

LE APORIE DELLA GENERALIZZAZIONE: MARTHA NUSSBAUM E LE EMOZIONI INTELLIGENTI

PIERPAOLO MARRONE

Università di Trieste
Dipartimento di Studi Umanistici
marrone@units.it

ABSTRACT

The paper discusses the so-called neo-Stoic theory of emotions as presented in Martha Nussbaum's *Upheavals of Thought*. The thesis I argue is that her theory has only superficial connections with Stoic theory and engages in a series of truisms that by no means make it a new theory, as the author claims.

KEYWORD

Martha Nussbaum; Emotions; Judgment; Stoicism.

1. EMOZIONI VS. PENSIERO STRUMENTALE?

Varrebbe la pena di chiedersi perché ci sia un pregiudizio positivo a favore delle emozioni, così diffuso nel discorso comune e così discusso nella comunità filosofica.¹ Come esempio del primo si possono citare sia i discorsi sulla differenza tra noi e le macchine, che ricorrono frequentemente nei giornali e nelle trasmissioni televisive sia le innumerevoli occorrenze artistiche che sulla presenza delle emozioni basano la differenza tra noi e l'intelligenza artificiale. Ora, è del tutto ovvio che il mio robot aspirapolvere non abbia emozioni. Il punto non è naturalmente questo, quanto il fatto che strutturalmente questa presenza o questa assenza fondi la distinzione tra noi e le macchine. Talvolta si sente dire che la presenza o assenza delle emozioni è maggiormente importante della presenza di pensiero, ma solo perché spesso il senso comune confonde il pensiero, ossia il fatto di avere dei contenuti mentali, con attività variamente etichettate come razionali, come ad esempio le capacità di calcolo, che effettivamente le macchine possiedono in maniera molto superiore alla nostra. Sarebbe quindi una fortuna avere le emozioni, perché senza di queste che cosa mai potremmo essere? Delle macchine biologiche, forse, o molto più probabilmente delle strutture più prossime alla effettualità della semplice cosa inorganica, che semplicemente c'è, che non a organismi in grado di elaborare un'attività di pensiero di una certa complessità a partire dalle proprie emozioni?

¹ Desidero ringraziare Michele Alessandrelli e Maria Tasinato per la lettura e i commenti di una delle ultime versioni di questo articolo.

È quindi meglio avere delle emozioni perché queste ci rendono umani, si sente dire. Ma questo più che un argomento sembra essere un banale truismo. Noi siamo quegli organismi che siamo precisamente perché abbiamo delle emozioni. Se non ce le avessimo saremmo qualcosa di altro. Magari si potrebbe ipotizzare che ci possano essere persone che sono in tutto e per tutto simili alle persone umane, salvo il fatto che non provano le emozioni che proviamo noi. È un'ipotesi, come è noto, che realmente è stata messa in campo per spiegare l'esistenza dei serial killer, i quali avrebbero una disfunzione nel sistema limbico, deputato al controllo delle emozioni, che li renderebbe solo all'apparenza simili a noi, ma ne farebbe qualcosa di molto diverso, forse addirittura individui di un'altra specie.² In generale, però è anche ovvio che è meglio avere delle emozioni che non averle, perché queste ci orientano nell'azione prima del pensiero razionale, ossia della ragione nella sua funzione strumentale. Il corredo di emozioni che noi abbiamo, non sarebbe, in altre parole, sopravvissuto al processo evolutivo, se non avesse avuto una funzione nei processi di selezione naturale e in primo luogo nei processi di *flight or fight*, processi che noi non abbiamo più costantemente a portata di mano, a differenza dei nostri antenati, perché gli ambienti dove viviamo sono stati sottomessi e colonizzati dalla nostra specie.³

Proprio perché fanno parte della nostra storia evolutiva e proprio perché le emozioni danno luogo a contenuti mentali, le emozioni sono pensiero e non sono, quanto al fatto di essere contenuto mentale, qualcosa di diverso da altri contenuti mentali, come il calcolo strumentale della probabilità di essere travolti da un'automobile quando si attraversa le strisce pedonali. D'altra parte, dal momento che le emozioni sono implicate nei meccanismi di *flight or fight*, necessariamente devono avere a che fare con il pensiero strumentale e con quanto rubriciamo sotto il nome di razionalità.

Ovviamente, molti equivoci si generano dal fatto che spesso le emozioni vengono ritenute irrazionali. Questo però accade più nei discorsi del senso comune che non nella discussione scientifica e filosofica, dove c'è, oramai da tempo, una ampia convergenza sul fatto che le emozioni non sono affatto intrinsecamente irrazionali.⁴ È ovvio che l'oggetto che è intenzionato da un'emozione può essere sbagliato e, quindi, si potrebbe dire che l'emozione è risultata inadeguata. Se, ad esempio, mi trovo a passeggiare in un bosco e vedo un'ombra muoversi qualche metro più avanti di me ed elaboro l'informazione che si tratta di un orso, mentre non è affatto un orso, ma un qualche altro animale mansueto, la scarica di adrenalina che si diffonde nel mio corpo per prepararmi a mettermi in salvo da un eventuale attacco non è causata dall'oggetto appropriato. Tuttavia, questa reazione risulta adeguata alla rappresentazione mentale di quello che credevo essere un pericolo. In nessuno di questi passaggi si può dire che c'è stata una deriva verso l'irrazionalità. Le emozioni hanno fatto il loro lavoro.

² Ad esempio, documentato da John Douglas, Mark Olshaker, *Mindhunter*, Rizzoli, 1996.

³ R. de Sousa, *Emotional Truth*, Oxford University Press, 2011.

⁴ Penso sia il tratto comune di tutti i contributi di *The Modularity of Emotions*, "Canadian Journal of Philosophy", Supplementary Volume 32, 2011. Si veda anche il classico R. de Sousa, *The Rationality of Emotions*, The Mit Press, 1987.

Qualche volta il loro lavoro deve essere corretto da un altro genere di lavoro, ossia dall'accertamento empirico delle condizioni che potrebbero aver provocato lo stato emotivo. Altre volte, lo stato emotivo può essere relativamente indipendente dallo stato del mondo, come accade nell'innamoramento, dove si investe l'oggetto della propria emozione di qualità positive che in altri momenti e per altre persone avremmo giudicato francamente eccessive.⁵

2. UN PENSIERO SCONVOLTO?

In questo ultimo senso, è quindi giustificato il titolo inglese del volume di Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought*.⁶ Il pensiero è soggetto a sconvolgimenti e turbamenti. Anzi, sarebbe più corretto dire che talvolta il pensiero è precisamente il teatro dove avvengono determinati sconvolgimenti e turbamenti. Quello che fa problema non è quindi il titolo, quanto piuttosto il sottotitolo: *The Intelligence of Emotions*, che nella traduzione italiana di questo ponderoso tomo è infine divenuto il titolo vero e proprio, *L'intelligenza delle emozioni*.⁷ Credo che la scelta editoriale sia stata in definitiva azzeccata, ma che cosa significa precisamente che le emozioni sono intelligenti? Questo titolo è anche la dichiarazione di un'intenzione riparativa e forse di un'intera serie di intenzioni riparative che cercherò di mettere alla prova attraverso un'analisi che spero essere sufficientemente puntuale soprattutto del contenuto teorico di questo importante testo, più che delle numerosissime pagine dedicate alle esemplificazioni, anche se vi farò riferimento, quando necessario. Vale la pena di farlo sia per l'autorevolezza dell'autrice, che credo si possa dire sia la filosofa maggiormente nota al mondo, sia per l'importanza del tema, sia, infine, per l'importanza del volume stesso, che nella quarta di copertina dell'edizione economica italiana viene definito da un qualificato accademico italiano come "il più importante contributo contemporaneo alla teoria delle emozioni". Inevitabilmente, si è portati a pensare che questo contributo formuli una nuova teoria delle emozioni, si muova in mezzo alle discussioni specialistiche con dominio almeno notevole della letteratura più rilevante, formuli delle critiche plausibili e centrate alle teorie filosofiche che non sono state capaci di comprendere, appunto, l'intelligenza delle emozioni, se questo intento riparativo è effettivamente presente, come io in effetti credo.

Del resto, quanto la mia idea sia fondata risulta fin dalla prefazione di questo volume, dove nelle prime due righe Nussbaum indulge anche a un autogiudizio programmatico ("è un libro di filosofia, ma è anche un libro profondamente interdisciplinare"), prima di lanciarsi in una delle sue numerose generalizzazioni, che naturalmente non costituiscono di per sé un'affermazione errata, ma che vanno valutate, tuttavia, nel merito. Infatti, secondo Nussbaum la filosofia contemporanea si è lasciata alle spalle ogni analisi seria sulle emozioni e il loro rilievo teorico. A dire il vero, si era partiti abbastanza bene, quando la filosofia polemizzava con il comportamentismo, ma poi, a sentire Nussbaum, i filosofi si sono disinteressati,

⁵ Sul quale si veda il brillante R. de Sousa, *L'amore*, Il Mulino, 2016.

⁶ M. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, 2003.

⁷ M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, 2009, d'ora in poi citato nelle note come *IE*.

al contrario di lei, dei progressi della biologia, della psicanalisi e presumibilmente di ogni altra disciplina pertinente a questo tema.⁸ Tutto questo ha finito per nutrire il pregiudizio che le emozioni siano “energie o impulsi animali senza alcun rapporto con i nostri pensieri, le nostre fantasie, le nostre valutazioni”,⁹ mentre è necessario percorrere la strada del loro riconoscimento come “reazioni intelligenti alla percezione del valore”.¹⁰

Penso che molte cose risultino talmente problematiche, già solo da questi frammenti del discorso di Nussbaum, che valga la pena di rilevarle. In primo luogo, la generalizzazione certamente falsa a proposito del disinteresse dei filosofi per le emozioni. Esiste una lunghissima tradizione di analisi filosofica delle emozioni nella filosofia moderna, che da Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Hume giunge sino ai nostri giorni.¹¹ Questa tradizione, infatti, non si è affatto spenta nella filosofia contemporanea, e se è vero che è esistito un filone di critica del comportamentismo, che è progressivamente scemato in ragione delle fortune calanti del comportamentismo, occorre anche dire che numerosi filosofi si sono in più occasioni nel corso dei decenni occupati delle emozioni, anche a partire dai progressi che si sono verificati nelle scienze naturali.¹² È un discorso che vale sia per la tradizione filosofica analitica sia per la tradizione filosofica continentale. Lo stesso discorso vale per la psicanalisi. Non so se ha senso dire che questo vale a maggior ragione per la psicanalisi, ma le declinazioni della psicologia dinamica offerte da Freud, Jung, Lacan hanno nutrito intere schiere di studiosi, colane editoriali, cattedre universitarie. Penso di avere qualche ragione, allora, per sostenere che Nussbaum, come spesso le accade, anche qui si sia lanciata in una troppo veloce e impropria generalizzazione, tanto più sospetta perché priva di qualsiasi supporto bibliografico e documentale. Nell’ansia di produrre una teoria delle emozioni argomentata rigorosamente, come è nello stile della filosofia, secondo quanto sottoscrive Nussbaum medesima, forse sarebbe bene fornire i supporti adeguati alle proprie affermazioni.

È curioso come questa attitudine generalizzante sia al servizio di una critica alla generalizzazione permessa dall’astrazione. Infatti, per Nussbaum “una teoria del ragionamento umano che si basi esclusivamente su temi astratti, come è convenzione per la filosofia morale, è probabile si riveli troppo elementare per offrirci il tipo di autocomprensione di cui abbiamo

⁸ *IE*, p. 12.

⁹ *IE*, p. 17.

¹⁰ *IE*, p. 18.

¹¹ Per l’influenza del pensiero filosofico moderno sulle teorie filosofiche contemporanee delle emozioni si vedano; M. Neuberger, *Le Traite des passions de Descartes et les theories modernes de l’emotion*, "Archives de Philosophie", 1990, pp.479-508; A. Lang-Balestra, *La teoría de las ‘petites perceptions insensibles’ de Leibniz. La fecundidad de esta teoría para la doctrina de los afectos*, "Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica", 2012, pp.291-297; G. Segal, *Beyond Subjectivity: Spinoza’s Cognitivism of the Emotions*, "British Journal for the History of Philosophy", 2000, p. 1-19; su una linea lockiana S. Yang, *Emotion, Experiential Memory and Sellhood*, 2013, "Organon", pp. 18-36; M. Watkins, *Self-Knowledge and Hume’s Phenomenology of the Passions*, "Philosophy", 2021, pp. 577-602.

¹² È perfino imbarazzante cercare di fornire una bibliografia che confermi il costante interesse della filosofia contemporanea per le emozioni. Si veda P. Goldie (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotions*, Oxford University Press, 2010.

bisogno”.¹³ Questa affermazione, tuttavia, si risolve nel fraintendere completamente che cosa sia un processo di astrazione. Il processo di astrazione è il medesimo della formazione di concetti, ossia della produzione di schemi. Questi schemi sono del tutto essenziali non solo nel ragionamento formale (che è quanto Nussbaum sembra intendere, e implicitamente squalificare, come inferiore a altri generi di ragionamento), ma nelle relazioni concrete e quotidiane con le altre persone. Sono i *pattern* che riconosciamo nel comportamento delle altre persone che ce le fanno percepire come amichevoli o ostili, come predisposte alla benevolenza oppure centrate prevalentemente su sé stesse. L’astrazione non è quanto ci allontana dalla realtà, ma quanto estrapoliamo dal flusso della realtà per rendercela comprensibile. Un processo inevitabile e del tutto necessario per non esaurirci ed annichilirci nelle nostre interazioni con l’ambiente e per non avere reazioni non appropriate nelle relazioni con i nostri simili. È questo processo di astrazione, prodotto sia dall’evoluzione sia dalla nostra esperienza, che ci permette, tra le altre cose, di interagire abbastanza efficacemente anche con gli animali di affezione, grazie alla comunanza di *pattern* comportamentali che sono indice di una condivisione emotiva simile.

Devo anche dire che, salvo evidenze immediatamente contrarie, tendo a non considerare come espressioni meramente metaforiche, bensì come considerazioni e tesi filosofiche sulla natura dei giudizi morali e sulla natura del valore, quanto Nussbaum afferma a proposito della nostra capacità di percepire il valore. Ritengo, però, che Nussbaum dia per scontata un’intera meta-etica che è quanto meno problematica, ossia l’idea che il valore sia oggetto di percezione attraverso le emozioni intelligenti. Questa idea dell’esperienza del valore nelle nostre relazioni come oggetto di una percezione risulta una generalizzazione, ossia una cattiva astrazione, ben poco argomentata e della quale non è affatto chiaro il punto di partenza. Il valore nelle nostre relazioni con i nostri simili non si percepisce come si percepisce il rosso, o come si percepisce un suono, né come si percepiscono i propri stati interni. Se ne ha una esperienza indiretta, quando attraverso ripetute esperienze attribuiamo il comportamento di un altro soggetto a delle intenzioni sufficientemente stabili e omogenee nel tempo e le concettualizziamo come un comportamento orientato al bene oppure al disvalore. I giudizi morali non sono analoghi ai giudizi percettivi. Non esiste per questi un enunciato protocollare analogo a “rosso”, “acuto”, “amaro”. I giudizi morali sono il tipico frutto di molteplici mediazioni. È vero naturalmente che quando parliamo di etica “le emozioni sono parti, altamente complesse e confuse, del ragionamento stesso”, ma lo è solo in parte. Infatti, ci sono giudizi morali con un fortissimo contenuto intuitivo, che non producono la nostra adesione in virtù di emozioni complesse e confuse, ma, al contrario, perché generano direttamente un giudizio che ci è impossibile non concepire come universale, proprio per le emozioni che vi sono incorporate. Quando io dico “è sbagliato torturare i neonati per divertimento” implico che se qualcuno dicesse che “è lecito torturare neonati per divertimento” questo genererebbe immediatamente una censura che ci farebbe ritenere che questo giudizio sia sbagliato e sia falso. Ci sono quindi dei giudizi morali che sono sostenuti da emozioni ripugnanti che non sembrano affatto essere confuse, ma anzi che hanno una pretesa di universalità in virtù della

¹³ *IE*, p. 19.

loro stessa chiarezza presso di noi. Forse, chi potesse sostenere che è lecito torturare neonati per divertimento verrebbe considerato come molto distante dalla normalità media della specie umana. Verrebbe, cioè, necessariamente giudicato il suo disvalore, poiché noi ci faremmo un'idea del suo disvalore a partire dalla sua sottoscrizione di giudizi che giudichiamo moralmente abnormi. Quindi è certo che le emozioni ci posono aiutare a comprendere meglio il contenuto cognitivo di certi enunciati morali, ma non perché i valori vengono percepiti.¹⁴

Quando diciamo di una persona che è una persona leale e affidabile, la nostra emozione positiva nei suoi confronti è il correlato di un qualche giudizio, generalmente di più di uno. Ad esempio di questo: "A è una persona che mantiene le promesse" e quindi noi abbiamo fiducia in lei, perché pensiamo che A creda che sia giusto mantenere le promesse, almeno *ceteris paribus*. Riteniamo, cioè, di avere una credenza vera giustificata a proposito dei comportamenti pregressi di A e pensiamo di potere estendere questa credenza anche al comportamento futuro di A. Le emozioni, quindi, sono o correlate a giudizi sugli stati del mondo o sono interpretabili come giudizi sugli stati del mondo. In questo senso, è evidente che sono parte della conoscenza e che spesso sono quasi incorporate in un giudizio apofantico. Quella macchia scura in movimento che percepisco nel bosco è un orso e quindi nel mio sistema biologico si attiverà un meccanismo di fuga attraverso il rilascio di determinate sostanze nel mio organismo. Esprimo un giudizio favorevole su A, perché ritengo abbia esibito dei valori che io reputo positivi nei suoi comportamenti passati. Le emozioni ci aiutano quindi a dire qualcosa sul mondo. È forse una cosa così strana?

3. LE EMOZIONI CON SOSPETTO

Ci sono filosofi che hanno espresso delle opinioni radicalmente svalutative sulle emozioni nel loro complesso e sul loro legame con giudizi apofantici? In realtà, sembrerebbe che ci siano almeno due tendenze filosofiche che hanno guardato alle emozioni con sospetto, anche se questo sospetto non può essersi certo spinto sino a sostenere che le emozioni non sono pensiero, il che non è possibile dal momento che si tratta di un contenuto mentale. La prima è lo stoicismo, il quale ha sostenuto che le emozioni sono dei giudizi, ma costituiscono per lo più dei giudizi distorti sul mondo, che è necessario emendare. La seconda è l'emotivismo, che ha sostenuto che i giudizi morali non sono enunciati apofantici, ma espressioni emotive mascherate. Sarebbe, però, maggiormente corretto sostenere che le varie forme di emotivismo non hanno visto con sospetto tanto le emozioni quanto il loro occultamento in quelli che sono ritenuti pseudo-giudizi dichiarativi. In base a questa idea, se io dico che "A è una persona affidabile, perché mantiene le sue promesse" non starei formulando un giudizio, bensì dicendo qualcosa come "Viva A!" o "Hurrà per A!". I giudizi morali non sarebbero quindi realmente dei giudizi su stati del mondo, bensì l'espressione di emozioni, mascherata da uno pseudo-giudizio dichiarativo. Saremmo indotti all'errore di credere che si tratta di giudizi per la loro formulazione mediante il modo verbale indicativo. Questa potrebbe essere

¹⁴ Sull'intuizionismo si veda il bel libro di M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, Palgrave MacMillan, 2005.

la versione dell'emotivismo offerta da Ayer.¹⁵ Vi è poi l'espressivismo di Gibbard, che giustifica l'inserzione delle emozioni nei giudizi in virtù della loro portata evolutiva.¹⁶ In altre parole, le emozioni che ci sono proprie sono sopravvissute alla selezione naturale e devono perciò avere un ruolo positivo nella trasmissione del nostro codice genetico. Non è quindi, in questa prospettiva erroneo che entrino nei giudizi.

4. UNA TEORIA NEO-STOICA?

Il caso dello stoicismo è però più interessante, perché la teoria delle emozioni che Nussbaum sviluppa è da lei definita neo-stoica. Questa teoria neo-stoica ha almeno tre aspetti generali:

- (1) concepisce le emozioni come valutazioni cognitive;
- (2) sostiene l'idea che le emozioni riguardino i propri fini e i propri progetti più rilevanti;
- (3) abbraccia l'idea che gli oggetti esterni hanno rilevanza come elementi nella realizzazione dei propri fini. “Le emozioni solitamente combinano queste idee con informazioni su eventi del mondo; sono i nostri modi di prender atto di come stanno le cose relativamente a oggetti esterni (ovvero incontrollabili) che consideriamo rilevanti per il nostro benessere”.¹⁷

Penso si possa dire che non si tratta di idee nel complesso sconvolgenti. Al massimo modulano intuizioni proprie del senso comune. Sul contenuto cognitivo si è già detto. Riguardo a (2) le emozioni non possono non riguardare i nostri fini. Riguardano i nostri fini più prossimi ed episodici (la gioia di fare una nuotata d'estate) quanto le nostre aspirazioni più profonde di realizzare quei progetti esistenziali che pensiamo contribuiscano a definirci (quanto Nussbaum chiama *flourishing*). Sul punto (3) ritengo sia perfino imbarazzante precisare che la realizzazione dei nostri fini dipende dalle condizioni materiali e quindi dagli oggetti esterni alla nostra mente e alle nostre passioni. Se io desidero andare a vivere da solo comprandomi un appartamento, posso sognare a occhi aperti fin che voglio, ma se non riesco a procurarmi l'accesso a un mutuo non riuscirò a realizzare questo obiettivo, che potrebbe essere del tutto rilevante per il mio *flourishing*.

Da queste tre condizioni di una presunta nuova teoria delle emozioni non sembra sia così evidente derivare conclusioni sufficientemente difformi da quanto una teoria delle emozioni di senso comune è capace di trarre. Tuttavia, questa conclusione potrebbe essere affrettata e, quindi, sembra opportuno saggiare la struttura di questa teoria sulla capacità di analisi di esempi significativi. Lo suggerisce Nussbaum stessa, per la quale “un complesso esempio di dolore e lutto per la morte di un genitore (esempio scelto in ragione della sua universalità, come strumento atto a incoraggiare i lettori a scavare nelle proprie esperienze di dolore)” mostrerà “come questo particolare tipo di teoria cognitiva renda giustizia delle nostre esperienze dell'emozione”.¹⁸ Fatto questo *caveat* sul quale sarà opportuno ritornare, Nussbaum

¹⁵ A. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, Penguin, 2001.

¹⁶ A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Clarendon Press, 1998.

¹⁷ *IE*, p. 20.

¹⁸ *IE*, p. 20.

riflette sulla qualifica di neo-stoica, che ritiene descrittiva della sua teoria. La qualificazione è problematica agli occhi della stessa Nussbaum, se non altro perché si tratta di portare qualcosa della teoria stoica delle emozioni al di là della formulazione originaria della teoria stessa. La lista dei compiti necessari per farlo non può che essere lunga:

- (1) occorre affrontare il ruolo dell'immaginazione nella formazione delle emozioni;
- (2) è necessario distinguere tra emozioni particolari e generali;
- (3) è necessario distinguere tra emozioni "di fondo" e "emozioni situazionali";
- (4) occorrerà valutare se la diminuzione del dolore nel corso del tempo possa essere resa coerente a una teoria cognitivo-valutativa delle emozioni;
- (5) bisognerà anche porre attenzione al fatto che le valutazioni contenute nelle emozioni si riferiscano effettivamente a oggetti esterni al di fuori del nostro controllo;
- (6) bisognerà infine valutare se esistano elementi diversi da quelli impliciti nelle emozioni che eccedano il contenuto cognitivo delle emozioni.

Gli elementi per andare al di là dello stoicismo sono quindi apparentemente numerosi, ma rimane una domanda che mi pare essere inevasa: perché qualificare questa teoria, della quale forse Nussbaum ha dato una struttura generale, come neo-stoica? Non è forse tanto importante capire fin da subito gli elementi di novità, ammesso ci siano, in questa teoria, quanto comprendere quanto di stoico ci sia nella teorizzazione di Nussbaum.

Offrirò quindi una breve, ma spero sufficientemente precisa e sintetica descrizione della teoria morale stoica, la quale mi pare essere il primo passo per comprendere meglio portata e innovazioni della teoria delle emozioni di Nussbaum. La teoria stoica delle emozioni riguarda sia la teoria della conoscenza sia soprattutto la teoria morale.¹⁹ Quest'ultima, come accade per la maggior parte delle etiche antiche è una teoria eudaimonistica. Il fine dell'agire morale è il raggiungimento della felicità dell'agente. Gli stoici parlano esplicitamente di un fine delle nostre vite che guida le nostre azioni, in maniera tale che ciò che è fatto appropriatamente dovrebbe essere fatto avendo in vista tale fine.²⁰ Perseguire la felicità non è, tuttavia, possibile se non viviamo in accordo con la natura e se non conduciamo una vita virtuosa. Le virtù, d'altra parte non sono scelte perché producono felicità, ma sono scelte e perseguite per il loro essere intrinsecamente buone e, perciò, produttive e cause della felicità. D'altra parte vivere virtuosamente significa vivere in accordo con la natura e secondo Crisippo questo

¹⁹ Sullo stoicismo si veda R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, Bompiani, 2002; K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, 1999; B. Inwood, P. Donini, *Stoic Ethics*, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, pp. 675-738; B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, 1985.

²⁰ Così Stobeo e Sesto Empirico in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 247; Clemente Alessandrino precisa che le virtù sono molte e sono cause di un effetto che è unico, ossia la felicità: R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 517.

significa vivere senza mai agire in maniera contraria a qualsiasi legge presente nella costituzione dell'universo.²¹ Il retto ragionamento, attraverso il quale giungiamo alla conoscenza del mondo, è perciò nella nostra dimensione umana identico a quello di Zeus che regge l'universo. Il "demone" che guida l'uomo saggio nella misura in cui è in accordo con l'armonia universale è il medesimo del reggitore del cosmo.²² Le azioni del saggio avranno quindi un triplice aspetto:

- (1) saranno condotte in vista della sua felicità;
- (2) saranno azioni scelte perché sono virtuose;
- (3) si conformeranno alla legge universale che regge il cosmo.

Ognuno di questi tre elementi presenta problemi specifici e, se nell'analisi possono essere distinti a posteriori, nell'azione del saggio si presentano inestricabilmente legati.²³ Si tratta di azioni che non sono, per altro, accessibili a tutti, ma solo al saggio. Non naturalmente nel senso che chi saggio non è non sia in grado di compiere azioni buone, bensì piuttosto nel senso che il saggio è colui il quale ha raggiunto un punto della propria vita dove è in grado di dare uno sguardo complessivo all'esistenza (o addirittura al cosmo), mentre ciò non è permesso a chi non ha raggiunto un determinato grado di maturità ed esperienza.²⁴ L'accesso privilegiato alla comprensione dell'esperienza etica è quindi quello di chi ha acquisito una vasta esperienza umana e ritiene sia necessario e possibile rintracciare un filo conduttore nell'intera sua vita e nella stessa struttura dell'universo. L'idea della felicità non impedisce affatto, bensì permette che le virtù siano scelte per il loro valore intrinseco, perché queste sono gli elementi che permettono la costruzione di una vita governata dall'armonia del retto giudizio.²⁵ Questa idea unificatrice permette di giudicare la maggiore o minore adeguatezza delle nostre azioni e permette anche di porre in prospettiva le nostre aspettative future, anche alla luce di una eventuale critica di quanto abbiamo ritenuto importante e rilevante per noi nelle nostre azioni passate (ad esempio la carriera, il denaro, i piaceri effimeri dei sensi).

Questo punto di accesso all'etica potrebbe volere significare che nulla fuori dall'etica può giustificare le nostre azioni. Infatti, l'idea stessa del saggio come persona dotata di vasta esperienza della vita sembrerebbe comportare un giudizio sul passato delle sue azioni limitato al

²¹ Così Diogene Laerzio in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 975.

²² Secondo Galeno, Crisippo sosteneva che la causa delle cose ben fatte è il retto giudizio in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 1215. Secondo Antipatro di Tarso, chi ha retto giudizio dal presente può dedurre tutto il futuro in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 1467.

²³ Del resto il saggio, che possiede una virtù, le possiede tutte, come ricorda Diogene Laerzio in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 1487.

²⁴ Questo sguardo è permesso dal retto giudizio che non consente al saggio né di fare congetture né di sbagliare nulla; così Cicerone in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 29.

²⁵ Chi è saggio ha rimosso l'errore dalla propria esperienza: così Cicerone in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 33.

loro valore etico. Che cosa ne sarebbe allora dell'ideale e del precetto stoico di "vivere secondo natura", che presuppone uno sguardo metafisico?²⁶ Questa posizione di esclusività ed esaustività dell'etica, che è certamente una tentazione interpretativa, si porrebbe in potenziale contrasto con posizioni che, al contrario, ritengono che determinati enunciati etici possano essere influenzati, se non determinati, dal contenuto di conoscenza che possiamo affiancare alla situazione della quale questi enunciati si stanno occupando (come potrebbe accadere in bioetica o in etica ambientale)? Gli Stoici avrebbero con tutta probabilità rifiutato la posizione di Bernard Williams che le ragioni per agire in etica siano sempre delle ragioni interne;²⁷ con ogni evidenza avrebbero sostenuto che le motivazioni per agire in accordo con la ragione devono essere trovate nella costituzione della ragione medesima e questa ragione è quella che governa la realtà, non solo la nostra mente. Le ragioni della felicità si trovano nel mondo dell'esperienza e non sono ragioni esclusivamente interne. Sono quindi ragioni su qualcosa che c'è, ci circonda, ed è realmente esistente, si tratti di un atto di coraggio, dell'esempio di una persona magnanima, di una vita dedicata alla conoscenza. Potremmo dire che sono ragioni interne che sono sempre anche esterne. La conoscenza per gli Stoici non è solo o tanto un sistema organico e coerente di proposizioni, appreso e interiorizzato, ma anche e soprattutto uno stato della parte superiore dell'anima, ossia di quanto è chiamato dagli stoici l'egemonico, che è rappresentazione, assenso, impulso e ragionamento.²⁸ Come si vede, manca in questo elenco il riferimento alle passioni.²⁹

L'idea degli stoici è in definitiva anche quella che guida l'eudaimonismo aristotelico. Esistono, cioè, ragioni per agire che si impongono oggettivamente e che rendono le virtù non soltanto degli oggetti buoni da desiderare, bensì qualcosa di più e diverso, vale a dire elementi costitutivi di quanto qualsiasi essere ragionevole dovrebbe includere nel suo piano di vita, quando lo concepisce come quel piano che vale a procurargli la felicità che ognuno persegue. Aristotele è chiaro su questo punto e ritiene che l'accesso a questa idea sia possibile solo per coloro che hanno raggiunto una determinata completezza umana e maturità morale, che consente loro di fare esperienza della superiorità delle azioni virtuose.³⁰ L'argomento di *Etica Nicomachea*, I, 7 è un topos per ogni etica eudaimonistica e lo è anche per l'etica stoica: non è possibile, in altri termini, costruire un argomento per dimostrare la fondatezza di questa conclusione per imporla a uno scettico, a un relativista o a un nichilista morale. È l'esperienza che dimostra la superiorità di questa posizione. Aristotele sostiene che tutti gli esseri animati (esseri umani, animali, piante) possiedono un bene naturale, conforme alla loro specifica

²⁶ Ben colto da Clemente Alessandrino (in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 977), che sostiene che la natura degli Stoici, non solo si sostituisce a dio, ma lo fa comprendendo anche gli animali e le pietre.

²⁷ B. Williams, "Internal and External Reasons," ora in *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, pp. 101-13.

²⁸ Secondo la testimonianza di Nemesio in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 75.

²⁹ Secondo Plutarco in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 97, la passione è la cattiva ragione.

³⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, Laterza, 1999.

costituzione. Questo bene naturale è la loro maniera specifica di raggiungere la pienezza della propria forma all'interno della specie di appartenenza, divenendo un esemplare eccellente di questa stessa specie. Il fatto che giudichiamo alcuni roseti più belli di altri, oppure alcune razze feline più belle di altre, così come giudichiamo alcuni atleti più completi di altri, seppure di altissimo livello, rispecchia questa idea che l'eccellenza è una realizzazione della forma più adeguata. Giudicare un roseto più bello di un altro, o un atleta più vicino all'eccellenza di un altro non significa introdurre categorie morali nella nostra descrizione, anche se sicuramente c'è qualcosa di normativo nel nostro giudizio, quando piuttosto ritenere questa presenza una manifestazione di un'oggettività da riconoscere nel nostro giudizio comparativo.

Questa idea dell'approssimazione alla forma compiuta può illuminare anche i nostri giudizi quando esaminiamo il comportamento morale di una persona e quando guardiamo alla nostra stessa vita dalla prospettiva di una narrazione compiuta, almeno fino al momento nel quale cerchiamo di giudicarla. Per questo motivo, mentre una singola azione buona compiuta da qualcuno non è di solito sufficiente per formarci un giudizio favorevole sulle qualità morali di questa stessa persona, poiché usualmente riteniamo che questo giudizio positivo debba sorgere dopo l'osservazione di un certo numero di azioni buone che si protraggono nel tempo in contesti diversi, talvolta è sufficiente anche una sola azione gravemente manchevole per farci cambiare giudizio su una persona, che magari sino a quel momento avevamo ritenuto esemplare dal punto di vista dell'eccellenza morale. Questo ultimo caso accade con maggiore frequenza quando la persona coinvolta è una persona a noi cara, perché l'eccellenza delle persone a noi vicine e i loro successi, si riverberano su di noi e siamo molto meno indulgenti con quelle che giudichiamo manchevolezze nel loro carattere di quanto potremmo essere con le medesime mancanze se fossero commesse da noi stessi.

Ogni essere vivente ha una eccellenza potenziale da realizzare, che è la sua natura nel suo compimento massimo. Gli Stoici sono fortemente debitori a questa struttura argomentativa, che ricorre in Crisippo, in Seneca, in Marco Aurelio.³¹ Cicerone fa esporre a Catone nel terzo libro dei *De finibus* la concezione che tutti gli esseri viventi possiedono un complesso di impulsi fondamentali che non sono dei meri riflessi meccanici orientati alla propria conservazione (*oikeiosis*).³² Questi impulsi innati sono diretti a preservare lo status, ossia la costituzione naturale del vivente. Ricercare il calore, il cibo, ripararsi dalle intemperie sono comportamenti che fanno parte di impulsi innati che generano dei desideri innati. Alcuni sono propri sia degli animali sia dell'uomo (ad esempio quelli che sono stati appena citati), altri invece sono propri solo dell'uomo, come il desiderio della verità e il piacere della conoscenza, che è nient'altro che il piacere di esercitare le proprie capacità razionali, talvolta semplicemente come un fine in sé. Si pensi alla soddisfazione di vedere la soluzione di un problema, si tratti della progettazione del miglior tracciato di un impianto elettrico oppure della combinazione vincente di una partita a scacchi. Esiste normalmente in numerosi casi una

³¹ Sullo stoicismo di età imperiale e, soprattutto, su Marco Aurelio, si veda l'indagine di M. Tasinato, *Tempo svagato. Marco Aurelio: il savio, il distratto, il solitario*, Mimesis, 1990.

³² Cicerone, *De Finibus Bonorum et Malorum: Libri Quinque*, Cambridge University Press, 2010.

soddisfazione che deriva dall'utilizzo delle nostre capacità razionali e non soltanto dal conseguimento del compito che ci eravamo prefissi. L'esercizio della ragione fa perciò parte della costituzione naturale dell'uomo ed esercitare la ragione è parte di quanto ogni essere umano dovrebbe realizzare.³³

Le attività che permettono l'esercizio della ragione hanno quindi delle caratteristiche oggettive che le segnalano come meritevoli di essere scelte. Noi non siamo automaticamente indotti a perseguirle, ma compierle costituisce una forma di bene per noi, perché contribuisce alla costituzione e alla preservazione della nostra natura. Ora, gli esseri umani possono essere indotti a desiderare cose che non si indirizzano a preservare, conseguire, accrescere la propria natura. Ad esempio, se sviluppo una dipendenza dall'alcol non compirò con tutta probabilità scelte che contribuiscono alla conservazione della mia costituzione razionale, perché questa stessa dipendenza è gravemente distruttiva della razionalità. Non esistono quindi ragioni, dal punto di vista stoico, per perseguire una dipendenza dall'alcol. La natura, infatti, ci ha dotati di impulsi che o sono per il nostro bene o sono per il nostro male o per nessuno dei due. Ora, è del tutto improbabile che la natura abbia dotato gli esseri viventi di impulsi che non siano finalizzati alla loro conservazione. La natura è infatti un agente dotato di benevolenza, prova ne sia che ha dotato gli esseri viventi dei mezzi per preservarsi e svilupparsi. Questo è visibile nella costituzione e nello sviluppo fisico delle piante, nelle azioni degli animali durante il loro sviluppo, nello sviluppo degli esseri umani che sono capaci di trascendere i propri impulsi e agire sulla base di ragioni. Agire sulla base delle ragioni significa individuare le cose che è appropriato fare, quanto i greci chiamavano *kathekonta* e i latini traducevano come *officia* e che talvolta maldestramente viene tradotto come 'doveri'. La traduzione è maldestra perché rimanda a una connotazione deontologica, che per noi, eredi del kantismo e del suo universalismo, è pressoché inevitabile. Diogene Laerzio stesso però ci potrebbe mettere in guardia da quello che è, a tutti gli effetti, un equivoco attualizzante, ricordando la fantasiosa etimologia proposta da Zenone per *kathekon*, che deriverebbe da *kata tinas hekein*, ciò che sarebbe appropriato per una individualità determinata.³⁴ Ora, ciò che è appropriato per un individuo determinato è ciò che dovrebbe essere fatto in una circostanza specifica da un agente data la natura di quell'agente, ossia data la sua costituzione e date le sue migliori capacità di sviluppo della sua stessa natura. Si tratta, cioè, dell'atto che l'individuo stesso dovrebbe scegliere come agente razionale, nel caso degli esseri umani. In maniera del tutto pertinente alcuni studiosi traducono *kathekon* con "proper function".³⁵ Ciò che un essere umano giovane, privo di una consolidata esperienza, fa perché spinto dagli impulsi dell'autoconservazione, che possono essere offuscati in maniera determinante dalle passioni, una persona matura lo fa come parte della sua natura consolidata attraverso l'esperienza. Ma la parte culminante del *kathekon* è quando un essere razionale è in grado di dare uno sguardo retrospettivo alle proprie azioni e alle ragioni che ha messo in campo per compierle.

³³ Erillo di Calcedonia sosteneva che la scienza è semplicemente il fine, secondo Diogene Laerzio, in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Armin*, cit., p. 23.

³⁴ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, 2005, p. 968.

³⁵ A. Long, D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, Cambridge University Press, 1987, pp. 359-368.

Queste allora gli appariranno proprio come ciò che era meglio fosse fatto, che era necessario fosse fatto, rendendole degne di una considerazione intrinseca, perché in definitiva in accordo con un bisogno naturale e con la costituzione dell'intero universo. La prospettiva che si guadagna permette di distinguere tra le ragioni per agire bene e gli oggetti che, di circostanza in circostanza, sono le occasioni per agire bene o che costituiscono degli ostacoli ad agire come dovrebbe un essere dotato di ragione. Gli oggetti, che siano ostacoli o siano occasioni propizie per agire non hanno significato se non in questa medesima prospettiva.

L'uomo saggio, suggerisce Cicerone,³⁶ non ha un'abilità da applicare come può essere il caso di un medico o di un marinaio. Il medico ha come scopo di riportare il paziente in salute, il marinaio di condurre la nave in porto in condizioni di sicurezza. Il fine delle loro arti può non essere raggiunto anche se il medico e il marinaio hanno agito al meglio delle loro capacità e delle loro conoscenze. Il saggio si eleva al di sopra degli accidenti che lo possono apparentemente sovrastare. La sua posizione non è analoga a quella di chi possiede una qualsiasi arte, ma piuttosto è simile a quella di un attore che recita o di un attore che balla su un palcoscenico, il cui scopo è raggiunto quando la sua parte è stata eseguita in accordo con quanto richiedeva la sceneggiatura o la coreografia. In maniera analoga, il saggio agisce secondo quelli che sono i dettami della ragione per quella circostanza specifica che sta vivendo, ma senza l'idea di ottenere qualcosa come risultato della sua azione corretta, che non sia aver fatto proprio ciò che era appropriato fare. Una conseguenza molto importante sembra derivare da questa concezione, che vede la moralità e l'ethos giocare un ruolo sulla scena della vita e della vicenda cosmica. Se il ruolo che hai giocato era quello giusto, allora non ci dovrebbe essere spazio né per alcun senso di fallimento, né per la sconfitta esistenziale, né ci potrà essere alcun rimorso. Tutto quello che è accade è accaduto secondo natura, che è una forza benevola, e agendo non in base a impulsi meccanici, bensì a ragioni che non solo sono le uniche buone per noi, ma sono anche le uniche a essere vere secondo l'ordine della natura. Diogene Laerzio lo indica in maniera molto chiara quando afferma che vivere in accordo con la ragione è quanto vi è di più naturale per gli esseri razionali. Il fine è vivere conformemente alla natura, il che significa vivere secondo virtù, che è quanto richiesto dalla natura benevola del *Logos*, che ci guida. È una posizione che accomuna Zenone, Cleante, Posidonio, Ecatone.

Tutto questo è il prodotto di una progressiva acquisizione di consapevolezza da parte del saggio:

(1) che gli oggetti e le circostanze non hanno valore in sé (solo agire virtuosamente ha valore in sé);

(2) che gli impulsi devono essere sostituiti dalle ragioni per agire secondo natura.

È notevole che tra gli impulsi gli Stoici collocassero anche la propensione a prendersi cura della propria prole, la quale rientra nella propensione naturale alla socialità. È nella struttura benevola della natura che trova posto il prendersi cura degli altri, trattandoli per quanto possibile equamente e come esseri razionali. Poiché la natura negli Stoici è un agente benevolo, deve essere seguita perché prefigura per ogni essere vivente quali sono le azioni più adatte

³⁶ Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum*, cit., III, 24-25.

alla sua struttura. Per questo vivere secondo natura può indicare significati di diversa complessità. Può significare vivere perseguendo gli oggetti degli impulsi naturali basilari e vederli come occasioni di espandere il nostro potenziale naturale che ha il suo culmine nell'ideale del saggio. Ma questo ideale, che è anch'esso "vivere secondo natura" considera gli oggetti o come occasioni o come ostacoli per la realizzazione della virtù. In questo caso, la natura della quale si parla è il cosmo intero, non la natura di un essere particolare. Questa era la posizione, secondo Diogene Laerzio, di Cleante. Crisippo era sulla stessa linea e aggiungeva che per noi esseri umani questo significa vivere in accordo con la nostra natura di esseri razionali. Questa aggiunta è una significativa precisazione e non certo una correzione della posizione di Cleante. La natura umana è parte della natura del cosmo, nel quale agisce una medesima entità razionale e quindi benevola. Questa benevolenza ci circonda ed è visibile nella costituzione stessa degli esseri viventi che si sviluppano per realizzare, appunto, la loro natura. Tuttavia, sappiamo anche che quanto chiamiamo "mondo naturale" è il regno dell'"anzitutto e per lo più" e in questo mondo le cose possono andare storte, ammesso si possa usare un'espressione del genere da una prospettiva stoica. Certamente la buona salute è quanto la natura benevola progetta per il nostro sviluppo armonioso, ma anche la malattia, o un terremoto o un qualsiasi altro disastro sono parte della natura. Quale atteggiamento dobbiamo avere di fronte a questi oggetti ed eventi che ostacolano o interrompono lo sviluppo secondo natura degli esseri viventi? Cosa dobbiamo pensarne quando si trovano sul cammino della nostra vita? Come dobbiamo comportarci quando a causa di un incidente rimaniamo paralizzati, quando la persona che amiamo è colpita da una malattia degenerativa, che la priva progressivamente della possibilità di vivere quella che lei e chiunque altro considererebbe una vita piena e degna di essere vissuta? È possibile sottrarsi a quelle emozioni di dolore che sono parte di un giudizio valutativo su questi fatti, che piombano come colpi inattesi, immeritati e ingiusti nella nostra vita? Secondo gli Stoici questo è possibile, anche se richiede un enorme cambio di prospettiva. Innanzi tutto, chiediamoci come noi concettualizziamo questi eventi dolorosi e inattesi, non nel senso che non sappiamo non possano capitare a chiunque, ma nel senso che usualmente nessuno è talmente pessimista da pensare continuamente che potrebbero capitare proprio a lui. Penso che li concettualizziamo come eventi che non dovrebbero accadere, come accadimenti che violano un qualche ordine. In effetti, quello che sembra essere uno dei dolori psicologici più intensi che si possano sperimentare, vale a dire la perdita di un figlio o di una figlia per un genitore, è talvolta spiegato con l'idea che è innaturale sopravvivere alla propria prole, perché sembra rientrare nell'ordine delle cose che le persone giovani sopravvivano a quelle maggiori di età. Ma per il saggio stoico la prospettiva da guadagnare è decisamente molto più esigente, al punto da aver fatto dubitare a più di qualche studioso che il saggio stoico esista e non sia piuttosto un limite normativo: noi dovremmo, se siamo in accordo con la natura, ossia se siamo in accordo con il *Logos* che governa il mondo, cambiare prospettiva anche rispetto alle cose che reputiamo terribili che potrebbero accadere nella nostra vita, come ad esempio la perdita della propria prole.³⁷

³⁷ M. Alessandrelli, *Il sapiente stoico può esistere?*, "Rvista di filosofia neo-scolastica", 2022, pp. 843-858.

Questa prospettiva talmente esigente da sembrare al di là della portata degli esseri umani, è però forse mitigata da un'altra teoria stoica che si trova in Ierocle e precisamente quella che concepisce lo sviluppo delle nostre relazioni personali come un cerchio in espansione, che dalle persone che ci sono più vicine – la famiglia, gli amici, coloro che condividono i nostri interessi – si dilata alla nostra città fino a giungere a abbracciare la *cosmopolis* universale e anche oltre, espandendosi agli animali e a ogni altro essere vivente. In questa idea vi è un contenuto solidaristico che non rende la greca *eusebeia* (quanto i latini chiamavano *pietas*) per le disgrazie altrui, che pur sempre devono essere viste come una manifestazione del *Logos* universale, qualcosa di totalmente estraneo all'esperienza morale del saggio.³⁸ Aggiungo che forse Nussbaum, che a più riprese ha mostrato un interesse per il mondo degli animali, avrebbe dovuto riconoscere in questa idea stoica un elemento di comunanza con la sua teoria neo-stoica, che renderebbe, tuttavia, gli elementi di novità autoaccreditati alla propria teoria probabilmente meno urgenti e pregnanti di quanto Nussbaum stessa creda.

5. UNA NUOVA TEORIA?

Forse, si potrebbe cominciare a sospettare che una parte, forse addirittura una parte importante di questa teoria delle emozioni presentata da Nussbaum è molto meno “neo” di quanto lei stessa sia disposta a ammettere o a comprendere. Tuttavia, Nussbaum fa bene a individuare il problema della definizione concettuale delle emozioni come un problema centrale, dal momento che per lei sono strumenti cognitivo-intenzionali per orientarsi nell'esistenza e comprendere la realtà. Del resto, modestamente, Nussbaum si affida al consolidato stile socratico di non confondere l'*explanandum* con gli esempi. Rimarrebbe però da capire per quale motivo centinaia di pagine del suo libro siano dedicate alle esemplificazioni più varie e nei campi più disparati: dall'evento luttuoso della perdita della madre di Nussbaum, sul quale siamo intrattenuti decine di pagine, alla musica di Mahler, all'estetica di Proust, a Dante, Emily Bronte, Whitman e Joyce. Su alcune di queste esemplificazioni avrò modo di ritornare brevemente. Ma molto più di un'orgia dilatata di analisi esemplificative, spesso avventurose, ha senso chiedersi soprattutto contro chi si rivolge questa idea che le emozioni siano uno strumento cognitivo-intenzionale. L'obiettivo non è chiaro, in effetti, poiché se questa dimensione cognitiva “aiuta a dissipare l'idea che siano cieche e prive di intrinseca selettività e intelligenza, che non hanno quindi un ruolo nelle decisioni umane”,³⁹ vale anche la pena chiedersi chi penserebbe mai che non abbiano un qualche ruolo nelle decisioni umane. Non credo ci voglia un grande sforzo per sottoscrivere l'idea che le emozioni siano una “forma di pensiero valutativo”. È sufficiente pensare alla stima e all'ammirazione che nutriamo per determinate persone e al disprezzo e all'odio che rivolgiamo a altre. È palese che intrinseche a queste emozioni vi siano dei giudizi sulla validità delle nostre emozioni e

³⁸ I. Ramelli, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, Sanderson Books, 2009.

³⁹ *IE*, pp. 28-29.

sulla adeguatezza dell'oggetto al quale si rivolgono. Non ne trarrei, tuttavia, affrettate conclusioni sulle emozioni come elemento essenziale della bontà della vita umana, semplicemente perché esistono emozioni, delle quali tutti siamo a conoscenza, che non hanno a che fare con la bontà della vita umana o con la promozione dell'empatia, dell'inclusività, bensì piuttosto con pulsioni distruttive: ogni individuo di media esperienza umana le ha sperimentate, Riconoscere questo semplice fatto dovrebbe metterci in guardia dall'assegnare un segno positivo alle emozioni, senza ulteriori qualificazioni.

Il fatto è che la teoria neo-stoica di Nussbaum è intrisa di assunti normativi, che di per sé non sono ovviamente errati, ma conducono all'errore di pensare che le emozioni ci siano solo dove ci sia una concezione che "dovrebbe dare spazio al mutuo rispetto e alla reciprocità, che dovrebbe considerare le persone come fini, piuttosto che come mezzi, e come agenti, piuttosto che come meri recettori passivi di benefici; che dovrebbe includere un'adeguata preoccupazione per i bisogni degli altri, compresi quelli lontani",⁴⁰ dove penso sia sufficientemente chiara la sua opzione per un'etica deontologica, anche se mi immagino che Nussbaum sarebbe sufficientemente ecumenica da voler includere qualsiasi etica nella propria, purché espressa in termini sufficientemente vaghi, proposito mi pare desumibile nell'ammissione di aver lasciato questa dimensione normativa (ma sarebbe meglio chiamarla meta-normativa, dal momento che sono le emozioni stesse a essere intelligentemente normative) appunto nel vago, perché molte teorie normative in definitiva concordano, senza saperlo, con le sue idee. Tuttavia, né la formula di "forma liberale di aristotelismo" né quella di "kantismo flessibile" ci aiutano granché a fare chiarezza.

Forse, però, possiamo essere aiutati da una triplice caratterizzazione delle emozioni messa in campo da Nussbaum. Le emozioni:

(1) implicano il riconoscimento di una situazione di carenza e di bisogno e di assenza di controllo sulla nostra vita. Questo era il motivo per il quale secondo Nussbaum gli stoici volevano eradicare le emozioni dalla nostra vita, dal momento che sarebbero condizioni perturbative dell'ideale atarassico del saggio (ma in realtà gli Stoici valutavano positivamente forme di gioia, che si provano di fronte alla razionalità del cosmo, e anche forme solidaristiche di attenzione verso tutti i viventi, come si è visto);

(2) sono soggettive e forniscono una rappresentazione del mondo da un punto di vista che non è imparziale, ma rappresentativo dei nostri fini;

(3) sono ambivalenti nei confronti dell'oggetto intenzionato. Questa ambivalenza deriva dal fatto che per realizzarci abbiamo necessità degli altri e questo causa risentimento. Ad esempio, "se l'amore è sempre, o almeno di solito, così mescolato all'odio, allora, ancora una volta, ciò potrebbe darci delle ragioni per non fidarci del tutto delle emozioni nella vita morale, e preferire la guida più impersonale della guida del dovere".⁴¹

Queste tre condizioni sono espresse con l'assolutezza tipica di Nussbaum, ma proprio per questo motivo risultano descrittivamente poco plausibili.

⁴⁰ *IE*, p. 29.

⁴¹ *IE*, p. 30.

Rispetto alla condizione (1), quanto si può dire è che in molti casi si tratta di situazioni che implicano una carenza, ad esempio, questo accade quando invidiamo qualche qualità presente in persone che ci sono vicine. Ma in altri casi non è affatto così. Si pensi alla situazione di pienezza che può sorgere dalla contemplazione di uno spettacolo naturale come il tramonto sul Golfo di Trieste in una calda sera d'estate o che può essere presente nella contemplazione di un capolavoro architettonico come la basilica di San Paolo a Roma. In questi due esempi, è possibile che colui che contempla abbia un'emozione e sia addirittura sovrastato da questa senza che senta affatto una situazione di carenza. Anzi: parte di questa emozione potrebbe proprio essere un senso di completezza nel sentirsi parte in qualche modo, o come oggetto naturale o come semplice spettatore, di qualcosa di più grande di noi.

Su (2) si può senz'altro essere d'accordo che le emozioni in quanto personali e soggettive offrano un punto di vista parziale sul mondo, ma non è affatto detto che siano di per sé relegate "a legami affettivi estremamente stretti e intimi".⁴² Potrebbero essere emozioni nelle quali è proprio il legame affettivo a promuovere un punto di vista maggiormente imparziale, dove la nostra soggettività è ricompresa e non negata per mezzo di una interpretazione più ampia. Si pensi al legame che molti di noi riescono a stabilire con persone non umane, come certamente sono alcuni animali presenti nelle nostre case. Spesso è proprio questo legame soggettivo a permettere di accogliere una visione maggiormente imparziale dei bisogni delle altre specie non umane.

Sulla condizione espressa da (3), semplicemente non sembra siano descritte in alcun modo condizioni necessarie e sufficienti perché le emozioni vengano sempre caratterizzate dall'ambivalenza. Non è affatto chiaro che l'amore sia sempre mescolato all'odio, che spesso contempla il desiderio di annichilire chi ne è l'oggetto. Sull'amore Nussbaum ha avuto modo, del resto, di esprimersi con la consueta lunghezza in un volume precedente, dove il punto chiave non è certo l'ambivalenza dell'amore, bensì piuttosto la sua indeterminatezza.⁴³ Su questa indeterminatezza penso si possa largamente concordare. Prendendo spunto da quanto Hume chiamava il quadrato delle passioni, che comprende amore, odio, orgoglio, umiltà, e che forse sarebbe stato meglio chiamare circolo delle passioni, per la tendenza individuata da Hume di passare per gradi da uno stato all'altro, si può anche pensare che esistano forme d'amore particolarmente distruttive e intrise di qualcosa di negativo, che possiamo anche chiamare odio. Tuttavia, che questa sia la condizione dell'amore in generale è una tesi da rigettare senz'altro. Non vale per la maggior parte delle relazioni romantiche né sicuramente vale per altre forme d'amore: quello per i propri genitori, per la propria prole, per gli animali non umani che sono percepiti come parte del nucleo familiare.

A queste difficoltà Nussbaum dedica il capitolo quarto del suo ponderoso studio dedicato a "Emozioni e infanzia", che si apre con un resoconto autobiografico del sogno di Nussbaum relativo alla propria mamma deceduta, anzi, come Nussbaum stessa la chiama, alla propria "mammina", con parole forse toccanti, ma che si fatica a comprendere come facciano parte

⁴² *IE*, p. 30.

⁴³ M. Nussbaum, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Il Mulino, 2014.

di un'argomentazione non solo filosofica, ma di qualsiasi genere e non siano piuttosto il prodotto di un autobiografismo nel quale Nussbaum sicuramente eccelle. Eccone un esempio tra i tanti: "Quando in seguito l'ho vista morta, nel letto di ospedale, rivedevo anche le tante volte in cui l'avevo vista addormentata, proprio in quella posizione proprio con quello stesso colletto di pizzo. E nel mio sogno, insieme a un disperato desiderio che visse e stesse bene, c'era anche un angosciato bisogno di poterle dare qualche gioia particolare (dicendole qualcosa che le facesse piacere, qualcosa che nessun altro aveva pensato di dire)".⁴⁴ Ma sarebbe forse ingeneroso pensare che si tratti unicamente di un narcisismo incapace di produrre generalizzazioni di un qualche interesse, anche se queste, quando ci sono, dovrebbero sempre essere misurate sul loro potere esplicativo. Si tratta, tuttavia, per lo più di generalizzazioni piuttosto deludenti e che non rappresentano qualche spiegazione nuova di fenomeni interessanti e che, anzi, molto spesso rasentano la banalità, per quanto siano spesso investite preventivamente, a sentire Nussbaum, di un alto potere esplicativo ("cercherò di abbozzare una descrizione generale delle radici delle emozioni nel neonato e nel bambino",⁴⁵ un compito non poco impegnativo, in effetti). Le aspettative sulla potenza esplicativa del testo di Nussbaum sono ovviamente molto alte, ma alla prova della riflessione si rivelano quasi dei truismi: "Avanzerò sia una tesi genetica, sia una causale: ovvero che le emozioni della vita adulta facciano la loro prima apparizione nell'infanzia, come relazioni cognitive ad oggetti importanti per il nostro benessere, sia che questa storia informi, in diverse e specifiche maniere, le successive esperienze emotive",⁴⁶ che è quanto oramai si può ritenere un patrimonio comune del nostro sviluppo culturale. È davvero così rivoluzionario pensare che molto del patrimonio emotivo che maneggiamo nella nostra vita adulta ci derivi dalle esperienze dell'infanzia? L'idea stessa di sviluppo emotivo della personalità sarebbe già sufficiente a indirizzarci verso questa visione delle emozioni nella nostra vita, ma a ciò si deve aggiungere anche il fatto che una simile idea si è propagata perfino attraverso la cultura popolare. In quale precisa misura, poi, le nostre esperienze infantili siano lo strumento per definire quelle che avremo da adulti, noi non lo sappiamo e forse non sarà mai possibile venirne a capo.

Per quanto riguarda l'idea che si tratti di relazioni cognitive, a me pare che Nussbaum usi il termine 'cognitivo' in maniera quasi intimidatoria, nel senso che è sufficiente utilizzarlo per astenersi da ulteriori domande, fra le quali una su tutte a me sembra particolarmente importante: questa relazione cognitiva esprime un giudizio vero? A me sembra che non sia possibile relazionarsi a nessun oggetto se non con una relazione che è anche cognitiva. Perfino quando siamo innamorati, esperienza psicologica che attraverso la scansione fMRI viene avvicinata al picco di esaltazione causato da alcune droghe, in particolare dalla cocaina, noi abbiamo delle idee precise sull'oggetto che viene intenzionato dalla nostra emozione: ad esempio, tendiamo a attribuire a questo oggetto amoroso delle qualità positive che non abbiamo affatto avuto modo di verificare, se non altro per la scarsa conoscenza personale. Il più delle volte l'attribuzione di queste qualità non deriva da nient'altro che dal nostro stato

⁴⁴ *IE*, p. 218.

⁴⁵ *IE*, p. 225.

⁴⁶ *IE*, p. 225.

di esaltazione. Questo significa che il nostro giudizio cognitivo incorporato, come vuole Nussbaum, nella nostra emozione è molte volte errato.

Ma veniamo a un caso importante nello sviluppo di ciascuno di noi. Quando si è bambini i nostri genitori vengono concettualizzati come dei supereroi. Lo dico in senso letterale, perché i bambini, sino a una certa età, che può variare dai 3 ai 5 anni, pensano effettivamente che i genitori siano dotati di superpoteri, tra i quali il più notevole è probabilmente quello di leggere nella nostra mente. Questa convinzione crolla quando noi comprendiamo di essere in grado di mentire senza che i nostri genitori lo scoprano. Non è quindi necessariamente vero che le emozioni possono anche essere irrazionali (il che, lasciatemelo dire, non è poi questa grande scoperta), perché proiettano sui loro oggetti immagini del passato. In questo esempio, abbiamo infatti una connotazione adattiva di quella prima erronea cognizione, che si rivela utile nelle prime fasi della nostra vita, ma che è di ostacolo nel successivo nostro sviluppo. Il contenuto cognitivo della nostra visione dei genitori come supereroi è erroneo, tuttavia è chiaro che svolge una sua funzione adattiva per un periodo cruciale del nostro sviluppo. Questo contenuto emotivo di valorizzazione delle figure parentali incorpora un giudizio errato, ma non irrazionale, secondo un criterio di razionalità strumentale. Quando viene sostituito dal giudizio che i genitori non leggono nella nostra mente, di solito attraverso l'esperienza di una menzogna non scoperta, allora abbiamo un giudizio maggiormente adeguato alla costruzione della nostra autonomia personale.

Le fonti di ispirazione di Nussbaum nella spiegazione del ruolo delle emozioni sono Proust e Winnicott, però sempre al servizio di una "spiegazione filosofica" dal momento che Nussbaum non è né una psicologa empirica né una psicoanalista, come realisticamente ammette lei stessa. Si faticherebbe però a trovare una qualche interrogazione critica sullo statuto epistemologico di queste due discipline, e in particolare su quella maggiormente controversa, ossia la psicoanalisi, sebbene forse l'interrogazione critica è quanto di più si avvicina alla "spiegazione filosofica". Ma secondo Nussbaum, "Farsi beffe della psicoanalisi è ormai di moda, negli Stati Uniti. Questo atteggiamento sprezzante deriva in parte dal fatto che gli americani sono in genere insofferenti nei confronti della complessità e della tristezza, e tendono a desiderare una rapida soluzione chimica per profondi problemi umani. Ma gente che ha questa visione della vita non sarà comunque arrivata al quarto capitolo di questo libro, e così non cerco di rivolgermi a loro".⁴⁷ Dopo aver liquidato con quella che mi pare una certa rapidità, se non superficialità,

(a) chi ha dei dubbi sulla psicoanalisi;

(b) chi cerca un sollievo anche dalla farmacopea alla propria sofferenza psichica e esistenziale;

(c) gli americani in quanto generalmente superficiali;

ci si attenderebbe qualcosa di molto notevole e originale nella spiegazione delle emozioni. Anche questa volta, però, a rischio di apparentarmi agli americani superficiali, devo esprimere la mia delusione, perché nelle numerose pagine che seguono Nussbaum mi pare sia al massimo capace di fare dei riassunti con delle conclusioni talvolta discutibili, non tanto

⁴⁷ *IE*, p. 227.

per il loro contenuto, quanto per la loro apoditticità. Ne riporto solo qualche esempio. Discutendo del disgusto Nussbaum riassume le ricerche di Rozin e Fallon, che, accanto a molte cose sensate, ce ne aggiungono altre che sono eminentemente speculative, ad esempio che il disgusto che proviamo per la sola idea di ingerire feci, muco, sperma deriva dal nostro desiderio di allontanarci dall'animalità, quando potrebbe essere sufficiente fare riferimento alla pressione evolutiva che, almeno in alcuni casi relativi a sostanze tossiche, ci ha fatto selezionare dei comportamenti adattivi. A questa pressione evolutiva, con tutta probabilità bisognerebbe aggiungere anche la pressione dei modelli culturali. Infatti, in certe culture praticare il sesso orale era considerato disgustoso e connesso a pratiche di sottomissione sociale, mentre oggi, per lo meno nelle società occidentali, il sesso orale è nel complesso accettato. Nussbaum non si accontenta, tuttavia, di questa estensione speculativa, del tutto legittima dei due autori, ma ci aggiunge anche del suo. "Possiamo ampliare questa tesi aggiungendo, coerentemente con la ricerca di Rozin, che reagiamo con disgusto anche alle cose guaste, in decomposizione, che se ingerite ci renderebbero, nella sua prospettiva, mortali e in decomposizione. Quindi il disgusto respinge sia l'animalità in generale che quella mortalità che ha un ruolo così essenziale nel nostro odio per l'animalità".⁴⁸ Si rimane, ritengo, francamente perplessi per così tante acrobazie paralogiche in così poche frasi. Non sempre reagiamo con disgusto alle cose guaste, perché la nostra reazione di disgusto dipende spesso dai fattori culturali di contorno, come è per altro ricordato anche da Rozin. Ad esempio, la carne frollata, che è un cibo in putrefazione, da alcuni è ritenuta una prelibatezza. Che il disgusto sia causato da un richiamo inconscio alla nostra mortalità, che continuamente occultiamo è una tesi fortemente speculativa di Rozin, che Nussbaum avrebbe fatto meglio a non accettare con tanta superficialità. Alcuni pensano continuamente alla morte, senza per questo essere dei depressi. Jacques Derrida era uno di questi. Non occorre per farlo né essere lui né essere dotati di una superiorità olimpica. Talvolta, è sufficiente, a mia opinione, semplicemente essere in contatto con la propria condizione umana, come molte filosofie esistenzialiste insegnano. Il disgusto per il putrido non è affatto detto che si declini nel respingere una, del tutto indeterminata, animalità. Infatti, molti tra di noi hanno nelle proprie case degli animali che sono considerati parte del nucleo familiare. Nussbaum non si ferma nemmeno un attimo a considerare un controesempio di questo genere, che avrebbe permesso una gestione maggiormente controllata della sua scrittura, se non del suo pensiero. Né, ovviamente, ne deriva che respingere l'animalità, qualsiasi cosa questo significhi, voglia anche dire respingere la nostra mortalità. In realtà, si possono nutrire delle credenze sulla nostra sopravvivenza dopo la morte e pensare che non ci sia nessun argomento ulteriore a queste credenze per negare questa sopravvivenza ai nostri amici animali. Il "nostro odio per l'animalità" del quale parla Nussbaum non è affatto un sentimento universale né tanto meno generale. Magari è soltanto di Nussbaum, perché no? Così come non è affatto ovvio che i contenuti del disgusto siano collegati "strettamente alla misoginia e al desiderio maschile di prendere le distanze dai visceri prodotti del proprio corpo, in ultima analisi dalla propria animalità e mortalità".⁴⁹

⁴⁸ *IE*, p. 253.

⁴⁹ *IE*, p. 274.

Il numero in crescita di animali domestici, per lo meno nell'Occidente ricco, nel quale anche Nussbaum vive e lavora, indica qualcosa di radicalmente diverso. È del resto strano, forse, che Nussbaum non lo veda, o faccia finta di non vederlo (mi è inevitabile pensare che si tratti di una possibile malafede di Nussbaum, per la clamorosa miopia sociale che altrimenti dovremmo mettere in campo per spiegare questa omissione). Ed è strano proprio perché potrebbe supportare, forse, una visione neo-stoica di approccio alle emozioni come contenuto cognitivo. Infatti, si fa risalire a Ierocle l'idea stoica del cerchio in espansione, come ho precedentemente ricordato, che visualizza con efficacia una determinata idea di progresso morale, ossia quella che ci porta dalla prossimità emotiva verso chi ci sta accanto, ed è il primo oggetto delle nostre preoccupazioni morali, verso cerchie sempre maggiormente estese, che finiscono per includere anche gli animali e potenzialmente, almeno nel saggio stoico, l'intero universo. Tutto questo a riprova del fatto che questo disgusto che ci porta a detestare l'animalità è più una idea del tutto presunta di Nussbaum, che io ritengo venga assunta per poter esibire una posa da riformatrice morale che Nussbaum non possiede, non solo per carenze personali, bensì anche per carenza di idee originali sul tema. Questa carenza è di solito mascherata da iperboli incontrollabili (e prive di supporto argomentativo e bibliografico). A questo proposito mi pare notevole ricordare un'altra avventurosa generalizzazione di Nussbaum che a che fare con il disgusto, che viene attribuito senza alcun supporto né prova al maschio etero, statunitense parrebbe in un primo momento, ma con tutta probabilità al maschio etero senza ulteriori aggettivazioni. Mentre le donne eterosessuali "possono provare emozioni negative nei confronti degli omosessuali maschi [...] ma di rado provocano emozioni di disgusto",⁵⁰ non è così per il maschio etero per il quale "L'idea del seme e delle feci che si mescolano dentro il corpo maschile è l'idea più disgustosa che si possa immaginare – per gli uomini, per i quali l'idea di non-penetrabilità è un sacro confine contro il viscido, il sudicio, la morte".⁵¹ Considerazioni che potrebbero essere smentite da molti maschi etero che utilizzano vari sex toy nei propri giochi di coppia etero, oppure da coloro che ogni anno si fanno controllare la prostata oppure fanno la colonscopia a scopo preventivo. Nussbaum, però, come talvolta le capita di fare quando esordisce con affermazioni prossime all'enormità, rilancia verso vette titaniche. Apprendiamo così che la semplice presenza nel vicinato di un omosessuale maschio viene percepita dal maschio etero (statunitense?) come contaminante e addirittura la vista di un uomo omosessuale viene percepita dal maschio etero come potenzialmente infettante. In tutte queste cose, si manifesta "l'intolleranza per l'umano che c'è in noi",⁵² per Nussbaum, che improvvisamente si è proclamata portavoce del genere umano, mentre a me pare che si manifesti invece l'anerofobia che c'è in Nussbaum.

Dopo aver ricordato che molti oggetti producono disgusto in base a codici culturali largamente contingenti, Nussbaum chiosa: "Ma in tutte le società il disgusto esprime il rifiuto di

⁵⁰ *IE*, p. 419.

⁵¹ *IE*, p. 419.

⁵² *IE*, p. 419.

ingerire ciò che potentemente ci ricorda la nostra mortalità e animalità, e il rischio di esserne contaminati”,⁵³ producendo una generalizzazione che:

- (1) attende di essere dimostrata;
- (2) nega la possibilità di qualsiasi progresso morale;
- (3) enfatizza la “negatività dell’umana imperfezione”,⁵⁴ che in altro luogo Nussbaum censura, perché capace di produrre “la morte morale”.

Questo ultimo punto è effettivamente suggestivo, perché credo sia difficile da comprendere cosa sia la “morte morale”. Forse la concezione che la moralità sia slegata dalle emozioni? Forse che la moralità giunga al punto da negare la rilevanza delle emozioni? Se Nussbaum ha in mente qualcosa del genere, penso che andrebbero individuati in maniera più precisa i bersagli teorici, ammesso che si sia in grado di descriverli con precisione, non accontentandosi di loro caricature. Che la moralità debba essere slegata dalle emozioni potrebbe rappresentare quanto un’etica kantiana proiettata esclusivamente sull’intenzione vorrebbe proporre come modello razionale della moralità. Tuttavia, anche senza entrare nel merito di quanto un’etica kantiana potrebbe individuare come razionale (che è ben diverso dalla concezione della razionalità abbracciata dalla maggioranza delle scienze umane), bisogna dire anche che l’imperativo categorico impone di poter desiderare che la massima della tua condotta valga come legge universale. Un desiderio però è ben difficilmente slegato da un’emozione, almeno nella misura in cui la realizzazione di un desiderio genera un’emozione relativa al suo soddisfacimento. Una delle formule proposte per l’imperativo categorico kantiano richiede di trattare l’umanità, in sé e negli altri, sempre anche come fine e mai soltanto come mezzo. Se ne deduce una enfaticizzazione kantiana della dignità umana. Il rispetto per la dignità mi pare difficile non abbia a che fare con un’emozione, intesa per altro anche come giudizio, proprio come vorrebbe Nussbaum. Quindi, se la “morte morale” è slegare l’intenzione etica da qualsiasi emozione e se il bersaglio implicito di tutto questo è una qualche forma di etica kantiana dell’intenzione, allora il bersaglio è mal scelto. Se poi la “morte morale” è fatta coincidere o è fatta derivare da un’assenza di emozioni nel giudizio etico e tutto ciò viene derivato da un’interpretazione della filosofia stoica, allora anche in questo caso saremmo fuori bersaglio, perché se è vero che per gli stoici le emozioni sono giudizi (e in questo Nussbaum si troverebbe, come ho argomentato, in equivoca sintonia con lo stoicismo), si tratta però per lo più di giudizi distorti. Come ho già sottolineato, questo però non significa che per gli Stoici non esistano invece delle emozioni positive. Ad esempio, la gioia che deriva dalla contemplazione dell’ordine che regna nell’universo, o la gioia che deriva dal godimento della socialità e dell’amicizia. Il fatto è che per gli Stoici l’ordine è presente in ogni aspetto e in ogni evento dell’universo, quindi il dispiacere e il dolore che Nussbaum esterna per decine di pagine per la morte della propria madre, verrebbero considerati una distorsione del giudizio. Se Nussbaum avesse ragionato stoicamente avrebbe dovuto provare la necessità di riformulare il proprio atteggiamento per la morte e magari anche per la sofferenza della madre, che erano pur sempre espressione della razionalità del

⁵³ *IE*, p. 256.

⁵⁴ *IE*, p. 271.

Logos cosmico. Si capisce bene come tra gli studiosi si dibatta sulla possibile esistenza del saggio stoico, perché lo stoicismo si presenta come una filosofia morale estremamente esigente. Questa radicalità etica, tuttavia, non comporta l'eradicamento completo delle emozioni, ma solo di quelle che rappresentano distorsioni del giudizio.

Certamente, rimangono da spiegare numerosi aspetti delle emozioni negative che proviamo, ad esempio quelle che sperimentiamo in maniera, per così dire, vicaria, come l'attrazione che molte persone, soprattutto giovani, provano per il film horror. Mi pare azzeccata l'idea di Nussbaum che in qualche modo vogliamo essere aggrediti da queste emozioni in un contesto di totale sicurezza, come quello promosso da una rappresentazione artistica. L'esempio, tuttavia, che utilizza Nussbaum (Vivian Leigh assassinata nella doccia nella celeberrima scena di *Psycho* di Hitchcock) è analizzato in maniera inconcludente, se non addirittura contraddittoria. Infatti, secondo Nussbaum noi proviamo simpatia per la vittima e rabbia per l'aggressore; e questo genera simpatia "per le donne che sono violentate e aggredite, e rabbia nei confronti dei loro aggressori".⁵⁵ Ma che "la stessa macchina da presa ci rende complici dell'aggressione, come per altro la stessa struttura del 'genere': entrambe risvegliano il nostro desiderio di caos e di sangue"⁵⁶ è una conclusione indotta (con la 'o' aperta, ma anche con la 'o' chiusa), che varrà forse per Nussbaum, ma che non vale per molte altre persone. Ci sono persone che provano autentico ribrezzo e repulsione per scene del genere, pur riconoscendone i poderosi meriti artistici. La conclusione di Nussbaum che "Vogliamo sia salvare la Leigh che vederla squarciata, sia identificarsi con lei che perseguitarla"⁵⁷ forse getta una qualche luce (a dire il vero, piuttosto inquietante, a mio modo di vedere) sulla psiche di Nussbaum, ma elevare le sue fantasie perverse a regole generali, credo sia pretendere troppo e sia in fondo mancare di considerazione per le perversioni individuali di ciascuno di noi. Ma Nussbaum ci svela anche di essere molto diversa dalle altre donne, poiché l'incapacità di provare rabbia è "tipica" delle donne,⁵⁸ con l'eccezione di Nussbaum a quanto pare, che pur sempre vorrebbe vedere Vivian Leigh squartata. Del resto, questa presunta incapacità di provare rabbia tipica delle donne potrebbe forse essere coerente con il fatto che tutte le emozioni, almeno quelle provate dalle donne, sarebbero eudaimonistiche?⁵⁹ Ma allora la nostra attrazione per la violenza di quale eudaimonia ci parla? Nussbaum tocca qui un punto molto importante che era stato al centro delle riflessioni di Aristotele e che portarono alla formulazione della sua teoria della catarsi.⁶⁰ La distanza della rappresentazione artistica può produrre una identificazione parziale non tanto di noi con quanto di parzialmente negativo o anche di totalmente negativo le passioni rappresentate ci possono trasmettere, quanto piuttosto con le possibilità dell'umano. In questo senso, noi abbiamo una compren-

⁵⁵ *IE*, p. 303.

⁵⁶ *IE*, p. 303.

⁵⁷ *IE*, p. 303.

⁵⁸ *IE*, p. 87.

⁵⁹ *IE*, p. 152.

⁶⁰ Si veda Aristotele, *Poetica*, Einaudi, 2008 a cura e con un ampio saggio introduttivo di P. Donini.

sione intuitiva del negativo presente nell'essere umano. Forse in Aristotele si trova una comprensione, già nella sola teoria della catarsi, maggiormente complessa e interessante delle centinaia di pagine di Nussbaum, che presenta i suoi truismi come delle verità rivelate.

Uno di questi truismi è presente quando Nussbaum ci fa sapere che l'apprendimento musicale nei bambini non può essere compreso “senza attribuire loro complesse forme di attività cognitive”:⁶¹ è una così grande scoperta? Ancora una volta, poi, a proposito della musica e dei suoi significati Nussbaum riesce a dire cose contraddittorie a distanza di poche pagine. Così da un lato ci informa che la differenza tra le opere musicali e la tragedia è che le prime “non contengono, come i drammi tragici, la dimensione della particolarità della rappresentazione narrativa”,⁶² ma poi quando si inoltra, coraggiosamente: lo si deve riconoscere, in un'analisi dei *Kindertotenlieder* di Mahler, allora Nussbaum ci svela una serie di dettagli che fanno pensare che sia in comunicazione diretta con la qualità narrativa della composizione musicale, se non con lo spirito di Mahler stesso. Dall'idea che lo spettatore assume la posizione del genitore in lutto, al fatto che “possiamo udire nella musica non soltanto il senso di colpa del genitore per la propria incapacità di salvare i bambini, ma il senso di colpa del bambino per i propri desideri aggressivi che hanno trovato un'imprevista realizzazione. In questo senso il ‘genitore’ sta realmente partecipando all'atto di infliggere i colpi ai bambini: perché il genitore è anche un bambino invidioso, le cui fantasie di aggressione sono divenute troppo potenti.”,⁶³ anche se non abbiamo realmente bisogno nemmeno di questa supposizione per sentire il senso di colpa espresso nella musica. Davvero è così? Davvero la musica è così immediatamente significativa? Non lo è piuttosto perché è accompagnata dal contenuto semantico dei testi? Immaginiamo i *Lieder* di Mahler senza testo e chiamiamoli *Das langsame Einschlafen der Natur*, “Il lento addormentarsi della natura” oppure *Der schmerzhaft Epilog des Universums*, “Il doloroso epilogo dell'universo”. Non saremmo in grado di dire ancora molte cose, con ogni probabilità fantasiose e totalmente soggettive su questa musica, pretendendo di attaccarci un'etichetta di oggettività? Pensiamo, poi, alla lirica dei *Police*, *Don't Stand So Close to Me*. Un breve brano musicale, senza la complessità di un testo tragico, non c'è dubbio. Vi manca quella qualità di individuazione narrativa che Nussbaum rintraccia nei testi tragici? Non credo affatto sia così, a maggior ragione per chi ha fatto la professione dell'insegnante, che è quella del protagonista della lirica dei *Police*. Nell'analisi della musica di Mahler, ancora una volta, Nussbaum proietta i suoi personali giudizi di gusto, alcuni, e forse la maggior parte emotivamente condivisibili, nell'empireo dell'apodissi, ma si tratta unicamente di giudizi di gusto individuali, spesso viziati da un radicale fraintendimento di quanto l'interpretazione della musica debba alla nostra comprensione e interpretazione del testo che l'accompagna. Naturalmente, non pensiamo che l'ascolto di *Karma Police* dei Radiohead ci generi l'allegria di *Così fan tutte* di Mozart: in questo senso le parole si accompagnano alla musica adatta, ci viene da pensare. L'idea che con facilità mi viene alla mente leggendo queste e altre pagine di Nussbaum è che

⁶¹ *IE*, p. 323.

⁶² *IE*, p. 333.

⁶³ *IE*, p. 352.

la normatività delle emozioni della quale così spesso ci parla, sia la sua normatività personale che pretende valga per tutti noi, soprattutto se non siamo americani e siamo abbastanza intelligenti da arrivare oltre il quarto capitolo del suo tomo.

Ma, ovviamente, c'è dell'altro e questo altro è, e non potrebbe altrimenti essere, ancora una volta la tesi più generale, ossia precisamente che le emozioni hanno una dimensione normativa. Non è difficile sottoscrivere questa idea, come dicevo, la quale non mi sembra affatto epocale, così come non ho ritenuto epocale la tesi presentata da Nussbaum, che è qualcosa di diverso da una qualsiasi sua idea originale, che le emozioni sono dense di contenuti cognitivi e generano delle azioni pubbliche. Le due cose, del resto, vanno insieme, come è molto facile da mostrare con degli esempi molto semplici. Ad esempio:

(1) Amo quella che è la mia attuale partner: ne derivano degli obblighi per me. Questi obblighi nel mio caso, e in quello della maggior parte delle persone, possono comprendere azioni come fare la pulizia periodica dei denti, fare la doccia ogni giorno, non mettermi le dita nel naso. E tutto questo con buona pace di Nussbaum per la quale il disgusto per l'accumularsi di cellule morte nel mio corpo e per la presenza del muco, indicherebbe il mio odio per l'animalità e il mio rifiuto della mortalità, mentre invece indica un rispetto per la mia persona e per la persona della mia partner, per quanto occasionale possa essere;

(2) Amo quella che è la mia attuale partner: ne derivano dei contenuti cognitivi, che mi portano a attribuire delle qualità che penso siano godute dalla persona che amo.

C'è quindi una differenza tra gli obblighi etici o di etichetta (che in fondo è una piccola etica) che possono essere generati da un'emozione, ma che con l'emozione non si identificano e i contenuti cognitivi che invece fanno parte integrante dell'emozione. I primi possono essere del tutto ragionevoli, i secondi possono essere in tutto o in parte falsi.

Le emozioni non sono un affidabile strumento cognitivo né sono un'affidabile bussola per l'azione in generale e non è facile perciò capire come possano essere una efficace guida nell'azione pubblica, anche quando "i suggerimenti normativi [...] sono volutamente incompleti e generali. Compatibili con più di una teoria etica generale".⁶⁴ Per questo Nussbaum si concentra su due emozioni che hanno in genere avuto buona stampa. Queste due emozioni sono la compassione e l'amore, questo ultimo addirittura un suo cavallo di battaglia, al quale ha dedicato un corposo saggio. Nussbaum ritiene che il loro ruolo sia stato, al solito, frainteso dalla filosofia contemporanea, senza ulteriore specificazione, mentre lei sia, viceversa, in grado di rendere loro giustizia. Queste due emozioni sono interessanti perché hanno qualcosa in comune, ossia rappresentano una espansione potenziale della propria individualità verso altre individualità. Altre emozioni rappresentano invece una chiusura dell'individualità, come "il disgusto [...] il caso paradigmatico di un'emozione del genere. Il disgusto può, quindi, essere definito come l'emozione di uno stoicismo non realizzato, ansioso: la persona disgustata ancora si preoccupa della mortalità del proprio corpo, ma sta tentando con tutte le sue forze di raggiungere una condizione imperturbata",⁶⁵ dove si può forse notare ancora una volta la radicalità dei paralogismi di Nussbaum. Il disgusto disegna dei confini e delle

⁶⁴ *IE*, p. 360-361.

⁶⁵ *IE*, p. 362-363.

preoccupazioni, ma non è detto lo facciano nel solco di quanto Nussbaum pensa. La stessa cosa, tuttavia, vale per la compassione, l'emozione, così parrebbe, capace di guidarci al di fuori del relativismo morale, che è naturalmente una delle preoccupazioni di una pensatrice così propensa a attribuire valore generale e spesso universale a quello che pensa lei. Tuttavia, si tratta dell'emozione giusta? A seguire il dibattito sulla compassione, che certo non inizia con Nussbaum, parrebbe di no.⁶⁶ È celebre la parabola riportata in un'opera di Honoré de Balzac, *Papà Goriot*, dove lo studente Rastignac interroga un amico su un dilemma morale che sarebbe descritto da Rousseau: "se ti è possibile uccidere, unicamente con la tua forza di volontà, un vecchio mandarino in Cina che non conosci, rendendoti ricco, che cosa si dovrebbe fare?". L'interlocutore di Rastignac afferma di non esserne capace, mentre Rastignac afferma che è la stessa esistenza umana a suggerirci talvolta di abbracciare le opzioni estreme. Il fatto è che non esiste nessun passo di Rousseau che descrive quella che in breve diverrà "la parabola del mandarino". Si tratta, invece, di una felice invenzione letteraria di Balzac, che faceva derivare da Rousseau e dalle sue riflessioni sull'egoismo e l'altruismo due forme di etica: una centrata sulla vicinanza e una sulla lontananza. Davvero è possibile identificarsi con un vecchio mandarino in Cina, che potrei far morire in questo istante accorciando di poco la sua vita?⁶⁷ Hume pensava che fosse ovvio, per i meccanismi interni della simpatia, che la nostra preoccupazione morale si focalizzasse su quanto ci è vicino, ovvero che ci fosse impossibile provare la medesima vicinanza per un qualsiasi disastro morale che si stesse verificando lontano da noi. Questo continua a essere vero anche per noi, per quanto le distanze tra le diverse esperienze che proviamo siano state ridisegnate e ridimensionate dai mezzi di comunicazione di massa e dall'istantaneità delle notizie che ci raggiungono.

Il giudizio morale contiene spesso questi elementi di parzialità, che è molto difficile eliminare dalla nostra esperienza e in alcuni casi è decisamente impossibile farlo. Si pensi a quelli che riteniamo doveri verso i nostri familiari, doveri che spesso possono non contemplare i vincoli dell'imparzialità. Immagina che ci siano due giovani che stanno annegando, siano entrambi della stessa età, ma uno sia un operatore ecologico e l'altro sia un biologo molecolare che sta sviluppando una promettente terapia per una malattia degenerativa della quale è affetto l'operatore ecologico e molte altre persone. Tu puoi salvarne solo uno. Quale opzione sceglieresti? Ammettiamo ora che il primo sia tuo figlio. Se lo salvi peggiori la situazione di altre persone che sono affette da questa patologia rara, della quale soffre tuo figlio. Ti è realmente possibile annullare la tua vicinanza emotiva con tuo figlio, lasciandolo annegare? È possibile chiedere una cosa del genere? Si tratta di un dilemma che quanto dice Nussbaum della compassione non ci aiuta affatto a maneggiare. In fin dei conti, non sembra esserci nessuna ragione per preferire la compassione per individui nel presente a quella per individui nel futuro, ma questo potrebbe non esserti di nessuna utilità per lasciar annegare tuo figlio.

La compassione, sostiene Nussbaum, contiene tre elementi cognitivi:

- (1) il giudizio di gravità: a qualcuno è accaduta una cosa grave;
- (2) il giudizio di colpa: chi è colpito da qualcosa di grave non ne è responsabile;

⁶⁶ H. Ritter, *Sventura lontana*, Adelphi, 2007.

⁶⁷ H. de Balzac, *Papà Goriot*, Garzanti, 2015.

(3) il giudizio eudaimonistico: la persona che è colpita da un evento grave “è un elemento significativo nel mio insieme di scopi e progetti, un fine il cui bene deve essere promosso”.⁶⁸

Mi pare chiaro che ci siano alcune cose contestabili in questo schema offerto da Nussbaum. Innanzitutto, non è affatto detto che io possa mobilitare le mie risorse empatiche relative alla compassione solo per chi non ha colpa per la sventura che lo colpisce. Ad esempio, questo potrebbe valere per chi ha delle dipendenze da sostanze o da comportamenti, come la ludopatia. Un alcolista che si rende conto dei danni causati dal bere, è certamente l'agente responsabile del suo comportamento dannoso, ma questo non mi impedisce di provare compassione, sia abbia intenzione di smettere sia non abbia formato questa intenzione. In generale, gli agenti che hanno dei comportamenti *akratici*, ossia derivati dalla debolezza della volontà, è possibile suscitino in noi quella compassione che è il primo stadio della eventuale solidarietà. Non è nemmeno detto che la persona colpita dalla sventura debba essere un elemento significativo nel mio sistema di scopi e progetti, qualità che farebbe emergere un mio intervento per promuoverne il bene. Se io mi focalizzo sulle vittime di un incidente automobilistico, in che senso questo entra nel mio sistema di scopi e progetti? È sufficiente dire che rientra nei miei scopi esistenziali guidare prudentemente? E se io non ho la patente? Il rischio di queste generalizzazioni è ancora una volta la generazione di banali truisimi. Un giudizio sulle analoghe possibilità che comporta l'esistenza umana mi pare, invece, una considerazione di cornice più importante, perché possiede una qualità anti-narcisistica che potrebbe aiutarci a mettere alcuni elementi in una prospettiva diversa, soprattutto il fatto che non dipende dal nostro merito che la buona sorte ci abbia sinora assistito. Il concetto di merito ha suscitato, anche recentemente numerosi dibattiti, non solo tra filosofi, ma anche nella sfera pubblica. Io lo considero un concetto del tutto indeterminato, che mette da parte tutta la serie insondabile di contingenze che fanno da sfondo alla nostra vita: il posto dove siamo nati, il fatto che abbiamo vinto la lotteria genetica, che abbiamo potuto godere di un determinato livello di benessere e istruzione, tra le altre cose e solo per citare le prime che mi vengono in mente. Questa condizione sulle analoghe possibilità si capirà anche che è in forte contrasto con il giudizio di colpa. La responsabilità ha senso se è contestualizzata. Questo non significa che debba essere sempre giustificata, declinando la responsabilità in irresponsabilità, bensì piuttosto compresa come una possibilità dell'umano. D'altra parte, questa idea delle possibilità analoghe pare essere la base dell'idea stessa di compassione, che “implica già una significativa conquista quasi-etica, ovvero il valutare un'altra persona come parte del nostro ambito di interesse”.⁶⁹ Non capisco perché usare questa espressione limitativa (“quasi-etica”). Forse perché Nussbaum pensa a una qualche possibile obiezione che consisterebbe nel dire che Nussbaum sta derivando l'etico dal non-etico. La sua risposta è “E invece stiamo tirando fuori l'etica dall'etica stessa”.⁷⁰ Ammesso che questa sia una risposta convincente, non è affatto convincente l'obiezione, che non viene ricondotta a nessuno in particolare, secondo modalità che non si presentano qui per la prima volta. Chi potrebbe

⁶⁸ *IE*, p. 387.

⁶⁹ *IE*, p. 404.

⁷⁰ *IE*, p. 404.

pensare che l'etica non debba derivare come suo presupposto da qualcosa che etico non è? Per esercitare una qualche forma di etica, in fin dei conti dobbiamo avere un corpo, una determinata libertà di movimento, avere un determinato tempo nel futuro, almeno in circostanze normali, per valutare le conseguenze delle nostre azioni e per valutare le nostre stesse intenzioni nel corso del tempo. È il non-etico che rende possibile il comportamento etico. Se sei costretto in un polmone d'acciaio a seguito di un incidente e sei in tutto dipendente da altre persone per sopravvivere, se sei ancora dotato di parola, potrai forse esercitare una qualche azione con le tue considerazioni ascoltate da altre persone. Ma vale lo stesso se sei incapace di parlare? Puoi pensare tutto il bene possibile delle persone che ti stanno accudendo e tutto il male possibile delle persone che ti hanno ridotto in queste condizioni, ma questi tuoi pensieri incomunicabili agli altri e che mai troveranno uno spazio di espressione in un contesto pubblico hanno un qualche valore etico? Sicuramente dicono qualcosa su di te, ma, dal momento che rimangono ignoti a chiunque, quale dimensione etica possono avere? L'etica si esercita in uno spazio pubblico, anche soltanto potenzialmente condiviso e per questo è necessario un contesto di oggetti materiali a partire da quell'oggetto materiale che è il tuo corpo. Alla base della compassione c'è quindi la capacità di immedesimarsi in un altro corpo. Questo corpo non è necessariamente un corpo umano. Infatti, noi soffriamo per la sofferenza dei nostri animali domestici e proviamo compassione quando vediamo un documentario sulle condizioni degli allevamenti intensivi.

L'etico deriva dal non-etico. Prima ancora delle emozioni c'è la nostra evoluzione che ha selezionato quelle emozioni perché hanno resistito alla pressione della *fitness* evolutiva, che ci ha reso degli esseri vocati alla cooperazione. Forse questa è la generalizzazione migliore che siamo in grado al momento di trarre. Una generalizzazione, tuttavia, sufficientemente precisa da farci ritenere che molte altre evocate da Nussbaum siano o non necessarie o siano dei truismi poco interessanti, primo tra tutti che le emozioni hanno una dimensione cognitiva, perché implicano una valutazione. È un'idea sufficientemente banale da poter essere accettata da tutti, ma non è necessario presentarla come una grande conquista.

Le emozioni sono strumenti per muoversi nel mondo. È evidente che modellano un giudizio su quello che ci sta accadendo. In questo truismo però c'è qualcosa di molto utile, perché ci fa verificare la distanza tra la banalità della posizione di Nussbaum e invece la posizione dello stoicismo sulle emozioni, che ritiene che le emozioni siano per lo più una profonda distorsione, dalla quale occorre liberarsi. In fondo anche la gioia per l'armonia del cosmo, che dovrebbe essere il limite normativo del saggio stoico, che forse proprio per questo non esiste, se non come modello, impone di riconsiderare i nostri giudizi negativi anche per le disgrazie più terribili, che vengono valutate in questo modo solo perché siamo prigionieri di un errore di prospettiva. Fossimo capaci di esercitare sul serio uno sguardo "da nessun luogo", comprenderemmo come anche quelle che categorizziamo per i nostri limiti come delle disgrazie, non sono altro che una espressione della razionalità del *Logos*. Questa è una posizione etica della quale anche dire che si tratta di una morale esigente sarebbe una semplice litote. Non è probabilmente un'etica alla nostra portata. Questo è il suo limite, a

mio parere, perché un'etica dovrebbe proporre dei modelli che sono percorribili. Ma rispetto alle posizioni di Nussbaum, che esprime un'etica dei buoni sentimenti, esemplificati sull'amplificazione narcisistica dei suoi casi personali, l'etica stoica ha il pregio di richiedere qualcosa, di richiedere uno sforzo, di non appiattirsi su una vaga rappresentazione del senso comune come è quella che risulta dalle troppo lunghe analisi di Nussbaum.