrore per essa è la radice delle religioni

³⁶ Cfr. W. Marx, *Toward a Phenomenological Ethics: Ethos and Life World*, New York 1992. Tesi del libro è che l'atteggiamento compassionevole, che nasce dall'esperienza della morte altrui, quindi dalla coscienza della propria mortalità e dall'orrore che essa suscita, è trasversale e realmente unificante i differenti *Lebenswelten* delle culture umane.

³⁷ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., Cap. VI. 6.

e, probabilmente, a sentire filosofi come Schopenhauer, Rosenzweig, Heidegger, la fonte del filosofare. *Lottare contro la morte con la speranza di vincere in qualche modo è un dovere di giustizia verso se stessi come è un nostro obbligo di giustizia nei confronti degli altri.* La virtù che, per il sentimento di giustizia, si accompagna alla compassione è la speranza nel superamento della condizione tragica. *Speranza*, passione per il possibile, è una parola equivoca per eccesso di senso, e specialmente nella modernità concepire il bene alla luce aurorale della speranza, che sovraccarica di senso i suoi progetti, ha fatto emergere il fenomeno che Jean-Marc Ferry ha ben descritto come «paradosso di una soteriologia totalmente laica», la quale, per evitare l'inciampo della paradossalità, si attacca al valore cognitivo del simbolismo, la cui a sua volta equivocità è tollerata dal criticismo della ragionevolezza illuministica moderna verso le fedi religiose.

Il sapere morale [...] prende forma inizialmente da un male morale in cui si depositano gli stessi tipi di sofferenza che avevano potuto motivare, per altro, le più grandiose costruzioni dell'utopia religiosa. Da questo punto di vista, alcuni teologumeni come il Giudizio finale, la Resurrezione dei morti, la Consolazione degli afflitti, il Perdono delle offese, la Remissione dei peccati – tutte categorie che, elaborate nei simboli della religione, rimandano alle idee di Riconciliazione e di Redenzione –, rappresentano, a pensarci bene, come delle *metafore* per le nostre intuizioni morali primarie, delle intuizioni grammaticali che giustificano oggi, sotto il generico titolo di una “ragione comunicativa”, l'etica ricostruttiva [...] i cui motivi di attivazione appartengono fondamentalmente ad un'esperienza del tragico³⁸.

L'etica “ricostruttiva”, la cui idea Ferry propone come buona pratica di riconoscimento di valori condivisi nello spazio di confronto tra le culture, in intersezione con altre pratiche quali quella narrativa, quella ermeneutica e quella di giustificare come universalizzabili, in uno spazio pubblico di comunicazione, le proprie massime morali, caratterizza un'ulteriore attitudine di rispetto, che risponde ad un appello di riconoscimento che ci giunge da persone vive. Ma, come ci ricorda Walter Benjamin, anche dai morti viene un appello alla responsabilità delle generazioni viventi di prendersi carico dei progetti che hanno animato la loro esistenza. Anche la coscienza della storicità e delle differenze tra visioni del mondo, carattere distintivo della competenza ermeneutica moderna dall'epoca di Dilthey in poi, si implica e si trasforma in quella forma di dialogo interculturale che Ferry chiama *ricostruzione dell'identità*. Con “ricostruzione” egli intende quella pratica dialogica che non si ferma solo ad ascoltare e interpretare i racconti di altri, oppure, con atteggiamento critico, gli argomenti di ragionevolezza che ogni partecipante al dialogo adduce a sostegno delle proprie convinzioni. La “ricostruzione”, egli scrive, ha per funzione «il riconoscere e identificare le posizioni dalle quali le buone ragioni di ognuno possono essere espresse»³⁹; che significa tenere conto del fatto che l'adesione autentica ed interiore di una persona ad una credenza religiosa, ad un principio morale, e ad un valore etico, ne marca l'autorità e va messo in conto dell'oggettività che assume il senso intersoggettivo

³⁸ J.-M. Ferry, *Etica ricostruttiva*, trad. di G. Lingua, Milano 2006, p. 43.

³⁹ J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, Vol. I: *Le sujet et le verbe*, Paris 1991, p. 135.

degli enunciati che si vengono a convalidare durante il processo di mutua comprensione. «Une telle reconstruction [...] laisse entrevoir la constitution de l'histoire comme une performance de la communication entre cultures. En effet, le discours reconstitutif remonte le cours des procès discursifs où se forment des positions de conscience qui, sans être identiques à sa propre compréhension du monde, en assurent la stratification interne. Pour autant que les bonnes raisons des autres furent aussi les nôtres, le discours reconstitutif reconnaît sa matière dans les autres discours, et l'histoire des autres est aussi sa propre histoire»⁴⁰.

Aggiungerei però alla tipologia dei dialoghi interpretativi l'avvertenza che nella prospettiva di un'etica dell'accoglienza mai si deve dimenticare o trascurare la dimensione corporea dell'identità umana. È il corpo a consentire le mediazioni esistentive tra un sé ed il mondo, che è mondo comune sempre per una persona singolare. Il corpo sempre individuale è la condizione primordiale di ogni diritto umano ed è l'oggetto primario di ogni riconoscimento. Anche nel riconoscere un altro si dà una storia ricostruttiva, che raccoglie il primo modo di presentarsi dell'altro a noi, l'ascolto, la fiducia che gli si ascrive, la sollecitudine per il suo benessere. Ma siamo propensi a descrivere le forme di riconoscimento, ed a fare di esso una competenza istruita, una virtù esercitata, pensando prevalentemente al comportamento dell'altro, al suo agire, parlare, raccontare, interloquire, chiedere; insomma attenendoci al regime del senso nel dire e nell'agire. Invece si danno anche individui o nati senza capacità di dire e di agire, o divenuti corpi esautorati delle umane capacità per le trasformazioni drammatiche subite dalla loro identità personale: corpi malati verso i quali il riconoscimento richiede una competenza che non si può limitare all'etica professionale dei medici e degli operatori sanitari. In queste situazioni l'accoglienza deve risolvere la questione di sapere *chi* è lui o lei, con la sollecitudine verso la nudità del corpo, che la tecnica medica induce spesso a trattare come cosa, mentre il corpo umano è per essenza l'irriducibile condizione della vita. Quando passiamo accanto ad un ospedale allontaniamo l'idea che potrebbe toccare a noi, in quel momento, di stare lì, degenti tra quelle mura. La coscienza di comunione di destini, livello alto dell'ermeneutica dell'identità umana, ci dice invece che parte di noi è già lì, e la parte che sta ancora fuori si deve tenere congiunta alla parte che sta dentro prestandole la voce, la capacità di agire, il diritto di farsi riconoscere e di fruire di terapie ed assistenza adeguate. La fragilità della salute del corpo è il segno di comunanza di destini molto probante e da chiunque condivisibile, più di quanto lo sia la possibilità del tradimento dei propri valori morali deprecato da Neottolemo. Senza quest'unità transindividuale di azione e di sofferenza, la prospettiva etica della vita basata sull'idea di fioritura delle capacità umane resterebbe ancora una formalità teorica incompleta e potenzialmente illusoria.

L'argomento del genere di universalità che deriva della compassionevole comunanza di destini va esteso anche al diritto di vittoria contro la morte, che la speranza rivendica e che la giustizia dovrebbe riconoscere. Nel corso di più di due millenni la fede ebraica e cristiana nella resurrezione dei morti fa appello alla

⁴⁰ Ivi, p. 154.

promessa di Dio, spesso congiuntamente alla concordanza della fede religiosa con la fede filosofica fondata sulla orribile contraddizione nella quale la ragione umana resterebbe tragicamente avvinta se (mescolando parole di Aristotele e di Kant) non potessimo a buon diritto attenderci che avverrà quel Regno dei fini nel quale la felicità eudaimonistica di ciascuna persona qualitativamente diversa dalle altre si accorda con il bene morale formalmente identico per tutte⁴¹. Considerando alla luce dello stesso argomento l'etica ricostruttiva prospettata da Ferry, ci si dovrebbe chiedere se la responsabilità pratica verso l'appello dei morti, che riduce ad una riparazione null'altro che simbolica il nostro lutto per le relazioni perdute e per la speranza negli ideali da realizzare affidatici da chi ha vissuto prima di noi, non vada inteso a scapito della realtà dell'oggetto della speranza nella restituzione del dialogo interrotto dalla morte, ma piuttosto a scapito della rappresentazione del come attenderla. L'immaginario religioso della resurrezione non può non dipendere dai modi d'essere di cui si può fare esperienza in questa vita, che soffre molti limiti anche nella capacità di immaginare. Ma un principio di giustizia andrebbe messo in conto dell'etica sociale, ossia il *consenso di reciproca sussidiarietà* fra la soteriologia celeste delle persone che hanno una fede religiosa nella resurrezione dei morti e quella terrestre delle persone che tale fede non hanno, ma non di meno avvertono l'appello che emerge dalla memoria dei morti. La speranza delle prime può essere il dono per le seconde ad auspicare a se stesse che ci sia ancora qualcosa di reale al di là dei limiti del vero attingibile dalla ragione critica; l'impegno delle seconde nelle concrete relazioni umane può essere per le prime come il dono di un ancoraggio a terra dell'operosa misericordia verso la vita.

Mario Lombardo, Università di Verona
✉ mario.lombardo@univr.it

⁴¹ Solo come esempio della vetustà dell'argomento dell'*orribile* contraddizione della ragione ricordo Dante, che nel *Convivio* II VIII 8-12 scrive che se si fossero ingannati nel credere che oltre questa vita ce ne sia un'altra molti filosofi e saggi scrittori, e quel che «vuole ciascuna legge, Giudei, Saracini, Tartari, e qualunque altri vivono secondo alcuna ragione, seguirebbe una impossibilitade, che pure a ritraere sarebbe orribile. Ciascuno è certo che la natura umana è perfettissima di tutte l'altre nature di qua giù; [...] e così seguirebbe che lo perfettissimo animale, cioè l'uomo, fosse imperfettissimo – che è impossibile – e che quella parte, cioè la ragione, che è sua perfezione maggiore, fosse a lui cagione di maggiore difetto [...]. Ancora seguirebbe che la natura contro se medesima questa speranza nella mente umana posta avesse, poi che detto è che molti a la morte del corpo sono corsi, per vivere ne l'altra vita; e questo è anche impossibile».