

Per iniziativa della Fondazione
centro studi filosofici di gallarate



In collaborazione con il Servizio nazionale
della CEI per il progetto culturale

LIBERTÀ: RAGIONE E CORPO

A cura di
VIRGILIO CESARONE

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

ISBN 88-250-1729-4

Copyright © 2006 by P.P.F.M.C.
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova

www.edizionimessaggero.it

VULNERABILITÀ E COMPASSIONE.
MARTHA NUSSBAUM E
LA RAZIONALITÀ DELLE EMOZIONI

DONATELLA PAGLIACCI

1. LE EMOZIONI OLTRE LA PRESUNZIONE DI COLPA

Alcune osservazioni introduttive, svolte da Tito Magri in un fortunato volume su *Filosofia ed emozioni*, fanno da sfondo e contribuiscono a introdurre i motivi che vorremmo mettere a tema in questa sede. Magri, infatti, è convinto che

le idee teoriche sulle emozioni sono state governate da due assunti. Il primo è che le emozioni, pur essendo organizzate intorno a rappresentazioni, non sono in senso proprio degli stati cognitivi, in quanto non sono soggette a giustificazione secondo criteri come il successo referenziale, la verità o la validità inferenziale. Il secondo è che le emozioni, in quanto hanno uno specifico ruolo rispetto all'insieme dell'attività mentale, sono dei fattori di deviazione dalla razionalità nel pensiero, nel comportamento e nelle relazioni degli individui¹.

In sostanza pesa sulle emozioni una decisiva presunzione di colpa che vizia ogni indagine sui fenomeni emotivi e porta fuori strada. Un diverso e più positivo approccio dovrebbe invece convenire, prosegue ancora Magri, che il «riconoscimento della complessità dei fenomeni emotivi si accompagni a una maggiore articolazione analitica dei loro criteri di giustificazione e delle loro dimensioni pratiche»².

¹ T. MAGRI, *Introduzione. Ridare la cittadinanza alle emozioni*, in T. MAGRI (a cura), *Filosofia ed emozioni*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 7-8.

² *Ivi*, p. 8.

Su questa via le nostre considerazioni intendono realizzare un preliminare confronto con alcune recenti definizioni circa il rapporto tra emozione e filosofia per cercare di chiarire in primo luogo cosa intendiamo quando parliamo di emozione anche in riferimento agli stati mentali veri e propri; secondariamente vorremmo stabilire quale incidenza abbia la vita emotiva sull'approccio più propriamente speculativo e più in generale sul comportamento umano; inoltre proveremo a definire quali differenti giudizi, formulati su alcune emozioni in particolare come la compassione e il disgusto, rendono possibile oggi una più puntuale interpretazione del ruolo delle emozioni per la vita sociale. Per un adeguato sviluppo di questi motivi riteniamo opportuno confrontarci con la posizione di Martha Nussbaum che è su questi argomenti uno tra gli interpreti più rappresentativi del nostro tempo. L'autrice, infatti, attraverso la rilettura del significato, valore e rilevanza delle emozioni per la vita sociale, riflette, tra l'altro, sul decisivo rapporto tra compassione e disgusto che assume come chiave ermeneutica per una più matura comprensione del soggetto, del suo rapporto con gli altri in una società democratica.

Come ci ricorda anche Bodei, il termine emozione ha una genesi «relativamente recente, nasce con la filosofia e la fisica di tipo meccanicistico: *e-motio* è la quantità di *motus*, di movimento, che ci agita e quindi ha a che vedere (è Cartesio, ad esempio, a utilizzarlo) con l'idea dei vortici fisici applicati ai movimenti e alle passioni dell'anima»³. Questa concezione sembra

³ R. BODEI, *Il linguaggio degli affetti*, in F. BOTTURI e C. VIGNA (a cura), *Affetti e legami, Annuario di Etica 2004*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 137. Per ciò che concerne gli altri termini del lessico affettivo per Bodei passione «è il termine più an-

essere parzialmente corretta proprio dalla Nussbaum, la quale vede nelle emozioni qualcosa di più. Infatti, se da un lato le emozioni sono interpretate, sulla scia di Proust, come dei «sommovimenti geologici del pensiero», l'intento dell'autrice è qui reso esplicito nel momento in cui le emozioni vengono concepite come «reazioni intelligenti alla percezione del valore»⁴. Con ciò si intende sottolineare che se «le emozioni sono permeate d'intelligenza e discernimento, se contengono una consapevolezza del valore e dell'importanza, esse non possono, per esempio, esser messe da parte facilmente nelle spiegazioni del giudizio etico, come tanto spesso è accaduto nella storia della filosofia»⁵. Queste considerazioni conducono a un'assoluzione

tico nella tradizione moderna. Esso, però, rinvia al latino *passio* (che a sua volta è la traduzione del greco *pàthos*), che inizialmente significa "passione" nel senso cristiano: la morte e passione di nostro Signore Gesù Cristo; rimanda dunque all'idea di dolore, patimento e quindi passività. [...] Un altro termine usato è ad esempio il caso di Seneca, era *affectus*, da *afficere*, essere affetto (è da tale parole che deriva nel tedesco moderno l'aggettivo *affiziert*). È soltanto con S. Ambrogio e S. Agostino che al termine *passio* come dolore, passione, patire, si affianca anche il nostro significato [...] abbiamo poi il termine "sentimento" che assume un significato preciso soltanto nel Settecento, indicando le passioni addomesticate, rese tranquille e presentabili; sostanzialmente ha qualcosa di delicato, disegnato con colori a pastello. Invece il "desiderio", già usato da Cicerone, ha un'etimologia che comprende il termine *sidera*, le stelle e quindi è legato alle costellazioni astrologiche e cioè all'atteggiamento di chi guardando le stelle esprime un desiderio. Il desiderio, tecnicamente, non è latro che una passione di attesa, declinata al futuro e, in quanto passione declinata al futuro, ha a che fare con l'incertezza: è possibile fare progetti che poi non funzionano» (*ivi*, pp. 137-138).

⁴ M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. di R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 2004, p. 17.

⁵ *Ivi*.

con formula piena della dimensione emotiva che, a pieno diritto, viene ritenuta parte costitutiva del ragionamento etico e aprono la strada a una diversa declinazione del benessere emotivo in una cultura politica democraticamente orientata⁶.

Per la Nussbaum, dunque, «stabilire che le emozioni hanno un ricco contenuto cognitivo-intenzionale aiuta a dissipare l'idea che esse siano forze cieche prive di intrinseca selettività o intelligenza, che non hanno quindi un ruolo nelle decisioni umane»⁷. Questo contribuisce a disegnare un itinerario ricco e complesso che si dispiega intorno a tre fondamentali motivi. In primo luogo, dal momento che le emozioni nascono da una situazione di bisogno⁸, esse svolgono una funzione importante nel rivelare all'uomo la propria condizione di fragilità e vulnerabilità⁹. Secondariamente, grazie alle emozioni, siamo portati a concentrare l'attenzione sugli effettivi scopi e progetti che intenzionano l'agire umano che, in quanto tale, non è mai neutrale. Il forte legame che esiste tra emozioni e legami affettivi impone un'opera di riequilibrio rispetto alla più neutrale guida della razionalità che, cercando di compensare gli eccessi emotivi, rischia a sua volta di portare fuori strada. Il terzo ambito della riflessione verte infine sull'ambivalenza che sembra caratterizzare le emozioni nei confronti dei loro rispettivi oggetti.

Attraverso l'indagine sulle emozioni, come del resto verrà messo in evidenza con l'esposizione della teoria del disgusto, è possibile riflettere anche sul nesso tra dimensione emotiva e dimensione corporea. La

⁶ Cf. *ivi*, pp. 19-20.

⁷ *Ivi*, p. 28.

⁸ «Le emozioni sono quindi, in realtà, riconoscimenti di bisogno, di assenza di autosufficienza» (*ivi*, p. 40).

⁹ Cf. *ivi*, p. 37.

Nussbaum, infatti, tende a confermare che le emozioni sono un *ché* di corporeo, anche se questo riconoscimento non deve tradursi in una forma di riduzionismo, così come del resto suggerisce l'idea di uscire dalla netta opposizione per cui le emozioni o sono dei fenomeni puramente spirituali oppure dei «ciechi e inconsapevoli moti del corpo»¹⁰. Nel cercare di rappresentare possibilità e confini delle emozioni, l'autrice suggerisce l'utilizzo di alcuni criteri. Innanzitutto le emozioni sono sempre *relative* ovvero sono rivolte a un oggetto; in secondo luogo l'oggetto che suscita l'emozione è sempre *intenzionale*¹¹; inoltre le emozioni non implicano semplici modi di vedere l'oggetto, ma suppongono delle vere e proprie credenze¹²; infine, anticipando la ripresa dell'aristotelica teoria *eudaimonistica*, la Nussbaum sottolinea la dimensione del *valore* dell'oggetto, nella misura in cui le percezioni intenzionali e le credenze tipiche delle emozioni «vedono i propri oggetti come investiti di valore o importanza»¹³.

Le emozioni esprimono dunque un legame verso quelle realtà che assumono un certo valore in relazione al nostro benessere. Questa impostazione della Nussbaum viene ulteriormente precisata attraverso l'indagine di alcune emozioni in particolare. Non potendo in questa sede soffermarci su tutta l'argomen-

¹⁰ *Ivi*, p. 44.

¹¹ Cf. *ivi*, p. 47.

¹² Per un approfondimento del significato dell'aver paura cf. *ivi*, pp. 48-49.

¹³ *Ivi*, p. 50. In talune circostanze «il valore colto nell'oggetto sembra essere di tipo particolare. Sembra far riferimento al prosperare di una persona. L'oggetto dell'emozione è visto come *importante in ragione* di un ruolo giocato nella vita della persona stessa» (*ivi*, p. 51).

tazione condotta dalla Nussbaum prenderemo in esame soltanto due esempi, quello della compassione e del disgusto, perché ci sembrano i più originali per ricostruire il nesso di attività-passività e libertà-necessità dell'emozione, per comprendere la relazione tra vita emotiva e dimensione corporea e per riflettere sul valore cognitivo delle emozioni¹⁴.

2. SOFFERENZA INGIUSTA E COMPASSIONE: NEL SEGNO DELLA LIBERTÀ

Il racconto di Sofocle sulla vicenda tragica di Filottete attira l'attenzione di Martha Nussbaum che lo assume come modello paradigmatico di un discorso sul tema della compassione¹⁵. Infatti, attraverso il dramma di Filottete, l'autrice invita a fare chiarezza su un particolare tipo di emozione che offre non pochi spunti di riflessione sia per esaminare alcuni tratti specifici della struttura antropologica e in particolare della vulnerabilità umana, che per riflettere sul carattere intenzionale del legame interpersonale.

La Nussbaum cerca di verificare se è possibile parlare di una razionalità in senso normativo delle emozioni, ovvero se queste sono in grado di orientare decisioni etiche individuali e pubbliche. Da qui passa ad affermare che la compassione, spingendo il Sé oltre se stesso verso l'umanità sofferente dell'altro, è un'emozione universale in grado di stabilire un legame signi-

¹⁴ Per cognitivo si intende qui l'esser «relativo al ricevere ed elaborare informazioni», niente di più. Non intendo presupporre la presenza di operazioni complesse o calcoli, e nemmeno di un'autocoscienza riflessiva» (*ivi*, p. 42).

¹⁵ SOFOCLE, *Filottete*, in *Trachinie, Filottete*, tr. it. modificata, Milano 1990; vv. 167-176.

ficativo tra alterità differenti¹⁶. Questo genere di emozione, che si differenzia tanto dall'empatia, quanto dalla simpatia¹⁷, si rivela in sostanza abbastanza complesso, perché da un lato è una forma di sollecitudine che nasce nel momento in cui l'agente prende consapevolezza della immeritata ed eccessiva sofferenza di un'altra persona e si attiva per andare in suo soccorso e, tuttavia, proprio perché l'altro è un altro sofferente, con il suo soffrire invoca il Sé alla responsabilità; la sofferenza dell'altro è già un appello al quale l'io necessariamente sente di dover rispondere¹⁸.

Attività e passività, libertà e dipendenza, sembrano poter essere sempre connessi alla dinamica intenzionale della compassione¹⁹. In particolare, nel sottolineare l'eterogeneità tra empatia e compassione, l'au-

¹⁶ La complessità ad affrontare un tema controverso come quello della compassione impongono una trattazione a parte come mostra il capitolo dedicato al dibattito filosofico sulla compassione, in cui vengono esposte tanto le tesi a favore, quanto quelle contro questo particolare genere di emozione (Cf. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, pp. 425-478).

¹⁷ La Nussbaum è molto attenta nel cercare di definire questi tre generi di emozioni; cf. *ivi*, pp. 363 e 365.

¹⁸ È questa la posizione espressa ad esempio da Ricoeur o da Lévinas dove per il primo la *sollecitudine* è rappresentata da un «movimento del sé verso l'altro, che risponde alla chiamata del sé da parte di un altro» (P. RICOEUR, *La persona*, tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1997, p. 41), mentre per il secondo è la stessa espressività del volto dell'altro a essere disarmante e a suscitare compassione; nel volto la domanda che chiede anche una risposta e in questo darsi completamente, reclama ospitalità. Dinanzi a questa resa del volto l'incontro con l'alterità dell'altro, nella sua assoluta trascendenza, diviene accoglienza generosa (Cf. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1990², p. 50).

¹⁹ La Nussbaum parla anche di una forma che definisce «compassione vincolata»; cf. M. NUSSBAUM, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2005, p. 76.

trice ci aiuta anche a riflettere, sinteticamente, su quelli che possono essere considerati i limiti intrinseci all'empatia.

Innanzitutto, l'empatia concerne in generale l'esperienza di rapporto interpersonale: è tramite l'empatia che sono portato a simpatizzare con l'altro per tutto ciò che l'altro è o prova. Ne sono un esempio il rapporto tra l'attore e il proprio personaggio, oppure la condivisione che proviamo verso qualcuno che vive un'esperienza particolarmente triste, ma anche esaltante. In sostanza si può empatizzare con qualcuno e non provare compassione per lui²⁰. Dunque l'empatia non è sufficiente per provare compassione, ma rimane «uno strumento molto importante per cogliere il senso di ciò che sta accadendo all'altra persona, e anche per creare interesse e una forma di contatto»²¹.

L'empatia serve dunque a entrare in relazione con l'altro, o meglio a far sì che io mi interessi all'altro, sceglie, seleziona tra i miei interessi in modo da dirigere il mio sguardo là dove sta l'altro, ma genera anche qualche cosa di più. Quando mi preoccupo per l'altro ed entro in sintonia con lui è come se, assumendo il suo punto di vista, io stesso provassi a sentire ciò che lui sente²². Si realizzerebbe in questo modo uno sbilanciamento che forse nemmeno l'autrice vorrebbe ammettere, dal momento che ritiene che l'empatia «una capacità mentale di grande rilievo per la compassione, anche se è in sé sia fallibile che moralmente neu-

²⁰ Edith Stein, come noto, si preoccupa, tra l'altro, di definire le condizioni di originarietà e non originarietà dell'empatia. Cf. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, tr. it. a cura di E. Costantini e E. Schulze Costantini, Studium, Roma, 1985, p. 79.

²¹ NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, p. 398.

²² Cf. *ivi*.

trale»²³. In realtà, empatizzare con l'altro significa anche saper rinunciare a un primato che il sé solitamente rivendica nella relazione, per lasciar essere l'altro in me. Lo sviluppo del tema dell'empatia, a partire da questo punto, segue una via del tutto negativa. Ci pare, infatti, che in questo ambito la Nussbaum, nell'intento di far risaltare il positivo della compassione, accentui in maniera eccessiva i limiti propri dell'empatia, fino ad accogliere certe obiezioni inscritte nelle tesi proposte dai sostenitori del cosiddetto «cattivo empatico»²⁴.

Dopo aver esaurito, forse un po' troppo riduttivamente, l'indagine sulla necessità o accessorialità dell'empatia per i legami interpersonali e la vita sociale, la Nussbaum affronta con maggiore convinzione la questione della natura altruistica della compassione. Muovendo criticamente dalla riflessione aristotelica sulla compassione (*éleos*), è possibile rintracciare tre requisiti cognitivi: la valutazione che la sofferenza dell'altro sia un'autentica angoscia (*giudizio di gravità*), la credenza che questo dolore sia del tutto immeritato (*giudizio di non-colpa*), la convinzione che la persona che prova l'emozione possa, analogamente a quella che soffre, trovarsi in una simile condizione (*giudizio delle analoghe possibilità*). A questi tre motivi aristotelici la Nussbaum ne aggiunge un quarto secondo il quale la persona rappresenta un elemento importante nel nostro sistema di scopi e progetti e, quindi in un certo senso, un fine che deve essere promosso (*giudizio eudaimonistico*). L'analisi di ognuno di questi elementi apporta ulteriori motivi di chiarimento per la comprensione della struttura antropologica, della motivazione e dell'intenzione dell'agente. Infatti, a partire dal

²³ *Ivi*, p. 400.

²⁴ Cf. *ivi*, pp. 401-402.

primo indizio, siamo indotti a riflettere sulla *sofferenza* che affligge l'essere umano. Ciò che risulta chiaro è che vi sono alcuni mali che assumono un carattere universale, mentre altri sono più strettamente legati all'evoluzione culturale²⁵. Emerge da qui anche la considerazione di come nelle società più evolute la sofferenza o le privazioni possano non essere dei veri fattori educativi o nobilitanti, e anzi rappresentare un vero e proprio impedimento nella capacità di giudizio che dunque può scatenare reazioni contrastanti tendenti a negare l'importanza della sofferenza. Quello che è senza dubbio inequivocabile è che ogni riflessione sulla sofferenza, e sulla compassione che ne deriva, suppone un fondamentale giudizio sull'umano prosperare e sulle eventuali difficoltà che minacciano la vita umana.

Un secondo ordine di considerazioni concerne la questione della *colpa*. Si prova compassione solo nella misura in cui si ritiene che la persona sofferente non sia responsabile della propria angoscia, che sia vittima di circostanze che ne condizionano e impediscono l'esercizio della libertà. All'opposto del biasimo e della riprovazione, la compassione si accompagna al senso di ingiustizia e alla percezione che la sofferenza che affligge l'essere umano sia una sofferenza immeritata e ingiusta. Il terzo elemento dell'analisi consiste nel cosiddetto argomento delle *analoghe possibilità* che sposta invece la riflessione nella direzione dell'agente che prova compassione, perché riflette sull'interesse e sulla vulnerabilità della vita umana. Vi può essere, infatti, la tendenza a provare compassione quando si percepisce che la sofferenza di altri sia, at-

²⁵ C. CLARK, *Misery and Company: Sympathy in Every Day Life*, Univ. of Chicago Press, Chicago-London 1997, pp. 82-83.

tualmente, la sua sofferenza, ma *potenzialmente* anche la *mia*. È per questo che la Nussbaum, accanto al giudizio delle *analoghe possibilità*, già tematizzato da Aristotele e da Rousseau, si sofferma sul cosiddetto *giudizio eudaimonistico*, con il quale cerca di definire il ruolo dell'altro nel nostro orizzonte di valori e tende a fornire indicazioni per costruire e stabilizzare un interesse autenticamente etico nei confronti di persone per le quali difficilmente proveremmo sentimenti di compassione. L'approccio antropologico al tema della compassione culmina, in definitiva, sia in una ricerca di armonizzazione, capace di conciliare la compassione con la teoria normativa dell'interesse appropriato, delle situazioni di difficoltà, del merito e delle responsabilità, che nella valorizzazione del ruolo dell'arte in generale e della tragedia in particolare per superare i limiti imposti dall'egoismo narcisistico e favorire l'interesse per altri diversi e distanti da noi.

²⁶Un ulteriore sviluppo del tema della compassione concerne l'ambito sociale, ma soprattutto giuridico. Se guardiamo le emozioni dal punto di vista del giudizio sociale, ovvero muovendo dall'idea che la società formula circa il comportamento di una persona o della sentenza che viene emessa nei tribunali a carico di qualcuno che si sia comportato in maniera sconveniente o abbia commesso un qualche delitto, ci accorgiamo che in questi casi l'emozione gioca un ruolo determinante²⁶. A prescindere dal numero considerevole di casi giudiziari nei quali la sanzione, imposta all'imputato, è stata valutata sulla base di giudizi inerenti l'infanzia o le effettive condizioni psicologiche ed emotive dello stesso, ciò che qui interessa è propriamente «stabilire se il ruolo della compassio-

²⁶ Cf. NUSSBAUM, *Nascondere l'umanità*, p. 70.

ne venga considerato ragionevole e positivo nella tradizione giuridica»²⁷.

Le componenti essenziali che determinano il carattere «spettatoriale» della compassione, ovvero il giudizio che formuliamo dall'esterno circa la situazione di un'altra persona, sono di nuovo i caratteri messi in luce dall'analisi aristotelica e, tuttavia, nel caso della sentenza giuridica, ciò che sembra possedere una rilevanza più pregnante è proprio il pensiero della similitudine, cioè del riconoscimento della possibilità di poter cadere vittime di simili circostanze a causa della comune vulnerabilità personale. Tale convinzione viene inoltre rafforzata anche dall'immaginazione empatica²⁸ che genera un particolare tipo di esperienza che, per dirla con la Stein, determina un progressivo spostamento dal vissuto dell'altro, che viene considerato quasi come un oggetto, al soggetto stesso, in questo modo «quel vissuto non è più Oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto dentro di sé, per cui adesso io non sono più rivolto a quel vissuto ma, immedesimandomi in esso, sono rivolto al suo Oggetto, lo stato d'animo altrui, e sono presso il suo Soggetto, al suo posto»²⁹.

3. DISGUSTO E DISPREZZO: NEL SEGNO DELLA SOGGEZIONE

All'interno della puntuale definizione della compassione e delle sue conseguenze, anche a livello giu-

²⁷ *Ivi*, p. 71.

²⁸ Tanto il giudizio relativo alle analoghe possibilità, quanto quello relativo all'immaginazione empatica «costituiscono un aiuto psicologico molto efficace per indurre gli esseri umani insensibili a provare compassione per gli altri» (*ivi*, pp. 72-73).

²⁹ STEIN, *Il problema dell'empatia*, pp. 77-78.

ridico, sembra farsi spazio un interrogativo che diventa sempre più pressante: siamo sempre attratti o portati a dirigerci verso la sofferenza dell'altro oppure esistono fattori e condizioni che impediscono o limitano l'estensione del Sé oltre se stesso? In effetti, la risposta della Nussbaum è rivolta a prendere in considerazione quegli ostacoli come il disgusto, la vergogna e il disprezzo, che determinano una specie di ripiegamento, una ritirata del soggetto entro i saldi confini della propria dimensione personale e determinano un atteggiamento di rifiuto, di distacco, in una parola di disprezzo nei confronti dell'altro.

Il disgusto, forse anche più della vergogna, sembra essere intrinsecamente connesso con la dimensione corporea e con l'incapacità di accettarne la vulnerabilità. Tutto ciò perché il corpo viene visto come la parte più brutta del nostro essere, quella nella quale si concentrano sgradevoli e fastidiose manifestazioni associabili al putrido, al viscido, al disgustoso; a ciò si aggiunga che, non di rado, per una sorta di proiezione, si è cercato di «evitare determinati gruppi di persone ritenuti fisicamente disgustosi, portatori di una contaminazione che gli elementi sani della società devono tenere a bada»³⁰. In un certo senso il bisogno di distaccarsi dalla nostra fisicità, che a livello personale si manifesta inducendoci a svolgere in segreto certe manifestazioni legate al corpo ritenute inferiori³¹, appunto disgustose, porti, a livello sociale, a marginalizzare, etichettandoli come inferiori, determinati gruppi sociali, considerati sgradevoli e sconvenienti, di cui tuttavia abbiamo bisogno per tracciare «la linea di confine tra ciò che è davvero umano e la mera animalità.

³⁰ NUSSBAUM, *Nascondere l'umanità*, p. 96.

³¹ Cf. *ivi*, p. 95.

Se questi quasi-animali stanno fra noi e la nostra animalità, abbiamo fatto un passo avanti nella fuga dalla nostra animalità e mortalità»³².

In termini più specifici, il disgusto è nel contempo un'emozione strettamente connessa con la dimensione corporea e d'altra parte possiede un contenuto cognitivo abbastanza complesso «focalizzato sull'idea dell'incorporazione contaminante»³³. Diversamente dalla semplice *avversione* o dal *pericolo*, il disgusto attiene a un errato rapporto con la dimensione corporea di cui ne sottolinea, in particolar modo, la vulnerabilità e l'animalità, si riferisce cioè agli elementi strettamente connessi alla mortalità dell'essere umano. Nel provare disgusto ci si rapporta fondamentalmente a qualcosa di *estraneo*, anche quando si tratta dei prodotti provenienti dal nostro stesso corpo, che divengono disgustosi non appena escono fuori di noi e si teme possano attraversare il *limite* della nostra bocca. Ciò perché, osserva ancora la Nussbaum «il contenuto ideazionale del disgusto è che l'individuo diventerà indegno o contaminato tramite l'ingestione di una sostanza che è considerata ripugnante»³⁴.

La prima riflessione che vorremmo ricavare da un'interpretazione del tema del disgusto è quella relativa al rapporto che abbiamo con il nostro corpo. Provare disgusto nei confronti delle secrezioni organiche denota un atteggiamento di estraneità rispetto a noi stessi, di non accettazione della nostra vulnerabilità e mortalità, è come se attraverso il rifiuto dei prodotti del nostro corpo noi perdessimo anche un po' di quell'equilibrio che si fonda sulla perfetta identità tra es-

³² NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, p. 416.

³³ NUSSBAUM, *Nascondere l'umanità*, p. 113.

³⁴ *Ivi*, p. 114.

sere e apparire che si realizza solo attraverso il corpo³⁵. L'emozione del disgusto provoca dunque una doppia tensione: da un lato, induce a prendere le distanze da ciò che ci costituisce, insegna a diffidare di ciò che è corporeo, spinge cioè a ritrarsi oltre il corpo e a fuggirlo per approdare in un'una regione che vuole essere l'alternativa affidabile, rispetto all'inaffidabile corpo; dall'altro genera una morbosa identificazione dell'essere umano al corpo, come se la dimensione corporea fosse tutto l'essere. Sulla scia di questo secondo atteggiamento alcune classi di persone come le donne, gli omosessuali, o gli ebrei durante la campagna antisemita sono stati invariabilmente disprezzati perché identificati con il proprio corpo e dunque per questo contaminati³⁶. In un certo senso «il disgusto crea il confine: ci dice che questa contaminazione è e deve restare lontana dai nostri corpi puri»³⁷.

In sostanza per la Nussbaum il disgusto è un'emozione profondamente radicata nell'essere umano e diffusa in tutte le società umane. Provare disgusto sembra esprimere una forma di passività e di difesa nei confronti della dimensione più vulnerabile del nostro essere e ci aiuta a distanziarci dalle sostanze organi-

³⁵ Ricordiamo con Galimberti: «Nel corpo, infatti, c'è perfetta identità tra essere e apparire, e accettare questa identità è la prima condizione dell'equilibrio. Non esiste un pensiero al di fuori della parola che lo esprime, perché solo abitando il mondo della parola, il pensiero può risvegliarsi e farsi parola. Allo stesso modo non esiste un uomo al di fuori del suo corpo, perché il suo corpo è lui stesso nella realizzazione della sua esistenza. Se non si accetta la totalità di questa presenza e la sua ambivalenza, è impossibile accedere alla comprensione della realtà umana e all'ordine dei suoi progetti» (U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2005¹⁴, p. 16).

³⁶ Cf. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, p. 419.

³⁷ NUSSBAUM, *Nascondere l'umanità*, p. 201.

che di cui sono fatti i nostri corpi. E nonostante venga riconosciuto come un dispositivo efficace perché si mette in guardia rispetto a certi pericoli, non sembra essere un'emozione politicamente e socialmente efficace. Sul piano della valutazione sociale del disgusto occorre osservare che se «offre un criterio di orientamento limitato a un insieme ristretto di leggi che riguardano certe avversioni fisiche e determinati pericoli. Ma quando tale sentimento diventa il criterio costruttivo di una condotta regolabile legalmente e, specialmente, quando conduce alla sottomissione politica e all'emarginazione di gruppi e persone vulnerabili, il disgusto è un sentimento sociale pericoloso»³⁸.

4. LE EMOZIONI TRA RAGIONE E CORPO

Nell'accogliere e fare nostra l'idea della *razionalità delle emozioni*³⁹ abbiamo dunque cercato di mostrare un'attuale e interessante ipotesi ermeneutica, largamente condivisa da numerosi interpreti del panorama filosofico attuale⁴⁰ e ben interpretata da Martha Nussbaum, che trova nell'intimo e ineludibile rapporto tra dimensione razionale e vita emotiva la sua ragion d'es-

³⁸ *Ivi*, p. 206.

³⁹ In questo senso Gozzano avverte che si parla di «razionalità delle emozioni», intendendo con ciò sottolineare l'inestricabile legame fra emozioni e vari aspetti cognitivi, un legame che si evince, per esempio, nel fatto che le emozioni svaniscono, sia pure con una certa latenza, laddove scompaiono le loro cause scatenanti» (S. GOZZANO, *Ipotesi sulla metafisica delle passioni*, in T. MAGRI, a cura di, *Filosofia ed emozioni*, p. 14).

⁴⁰ Oltre ai testi già citati si veda anche il volume di P. VENDITTI (a cura), *La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, Urbino, 26-29 aprile 2001, Le Monnier, Firenze 2003.

sere. In tal senso le emozioni finiscono di essere degli accadimenti della dimensione fisica, con tutto il corredo di elementi di passività connessi con questa associazione e viene loro riconosciuto un diritto di cittadinanza nel più ampio e difficile terreno della razionalità.

In tal senso, l'uomo scopre che gran parte delle proprie attività mentali, quali i processi di conoscenza o i giudizi sono condizionati dalla sfera emotiva, che senza limitare di fatto nessuna di queste operazioni, ne potenzia anzi le capacità e ne amplifica le potenzialità espressive. L'analisi di un particolare genere di emozione, come la compassione, consente inoltre un ulteriore livello di approfondimento. Infatti, se per un verso la compassione ci induce a riflettere sulla complessa rete dei legami intersoggettivi e delle dinamiche che ci fanno percepire il vissuto emotivo dell'altro, per un altro essa ci porta a prendere consapevolezza del difficile rapporto che abbiamo con la dimensione più vulnerabile del nostro essere. Su questa strada la riflessione sulle emozioni apre una breccia per la comprensione del rapporto che instauriamo con la nostra e con l'altrui dimensione corporea. Da qui avvertiamo che se nella compassione permangono degli elementi di attività e quindi di libertà da parte del soggetto, interpellato dalla sofferenza ingiusta dell'altro, mirabilmente espresso dalla figura di Filottete, nel disgusto riemerge una componente passività che separa il soggetto dall'altro, ma anche dai prodotti del corpo che viene così stigmatizzato come polo negativo dell'essere personale.

Un ultimo, ma non in ordine di importanza, polo di riflessione è incentrato sul rapporto tra dimensione emotiva e vita sociale dal momento che come osserva puntualmente la Nussbaum molte delle decisioni prese nell'ambito della sfera politica o sociale sono

fortemente condizionate dalle emozioni. Questo rivela non la debolezza del sistema democratico ma esprime la necessità di un ripensamento in termini educativi delle istituzioni democratiche che dovrebbero lasciarsi sempre più interrogare circa i propri compiti e le funzioni che competono loro e le responsabilità che dovrebbero assumersi in un'epoca, come quella attuale, fortemente contrassegnata dalla pluralità dei modelli culturali, delle pressioni e aspettative sociali.

La convivenza democratica, su questo terreno, sembra essere garantita da un adeguato riconoscimento e tutela della dignità della persona umana che si scopre capace di esprimere al meglio la propria libertà solo nel momento in cui le viene garantita la possibilità di armonizzare tutte le proprie dimensioni da quella razionale a quella emotiva.