

Lecture di Asklepios (2) – Verona 13 maggio 2015

Mario G. Lombardo

*La Compassione come virtù civica in Martha Nussbaum**

La compassione è presa a tema da Martha Nussbaum con l'intento di integrare con un'etica sociale normativa, contenutistica e non formale, la teoria del *liberalismo politico* proposta da John Rawls (Nussbaum 2007). «Come può la cultura pubblica di una democrazia liberale coltivare una compassione appropriata? Prenderò in esame il rapporto tra la compassione e una forma di liberalismo politico, ossia una concezione politica che cerchi di conquistare un *consenso per intersezione* fra cittadini di molti diversi tipi, rispettando gli spazi in cui essi possono elaborare e perseguire le loro diverse concezioni razionali del bene» (Nussbaum 2004, 479).

1. Teoria delle emozioni.

1.1 «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 benessere» (Nussbaum 2004, 20).

Caratteristiche delle emozioni, per cui non le si può ridurre a reazioni fisiologiche prive di pensiero, sono: *a*) il fatto che esse insorgono sempre a *proposito di un oggetto determinato* che mi si presenta agli occhi della mente (la 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 (per es., 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 (Nussbaum 2004, 46-48; 68-69).

Nussbaum definisce “neostoica” la sua teoria, relativamente autonoma rispetto all'etica stoica, perché Nussbaum è 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. «Le emozioni 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» (ibi, 18-19).

* Fonti: Martha C. Nussbaum, *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, Cambridge New York, Cambridge University Press., 2001, trad. it. *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004 [= Nussbaum 2004]. Martha C. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge 2013, trad it *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2014 [= Nussbaum 2014]. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*, The Belknap Press Harvard University Press, Cambridge, 2006; trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2007. Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 2007; trad it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009.

1.2. Cornice di tale teoria delle emozioni è il concetto, derivato dall'antica etica greca, di *eudaimonia*.

«In una tale teoria etica eudaimonistica, la domanda centrale che la persona pone è: “Come deve vivere un essere umano?” La risposta alla domanda è la concezione che la persona ha dell'*eudaimonia*, o prosperità, di una vita umana completa. [...] 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. [possono considerarsi costitutivi dell'*eudaimonia* di una persona non solo le azioni virtuose, ma anche i mutui rapporti di amore e di amicizia, privati e pubblici, in cui si ama l'oggetto per se stesso e si fa il suo bene» (Nussbaum 2004, 52).

La cosa più importante di tutte, una componente essenziale dell'eudaimonismo, è che «le emozioni contengono un ineliminabile riferimento a *me*, al fatto che si tratta del *mio* complesso di scopi e progetti. Esse vedono il mondo dal mio punto di vista. «Il fatto che mia madre, Betty Craven, è morta, non è semplicemente un fatto come ogni altro, ma è ciò che struttura l'intera situazione, ne disegna la mappa... Nel mio dolore io attribuisco a mia madre almeno tre ruoli differenti: quello di persona di intrinseco valore in quanto tale; quello di *mia* madre e importante componente dei miei fini e piani di vita; quello di *madre*, ovvero un tipo di persona riguardo al quale sarebbe bene che ogni essere umano che ha una madre la amasse. Solo uno di questi tre modi di vedere mia madre fa riferimento a me... E tuttavia esso appare cruciale nel fare la differenza tra amore e non-amore, dolore e non-dolore» (76).

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. La valutazione eudaimonistica sospende il giudizio sulla verità o falsità proposizionale di una credenza. «Il fatto di provare un'emozione dipende da quali sono le credenze della persona, non dal fatto che esse siano vere o false [...]. Lo stoico «Crisippo affermava, plausibilmente, che il dolore [per la perdita di una persona cara], (insieme ad altre emozioni) 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» [ibi, 68-70].

L'eudaimonismo antico sovrastimava la quantità di ordine e struttura tra gli oggetti delle emozioni, gli scopi ed i progetti ai quali una persona attribuisce valore entro la sua concezione di quel che è vivere bene, e supponeva anche che questa persona potrebbe in qualche modo raccomandare la sua concezione agli altri. Ma, osserva Nussbaum, «spesso le persone reali non sono così sistematiche. Spesso valutiamo le cose senza chiederci in che maniera si possano armonizzare tra loro i nostri scopi; talvolta essi non si armonizzano affatto, e ne conseguono penosi conflitti emotivi. Inoltre, posso ritenere buone per me cose che non raccomanderei a tutti gli altri» (72).

2. Compassione

«In una semplice definizione, la compassione è una dolorosa emozione occasionata dalla consapevolezza della immeritata disgrazia di un'altra persona» (363; cfr Nussbaum 2014, 175-181).

Terminologia: gr.: *eleos*, *oiktos*; lat. *commiseratio*, it. *pietà*, fr. *pitié*, ingl. *pity* hanno senso omologo a compassione se implicano la considerazione della disgrazia immeritata, ma hanno assunto anche sfumature di condiscendenza e superiorità rispetto a chi soffre. Adam Smith usa *compassion* per “dolore alle pene altrui”; *sympathy* per “nostro sentimento di partecipazione ad ogni passione quale che sia. Ted. *Mitleid*, *Mitgefühl*. - *Empatia*: “ricostruzione nella nostra immaginazione dell'esperienza di un'altra persona, sia questo uno stato piacevole o triste senza alcuna particolare valutazione di quell'esperienza, che sia un male o un bene, e in tal senso è

diversa dalla compassione; la capacità empatica può essere utilizzata dal torturatore per affinare per rendere efficace la tortura di un determinato individuo. *Simpatia* viene spesso usata nei testi inglesi del Settecento per designare un'emozione equivalente a quello che Nussbaum intende per compassione. Chi è riluttante per le emozioni intense preferirà usare 'simpatia' piuttosto che 'compassione', mantenendo il giudizio che le pene dell'altra persona sono un male.

(Esempio mio di *commiseratio* nel lessico latino del Seicento: Spinoza, *Etica*, Parte III, Proposizione XXVII «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*»).

Hobbes, cap iv del *Leviatano*: «L'afflizione (*Griefe*) per la disgrazia di un altro è la pietà (*Pitty*), e sorge dall'immaginare che una disgrazia simile può accadere anche a noi stessi, Perciò è chiamata anche compassione (*Compassion*) e, con locuzione dei nostri giorni, *Simpatia* (*Fellowfeeling*)». Questa definizione è molto simile a quella di Nussbaum; la quale tuttavia preferisce riallacciarsi ad Aristotele, *Retorica*, 1385 b 13 ss., probabilmente perché vi trova un aspetto riallacciabile alle terapie ellenistiche (stoici, epicurei, cinici) che hanno elaborato terapie del desiderio idonee a liberarci dalla patologica dipendenza emotiva da oggetti esterni che non sono dominabili da noi stessi. Nussbaum 2004, 369 ss.: «La compassione, sostiene Aristotele, è una dolorosa emozione relativa alla disgrazia o alla sofferenza di altri. Essa ha tre elementi cognitivi. Sembra che ognuno di essi sia necessario all'emozione, e che siano, nel loro insieme, condizione sufficiente. Sembra essere certo che la sofferenza sia causata dalle credenze: Aristotele definisce la "pietà" un "dolore causato da un male distruttivo e doloroso che appare capitare ad una persona", e dà all'aspirante oratore consigli su come suscitarsela o spegnerla, facendo nascere o eliminando le credenze relative [...].

Il primo requisito cognitivo della compassione è una credenza o valutazione, che la sofferenza sia *seria* e non banale. Il secondo è la credenza che la persona non meriti la sofferenza stessa [non abbia *colpa*, o che la sofferenza è sproporzionata rispetto alla sua colpa]. Il terzo è la credenza che le *possibilità* della persona che prova l'emozione siano *analoghe* a quel di chi soffre».

a) *Serietà*. «Quali sono le disgrazie che reputiamo gravi? [...]. Nella compassione è implicita una concezione dell'umano prosperare e delle fondamentali situazioni di difficoltà della vita umana, la migliore che un osservatore è in grado di formarsi... I giudizi sull'umano prosperare che l'osservatore si forma saranno affidabili solo nella misura in cui lo è la concezione etica generale dell'osservatore stesso (Nussbaum 2004, 374, 375).

b) *Sproporzione della sofferenza rispetto alla colpa*. Edipo a Colono sottolinea l'involontarietà dei suoi crimini. Cadmo, nelle *Baccanti* di Euripide, ammette la propria colpa ma denuncia "il dolore senza misura, da non potersi nemmeno vedere" che il dio gli infligge. Nelle *Trachinie* di Sofocle Illo sostiene che la tragica vicissitudine di Eracle è causata dall'insensibilità degli dei; per noi la disgrazia è oggetto di compassione (*oiktra men hemin*), per gli dei gli eventi sono oggetto di disonore (*aischra d'ekeinois*). La sociologa Candace Clark osserva che gli Americani provano simpatia solo per disgrazie che "capitano" senza concorso di negligenza, di illecito, di azzardo; quindi sono più riluttanti degli Europei a considerare la povertà una commiserevole sfortuna. Nella violenza contro la donna bisogna superare l'atteggiamento che suggerisce che la donna "se l'è

cercata”. D’altra parte, sorprendentemente, l’alcolismo e la tossicodipendenza sono valutate con atteggiamento più comprensivo, come situazioni che accadono con poca o nessuna colpa.

c) *Analoghe possibilità*. Questo elemento è il centro dell’analisi della compassione (*pitié*) nell’*Emilio* di Rousseau. «Perché i re sono senza pietà per i propri sudditi? Perché sono convinti che non saranno mai uomini. Perché i ricchi sono così duri con i poveri? Perché non hanno paura di cadere in povertà. Perché la nobiltà nutre un così grande disprezzo per il popolo? Perché un nobile non sarà mai un plebeo... Non abitate dunque il vostro allievo a guardare dall’alto della sua gloria i dolori degli infelici... : non sperate di insegnargli a compiangere, se li considera estranei alla propria esistenza. Fategli ben capire che la sorte di quegli sventurati può essere la sua, che tutti i loro mali insidiano il suo cammino, che mille avvenimenti imprevisi e inevitabili possono far precipitare tali mali su di lui da un momento all’altro».

Questo elemento cognitivo della compassione esige tuttavia, osserva Nussbaum, una delimitazione. Esso fa dipendere l’emozione dalla capacità di cogliere analogie tra me e gli altri, la quale può essere limitata dalla difficoltà di comprendere persone di età, di sesso, di specie animale differente dalla mia. «Tutti i tipi di barriere sociali - classe, religione, etnia, sesso, orientamento sessuale - appaiono refrattari al potere dell’immaginazione, e ciò ostacola la compassione». Entra qui in causa la particolarità individuale eudaimonistica delle emozioni, che sembra a Nussbaum elemento cognitivo costitutivo necessario dell’emozione più che il criterio delle analoghe possibilità; il quale resta un ausilio epistemologico per formare il giudizio eudaimonistico. Si danno infatti concezioni eudaimonistiche nelle cui pieghe sono radicate emozioni repulsive – paura, invidia, disgusto proiettivo – che nascono dalla non accettazione dei limiti umani e delle manifestazioni naturali della propria corporeità, che si disprezzano proiettandole in altri (handicappati, ebrei, omosessuali, ecc.) ed elaborando fantasie e ideologie di negazione distruttiva.

3. Compassione ed istituzioni politiche.

Sviluppare in estensione ed in inclusività l’intenzionalità compassionevole eudaimonistica degli individui è compito della cultura politica e dell’eticità sedimentata nelle sue istituzioni. Le intuizioni dell’immaginazione compassionevole possono essere incarnate in leggi e istituzioni su molti diversi piani ed in molte diverse maniere: vincoli interpretativi dei diritti umani sanciti dalla carta fondamentale di uno Stato; ammissione dell’autonarrazione dell’imputato nei processi giudiziari; accesso esteso alle cariche pubbliche ed al sistema del welfare; cura adeguata delle istituzioni educative con la difesa della cultura umanistica, introducendo l’uso già nei programmi educativi scolastici di storie letterarie e di partecipazione ad opere teatrali tragiche e comiche, attraverso le quali gli individui in età evolutiva prendano conoscenza degli aspetti tragici dell’esistenza – come ad esempio il *Filottete* di Sofocle o le *Troiane* di Euripide, e di quelli fisicamente comici, come si mette in scena negli *Acarnesi* di Aristofane, inducendo a considerare con ironia benevola e non con sprezzante vergogna gli aspetti meno nobili dell’erotismo fisico. Appunto come avveniva nell’antica Grecia a scopo educativo della cittadinanza e per sviluppare il senso della comunanza di destini di tutti i viventi (cfr. Nussbaum 2004, cap. VIII; Nussbaum 2014, cap. VIII).

Il quadro teorico dell’iscrizione della compassione nelle emozioni che una democrazia liberale dovrebbe coltivare mira anche a definire quale debba essere la «compassione appropriata» (Nussbaum 2004, 479, 494-496). «Quella che vogliamo, infatti, non è una qualsiasi forma di compassione, ma una compassione, per così dire, entro i limiti della ragione, che si armonizzi con una teoria etica razionale nei tre ambiti di giudizio: serietà o gravità, colpa, grado di coinvolgimento».

È un dato considerevole che il filo rosso che si svolge lungo tutto il libro *L’intelligenza delle emozioni* sia l’evento biografico della morte della madre di Martha Nussbaum, Betty Craven; sul versante dei testi narrativi più utilizzati si presenta il dato biografico della morte di Albertine per

Marcel Proust. «Che sia giusto o sbagliato, scrive Nussbaum, – e di certo vi sono molte ragioni per pensare che sia giusto, almeno a proposito della morte e della malattia –, in tutte le parti del mondo gli esseri umani sono profondamente interessati alla morte, alla perdita degli esseri amati, alla malattia, alla solitudine, all’oppressione politica, ed agli altri comuni tragici casi [...]. Una concezione liberale pluralista dovrebbe astenersi dal proporre una concezione del bene onnicomprensiva, che darebbe alla domanda una risposta definitiva». Di fatto, il discorso di Nussbaum sulla compassione si incentra sulla tragicità del male precipuamente inteso come malattia e morte, manifestazioni della sofferenza inevitabile derivante dalla temporalità e fragilità del corpo umano. Allo stesso modo, il suo esame delle diverse concezioni di educazione all’amore, svolto nella terza parte del suo libro, valuta queste concezioni secondo la misura in cui esse non mutilano in qualche modo la naturale vitalità erotica del desiderio fisico. Tutti i rivoli del suo discorso sulle passioni sfociano nella sua dottrina sul riconoscimento delle possibilità, tutelate dallo stato, che le persone umane hanno per esercitare una lista di capacità di base per la loro fioritura umana, della quale è parte anche la libertà di esercizio delle pratiche religiose nel quadro di un «*establishment* laico che dice ai cittadini quali situazioni rappresentano un “ostacolo” al libero esercizio della religione, e quali no» (496). La presenza della concezione lockiana della tolleranza in questa asserzione non va sottovalutata.

È non di meno difficile non trovarsi d’accordo con le tesi e le descrizioni di Nussbaum circa entrambi questi riguardi, la cognizione del male e la positività dell’eros corporeo. Tuttavia, esse possono lasciare perplessi sul merito della loro «appropriatezza».

4. *Forme religiose di compassione e l’idea di “trascendenza immanente”*

Ogni amore, anche quello compassionevole, contiene aspetti (narcisismo, paura, rabbia, violenza, disgusto proiettivo), dai quali dovrebbe essere emendato. Nussbaum propone di valutare le concezioni terapeutiche (emendative) dell’amore, secondo tre requisiti, o, come dice lei, ‘desiderata’: compassione appropriata, reciprocità, individualità.

«1. *Compassione*. La concezione dell’amore (o, piuttosto, dell’amore che resta a chi viva secondo la concezione stessa) dovrebbe lasciar spazio ad una generale compassione sociale, e sostenerla». La compassione favorita dell’amore dovrebbe essere edificata sulla base di ragionevoli concezioni in ordine a tutti e tre i suoi elementi cognitivi: la serietà di diverse difficili situazioni umane, la nostra responsabilità riguardo ad esse, l’appropriato ambito del nostro interesse per gli altri. – «2. *Reciprocità*. La concezione dell’amore (o, piuttosto, dell’amore che resta a un individuo che viva secondo la concezione stessa) dovrebbe lasciar spazio ai rapporti di reciprocità, e sostenerli, a rapporti in cui le persone si trattano non come cose, ma come agenti e fini, e nei quali interagiscono nel “fine interscambio” descritto da Winnicott [...]. L’amore ci dà una comprensione di valori che possiamo trasferire in altre sfere». – «3. *Individualità*. Ogni concezione dell’amore che voglia in quanto tale essere eticamente buona, o condurre a ulteriori beni sociali, dovrebbe riconoscere e rendere centrale l’individualità degli esseri umani. E questa è una nozione ambigua. Un aspetto dell’individualità è la *separatezza*. Intendo con ciò che le persone hanno corpi e vite distinte, vite che appartengono a loro..., dalla nascita alla morte, un separato corso di gioia e dolore, esaltazione e tristezza, che non si fonde mai organicamente con la vita di nessun altro... Ogni persona ha soltanto una possibilità di vita in questo mondo, che è sola la sua e di nessun altro». Il secondo aspetto è la distinzione qualitativa: le persone hanno propri specifici gusti e talenti, progetti e piani, difetti e virtù, inestricabilmente connessi.

Questi caratteri sembrano importanti per qualsiasi concezione etica possiamo trovare attraente. Sono anche caratteri positivi per la mutua benevolenza dei cittadini in una società liberaldemocratica. «Ogni concezione che li sostiene apparirà socialmente desiderabile, ogni concezione che li sovverta è probabile che sia socialmente sospetta» (Nussbaum 2004, 569-571).

Sulle credenziali di questo diritto al sospetto Charles Taylor ha espresso alcune riserve. Egli si sofferma su Nussbaum nel primo dei due capitoli intitolati «Dilemmi», della parte finale del suo libro *L'età secolare*. Le idee di Nussbaum gli appaiono congeniali alla concezione dell'ordine morale implicita nell'immaginario sociale moderno configuratosi con Locke: fioritura delle capacità intrinseche che le persone hanno, benevolenza universale, mutuo beneficio. Se la concezione moderna di fioritura umana conserva all'inizio, ed in Locke stesso, il riferimento della religione alla trascendenza, lo sviluppo nella modernità di un "umanesimo dell'immanenza" finisce tuttavia con l'escluderla. L'umanesimo dell'immanenza, nella sua variante radicale dell'*umanesimo esclusivo* è caratterizzabile con la teoria di Feurbach: Dio è un'idea nella quale l'uomo proietta fuori di se, in una realtà trascendente, la propria immagine di perfezione umana e morale. Una volta capito questo, riappropriamoci di noi stessi, e al diavolo la trascendenza. Per due motivi: (1) la religione (leggi: il Cristianesimo) propone alle persone obiettivi di ascetismo, mortificazione o rinuncia alle normali finalità umane. Ci invita a "trascendere l'umano", finisce per *mutilarci*, a trascurare l'ordinario appagamento e quella felicità che è alla nostra portata. Inoltre (2) la religione non sa affrontare la vera e dura realtà della natura e della vita, l'essere noi prodotti contingenti dell'evoluzione, enti imperfetti, e che hanno insita nella propria natura una dose consistente di aggressività e conflitto: la religione *sterilizza* la realtà.

Ora, se consideriamo le nostre impotenze, incapacità, divisioni, paure, aggressività, come effetto di traumi evitabili, educazione carente o inappropriata, ci aspettiamo che le persone possano essere aiutate a raggiungere una condizione di "normalità" situata in qualche parte del mezzo della perfezione morale. Invece, per le ottiche spirituali incentrate sulla prospettiva di trasformazione, come ad esempio il Cristianesimo ed il Buddismo, il punto in cui noi raggiungiamo la nostra piena capacità umana, al di là del patologico, si colloca ben oltre il livello generalmente riconosciuto di prosperità umana.

Martha Nussbaum dà voce alla critica moderna alla chiamata religiosa a "trascendere l'umano". Nel ragionamento da lei sviluppato in *La fragilità del bene* fa risalire il desiderio di trascendere la nostra condizione ordinaria al disagio ed alla paura indotte dalle nostre esperienze di finitudine e vulnerabilità. Talvolta Nussbaum sembra accogliere le ragioni dell'appello religioso alla trascendenza, come quando nella sua *William James Lecture* (contenuta nel suo libro *Love's Knowledge*, Oxford Univ. Press, 1990) sostiene che la questione è "più complessa", e "c'è molto spazio, entro il contesto della vita umana [...], per una qualche ispirazione a trascendere la nostra ordinaria umanità". Ma ciò di cui abbiamo bisogno è una "trascendenza [...]" di tipo *interno* e umano".

Taylor dubita che la distinzione *interno / esterno* sia idonea a chiarire la questione in gioco e a distinguere le trascendenze consentite da quelle non consentite. Nussbaum sottolinea che esiste una tensione tra le esigenze etiche e quelle dell'amore erotico. Si consideri come Nussbaum valuta il discorso che Platone nel *Simposio* mette sulla bocca di Diotima. L'aspirazione dell'amore erotico viene posta in tensione ad un amore e ad una cura più universali, decentrati rispetto al sé. A noi può sembrare che Platone dica "be', allora tanto peggio per l'ordinario amore incarnato, e Nussbaum ci induce a reagire dicendo: "allora mettiamo al bando l'aspirazione ad una cura più universale, ad una dedizione più decentrata rispetto al desiderio erotico sessuale, in quanto si tratta di una forma di trascendenza 'esterna'. Ma ne abbiamo il diritto, e facciamo bene a mutilare l'immaginario sociale moderno delle concezioni di bene che postulano un di più e oltre della concezione moderna standardizzata di fioritura umana? È uno dei "dilemmi della modernità", che davanti ad alternative difficilmente conciliabili ci induce ad adottarne una infilandoci nella strada difettosa che l'alternativa scartata intende evitare.

Per parte mia propongo di tornare ai dati tragici dell'esistenza, che stanno pure sullo sfondo del libro di Nussbaum. Poniamo il problema del male. Prendiamo la nozione di "male radicale" che troviamo nella kantiana *Religione entro i limiti della semplice ragione*. Scrive Nussbaum in *Emozioni politiche*: «Qualsiasi riflessione filosofica sulle tendenze innate al male dovrebbe

cominciare con la famosa descrizione kantiana del male radicale [...]. Kant ritiene che le radici del comportamento malvagio siano profonde negli esseri umani, più di qualsiasi specifica formazione sociale. Il male è radicale, secondo Kant, cioè alla radice stessa della nostra umanità: infatti gli esseri umani, prima dell'esperienza sociale concreta, hanno una propensione tanto al bene quanto al male, sotto forme di tendenze che sono profondamente radicate nella nostra natura [...]. C'è qualcosa in noi che rende praticamente inevitabile che in determinate circostanze ci comportiamo malvagiamente» (204-205). Nussbaum nota, e correttamente, che Kant è stato influenzato dalla dottrina sociale di Rousseau, ma essendo Rousseau anche una fonte della teoria di Nussbaum sulla compassione, lei è a sua volta indotta, quando spiega in cosa consista per Kant il male radicale, a piegarne l'interpretazione nel senso più rousseauiano, e scrive: «La sua [di Kant] tesi di fondo, comunque, è plausibile: il diavolo tentatore, il nemico invisibile interiore, è qualcosa di peculiarmente umano, una propensione all'egoismo competitivo, che si manifesta ogni volta che gli esseri umani stanno in gruppo [...]. Certamente è nel giusto [Kant] quando afferma che la mera soddisfazione non è la principale causa dell'agire malvagio. Anche quando sono ben nutrite e alloggiare, anche quando abbiano assicurato il loro benessere, le persone si comportano male le une con le altre e violano i diritti altrui [...] nonostante i migliori insegnamenti sociali. Il male radicale sarebbe quindi una tendenza innata, o potrebbe essere una tendenza che deriva dalle caratteristiche generali strutturali della vita umana che esistono prima di qualsiasi esperienza culturale del bambino, cioè di tutte le culture». Che fare allora? Intervenire quanto prima possibile, come suggerisce Nussbaum, nell'educare il bambino a riconoscere la differenza tra sé e chi si prende cura di lui, detentore anche questi di un suo spazio identitario e di suoi bisogni peculiari? Abituare il bambino a comprendere, mediante le pratiche del gioco, il punto di vista dell'altro? Non indurlo vergogna del fatto che il suo corpo produce escrementi e liquidi untuosi e maleodoranti, così preservandolo, quando sarà cresciuto, dalla funesta tendenza del disgusto proiettivo?

Non è certo questo il modo meglio indirizzato e più soddisfacente di intendere il senso del *male radicale*. Il discorso kantiano in proposito si concentra sul “gettare gli occhi al sommo bene” (*Absicht aufs höchste Gute*): la ragione umana invoca il sommo bene, che consiste nella completa armonia di rispetto della legge morale e desiderio soggettivo di felicità. Ma ciò che si dà alla nostra volontà è una prospettiva sul sommo bene, la prospettiva sulla totalità delle condizioni richieste perché il sommo bene si realizzi per ciascun soggetto, che tuttavia resta pur sempre un soggetto condizionato. Nella prassi reale ogni persona persegue questo scopo ideale interpretando il rispetto oggettivo della legge morale a partire da un progetto soggettivo di bene. Quanti restauratori del giusto ordine morale del bene nella loro società, nella loro terra, non hanno esitato ad eliminare coscienze e carni di chi non rientrava nel loro “doveroso” progetto?

C'è chi ha interpretato la tematica kantiana del male radicale come una prospettiva filosofica della speranza cristiana nella resurrezione. La speranza dice: il mondo non è la patria definitiva della libertà; io vi consento il più possibile, ma spero d'essere liberato dal destino terribile e, alla fine dei tempi, gioire di un nuovo corpo e di una nuova natura accordata alla mia libertà. «Questa necessità soggettiva del male – osserva Paul Ricoeur – è allo stesso tempo la ragione della speranza, perché rettificare le nostre massime lo possiamo, dal momento che lo dobbiamo, ma rigenerare la nostra natura, la natura della nostra libertà, non ci è possibile [...]. In nessun luogo siamo più vicini al *kerygma* cristiano, in quanto speranza di resurrezione dai morti» (Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1995, 435). L'amore che continua a legarmi a persone che sono morte è così importante per me da desiderare che esso sia eterno. Diremo che la concezione cristiana dell'amore come dono (*l'agape*), perché include la speranza della resurrezione dei corpi come inesigibile dono, sia da espungere dalla “corretta compassione” civile verso il male che affligge gli uomini?

L'intreccio di speranza e compassione come si dà nella religione cristiana (anche se quello di Ricoeur ne è solo un esempio tra molti e differenti) non è del genere di quello che Nussbaum preferisce: «In ogni gruppo di miei lettori vi saranno, naturalmente, molte forme di fede cristiana, e altre forme di fede religiosa e di morale laica, che influenzeranno la loro reazione a quello che dico.

Allora, per mettere le carte in tavola, le idee che espongo sono quelle di una persona che si è convertita dal cristianesimo all'ebraismo, e la cui interpretazione dell'ebraismo attribuisce una considerevole autonomia e centralità alla sfera etica, e concepisce l'interesse di Dio per l'uomo come qualcosa di essenzialmente morale e politico, di orientamento a problemi e ad azioni di questo mondo, e intelligibile all'intelligenza intramondana» (Nussbaum 2004, 648).

La mia intenzione è di dare un senso positivo all'idea di "trascendenza immanente", che consisterebbe nel coinvolgere nella nostra personale cognizione dell'esperienza del tragico le fedi di quelle di persone religiose le quali comprendono una forma di speranza di salvezza che trascende la condizione esperienziale della vita. Coinvolgerle nel senso di assumerle come parte della nostra interiorità, di quella che ci rimane oscura, ma complementare o comunque intrecciata con quella che comprende le cose che ci riescono intelligibili. Quello che tu credi risponde a quello che io desidero ma non posso credere. Ma tu sei parte di me, perciò mi affido ad essere coinvolto nel tuo destino. Questa sarebbe una appropriata idea compassionevole di comunanza dei destini.