

FERITA E INCONTRO DELL'ALTRO: I DESIDERI E L'*INCONDIZIONATO*

È stato più volte affermato come la cifra caratteristica della nostra epoca sia l'interconnessione e la condivisione di dati attraverso la rete e i *social network*, tanto da parlare spesso di "società della condivisione". Eppure, nonostante l'inedita pervasività di tali mezzi di comunicazione, l'esistenza sembra paradossalmente sempre più caratterizzata da relazioni inautentiche e dal tentativo di evitare una reale compromissione con l'altro in nome della tutela della propria autonomia. Le radici di questa prospettiva "relazionale-solipsistica" affondano nella modernità filosofica, in quanto momento di affermazione di una soggettività indipendente, tanto sul piano conoscitivo quanto su quello etico.

Tornando a riflettere alle origini di tale svolta antropologica, l'articolo propone due vie di ripensamento dello stesso tema: la prima a partire dal Cartesio letto da Alain e Simone Weil; la seconda dall'interpretazione e dalla critica mossa da Martha Nussbaum allo stoicismo. Entrambe le prospettive riflettono sulle origini e le criticità del "rifiuto" moderno dell'intersoggettività, indicando nella *ferita* rappresentata dall'incontro con l'altro (al centro anche del ripensamento dell'economia civile proposto da Luigino Bruni) lo spazio indispensabile per una crescita e definizione armonica dell'identità personale, nonché per la realizzazione del desiderio più alto dell'essere umano.

*Ferita e riconoscimento dell'altro per la realizzazione del sé:
da Alain a Simone Weil*

(Massimiliano Marianelli)

È comunemente accettato, nel panorama filosofico, il ritratto di Cartesio come padre della modernità, per almeno tre motivi. In primo luogo, in relazione alla ricerca di un metodo rigoroso per raggiungere una conoscenza fondata e incontrovertibile (sebbene tale

svolta sia propriamente galileiana, Descartes dedica all'indagine *sul metodo* un intero trattato); secondariamente, il filosofo francese è riconosciuto come capostipite della filosofia del Soggetto e – terzo – come padre del razionalismo, di una Ragione forte e certa di se stessa. Ma Cartesio è alle origini anche di un'altra svolta, altrettanto significativa: quella svolta antropologica che porta a ripensare radicalmente il rapporto fra Sé e Altro. Quest'ultimo, infatti, inizia ad essere visto come un ostacolo alla felicità e alla libertà del soggetto, piuttosto che come un suo intrinseco elemento; come un estraneo, o addirittura un "nemico", da cui è necessario distanziarsi per realizzarsi appieno.

Tale svolta è particolarmente evidente nell'analisi delle passioni condotta da Descartes, specialmente con riferimento a quella della generosità. Con questo termine egli intende ciò che i Greci chiamavano magnanimità (cioè grandezza d'animo), considerandola una qualità dell'uomo eccellente e non una passione. Per Aristotele, che le dedica un paragrafo dell'Etica Nicomachea, la *megalopsychia* rappresenta la virtù di chi «si stima degno di grandi cose e lo è veramente». ¹ Essa non può in alcun modo essere un *pathos*, dal momento che vizi e virtù non sono affezioni. Opponendosi a questa tradizione aristotelica (perpetuata poi da Tommaso d'Aquino), Cartesio fa della generosità una passione, considerandola «una varietà dell'*admiration*», più precisamente quel tipo «di *meraviglia* che è la stima o inclinazione dell'anima a rappresentare il valore della cosa stimata». ² Ciò non vuol dire che la generosità rappresenti la meraviglia (*admiration*) dell'altro che incontro, bensì la meraviglia dello scoprirsi liberi.

È evidente la distanza dalla definizione classica di magnanimità. Il cuore del concetto non è più un uomo capace di realizzarsi nella *Polis*, attraverso azioni eccellenti e progetti degni della sua grandezza d'animo, ma un soggetto che si stima per «l'uso del [...] libero arbitrio, e il dominio che abbiamo sui nostri atti volontari». ³ Un soggetto capace di autoporsi, la cui virtù consiste proprio nell'essere (e rendersi) libero da ogni condizionamento, e quindi dalle diverse forme di alterità:

¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, tr. it. C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2015, IV, 3, 1123b 2.

² C. TALON-HUGON, *Les passions revées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, Paris 2002, p. 239. Cfr. R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, tr. it. S. Obinu, Bompiani, Milano 2015, pp. 345-347.

³ R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, cit., p. 349.

ritengo che la vera generosità, che fa sì che un uomo si stimi al grado più alto in cui si può legittimamente stimare, consista soltanto in parte nel fatto che egli riconosce che niente gli appartiene veramente se non questa libera disposizione dei suoi atti volontari [...]; e in parte nel fatto che sente in se stesso un fermo e costante proposito di farne buon uso, cioè di non mancare mai della volontà, per intraprendere e eseguire tutte le cose che esso giudicherà migliori. E questo è seguire perfettamente le virtù.⁴

La generosità, dunque, consiste, come l'antica magnanimità, nella buona opinione di sé; ma ciò che la giustifica è il libero arbitrio, inteso come movimento dell'uomo verso se stesso: «*generoso* è dunque colui che agisce mosso soltanto dalla “buona volontà”, cioè dalla consapevolezza, e dal fermo proposito di usare al meglio il suo libero arbitrio». ⁵ Non a caso, Alain qualifica questa passione come la «Fede stessa che è Dio»; ⁶ non si tratta della fede in un Dio trascendente, ma nell'uomo e nella sua capacità di autodeterminarsi. È proprio quest'ultima a produrre, rileva Gianluca Mori, un «autocompiacimento che è fonte della massima beatitudine: “una specie di gioia, la più dolce di tutte, io credo, perché la sua causa dipende solo da noi stessi”. [In questo modo] Cartesio trova nella coscienza del singolo individuo il criterio più certo dell'azione morale e, nel contempo, il punto di unione tra la virtù e la felicità». ⁷

Anche in Alain l'uomo, per essere felice, deve fare i conti con se stesso, e la sua onestà consiste nel non cercare in altri risorse per la propria realizzazione. La felicità non è per lui perseguibile come apertura a una dimensione trascendente e soprannaturale: essa ha a che fare con il bene che l'individuo può perseguire da sé soltanto, ponendosi a giudice delle proprie azioni. (Dio stesso, a cui l'uomo tende, rappresenta propriamente quella perfezione che egli può raggiungere attraverso le sue sole forze.) Ereditando la prospettiva cartesiana, il maestro francese considera la morale come un fatto che riguarda ogni uomo singolarmente e non prima di tutto in rapporto agli altri. L'altro è percepito come un ostacolo a quel processo di liberazione personale,

⁴ *Ivi*, pp. 349-351.

⁵ G. MORI, *Cartesio*, Carocci, Roma 2010, p. 261.

⁶ ALAIN, *81 Chapitres sur l'esprit et les passions*, in *Les passions et la sagesse*, ed. G. Bénézé, Gallimard, Paris 1960, p. 1184.

⁷ G. MORI, *Cartesio*, cit., p. 261.

un impedimento da tenere a distanza perché può provocare dolore e impedire il raggiungimento della stessa felicità.

Alain, in questo fedele interprete di Descartes, sembra espressione tipica di quell'omissione che l'economista Luigino Bruni qualifica efficacemente come una «rinuncia» all'alterità che caratterizza la modernità. L'uomo moderno, per salvaguardare la propria "autonomia" e libertà, sarebbe disposto a rinunciare all'altro, evitando così la «ferita» e la sofferenza che, inevitabilmente, l'incontro con esso produce. L'altro è soprattutto *ferita*, un ostacolo da evitare. La benedizione associata a questa ferita, la positività di un incontro che potrebbe cambiare la mia identità personale, non viene considerata dall'uomo moderno, che – al contrario – tenta una fuga dall'altro, rifugiandosi in una *beata solitudo* che significa primato di un soggetto solo, privo di relazioni "reali".⁸ Anche in Alain troviamo questo tratto tipico della modernità e una "difesa dall'altro" quasi per paura che possa compromettere la propria felicità individuale.

È proprio la rinuncia a quell'esperienza di dolore che qualifica ogni possibile incontro con l'altro l'oggetto della critica mossa ad Alain dalla sua allieva Simone Weil: «l'errore di Chartier è di aver rifiutato il dolore»,⁹ cioè di aver escluso la fragilità come elemento costitutivo dell'essere umano. Per essere realmente onesti con se stessi occorre rilevare la distanza sussistente tra la necessità e il bene, e comprendere che il bene è di un altro ordine. Da esso dipende la felicità dell'uomo, che non può porsi in alcun modo da se stesso, come libero: la libertà si realizza nella relazione e quindi primariamente nell'incontro con l'altro; ed è a partire dalla "ferita dell'altro" che scopro la mia vera realtà. È questo lo spirito con cui Weil ripete spesso le parole di Eschilo *To patheimathos*: mediante la sofferenza la conoscenza. La prima sofferenza consiste appunto nell'incontro delle diverse forme di alterità. L'altro però non è un ostacolo, ma l'occasione per un incontro capace di cambiare il corso degli eventi, tanto da produrre una modificazione interiore.

Tale riflessione weiliana sulla relazione pone al centro il tema dell'attesa e trova la propria figura emblematica nella scena del riconoscimento fra Oreste ed Elettra narrata nell'omonima tragedia di So-

⁸ Cfr. L. BRUNI, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007, p. 122.

⁹ S. PÉTREMENT, *La Vie de Simone Weil*, Fayard, Paris 1973, p. 366.

focle. Il dramma si incentra sulla narrazione degli eventi che seguono la morte di Agamennone, ucciso per mano della moglie, Clitennestra, e dell'amante di quest'ultima, Egisto. Dal matrimonio tra Agamennone e Clitennestra erano nati tre figli: Elettra, Crisostemi e Oreste. La prima, alla morte del padre, temendo una sorte analoga per il piccolo fratello, lo esilia al fine di salvargli la vita. I due vivono per anni lontani e accrescono progressivamente il desiderio di vendicare il padre. Oreste, rifugiato e distante dalla sua patria, è atteso da Elettra che vive in condizioni servili nella casa dei due uccisori di Agamennone, verso i quali prova un forte senso di odio e risentimento:

Ella attende costantemente suo fratello e ogni giorno le pare interminabile. Le sembra che questo fratello non verrà mai. Giunta al punto in cui la fame, lo sfinimento, la solitudine, le umiliazioni cominciano a intaccare la sua forza e il suo coraggio. Il suo carattere si indebolisce. Non ha più equilibrio. Presa da quell'angoscia che conoscono così bene le donne che conducono una vita troppo dura: l'angoscia di sentirsi invecchiare prima del tempo.¹⁰

La disperazione di Elettra raggiunge il culmine con la notizia della morte di Oreste, un'informazione falsa diffusa dallo stesso fratello per poter tornare in patria e agire liberamente, dato che, partito ancora bambino, nessuno sarebbe stato in grado di riconoscerlo. E, in effetti, quando Oreste si presenta con l'urna che avrebbe dovuto contenere le sue ceneri, anch'ella non capisce immediatamente la sua vera identità. Solo a quel punto l'eroe, mosso a pietà dal dolore di Elettra, le rivela la sua identità. Per Weil è proprio questo il momento centrale dell'opera. È la scena del riconoscimento tra i due fratelli, essenziale al dramma sofocleo e, più in generale, all'umanesimo della filosofa. L'Altro è un altro reale che mi si fa incontro e attraverso il quale posso modificare effettivamente il corso della mia vita e può farlo soltanto se riconosciuto non per la ferita che provoca in me, ma per la ricchezza di un incontro che apre nuove vie. È questo il caso della figura di Oreste per Elettra, ma è anche qualcosa di a noi più prossimo e che, analogamente e in ogni occasione, può imporre un cambiamento di prospettiva, un modo diverso per comprendersi, leggere gli eventi e agire di conseguenza. Weil scrive:

Si guardano negli occhi, si toccano, si riconoscono; i loro pensieri

¹⁰ S. WEIL, *Électre*, in S.G., p. 65.

si confondono in uno stesso slancio di gioia pura [...] la gioia pura di Elettra brilla in esclamazioni di allegria. Oreste la tranquillizza. La prudenza si impone, perché l'opera di liberazione non è ancora compiuta. Ma presto si presenta un'occasione favorevole. Oreste uccide Clitennestra ed Egisto. L'oppressione è infine spezzata. Elettra è libera.¹¹

È esattamente il processo opposto a quello descritto da Alain, seguendo la tradizione cartesiana: la libertà viene, anzi avviene, dopo l'incontro con l'altro e non è condizione di un processo di autodeterminazione attraverso il quale scopro il mondo esterno, mio limite originario. La fragilità e la disposizione all'attesa di Altro, è l'occasione di una libertà vera perché parte dalla constatazione dell'essere qui, prima ancora di essere «creature angeliche» e disincarnate.

Oreste rappresenta Dio che erra a lungo lontano dall'anima – rileva Janet Patricia Little – Elettra è l'anima che non può che attendere [...] con fede e desiderio. È nuovamente un'attitudine passiva l'unica proficua alla venuta di Dio [...] Al momento della sua venuta, Dio, non viene riconosciuto né riconosce lui stesso l'anima.¹²

Oreste è la più alta rappresentazione dell'alterità, nella proposta weiliana: è immagine del Divino che incontra l'Anima. L'attesa pertanto si concretizza quale atteggiamento dell'anima consapevole della propria finitezza e incapace di muoversi all'azione per mezzo delle proprie forze. Seguendo la prospettiva indicata, è l'incontro con l'altro – con il migrante, per attualizzare il tema nel nostro contesto europeo – la via per riconoscere la mia identità. Si tratta di una alterità che rappresenta la possibilità di aprirsi in maniera sempre nuova all'essere e al nostro modo di pensarlo. In altro tempo e contesto storico-spirituale, azzardiamo a conclusione l'accostamento a Giovanni della Croce, che scrive: «Scopri la tua presenza, mi uccida la tua vista e tua bellezza, sai che la sofferenza di amore non si cura se non con la presenza e la figura».¹³ Il passo si riferisce chiaramente all'incontro con il

¹¹ *Ivi*, p. 72.

¹² J.P. LITTLE, *Signification de la Mitologie et des contes chez Simone Weil*, in Aa.Vv., *Simone Weil: Philosophe, Historienne et mystique*, Aubier Montaigne, Paris 1978, p. 111.

¹³ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale*, manoscritto B, strofa 11.

Divino; ma quello stesso divino, nella religione cristiana, è anche l'altro che si manifesta come l'essere, apertura rivelatrice per il pensiero, in un incontro.

Certamente le questioni sono molteplici e di primaria importanza è quella di qualificare "l'Altro", che non necessariamente si presenta come un bene per me; infatti, rovesciando il linguaggio levinasiano, non necessariamente possiamo riconoscere nell'Altro un Bene per noi e un Bene in sé e, come rileva Ricœur, si pone il problema di distinguere il Giusto dal Boia.¹⁴ Tale riflessione ricœuriana si articola con riferimento alla seconda significazione che la meta-categoria di alterità riveste: l'alterità dell'altro essere umano, l'estraneo; si tratta dell'alterità inerente alla relazione di intersoggettività. Qui Ricœur opera il superamento della posizione di Levinas che "ipermoralizza" la coscienza e la consegna all'altro come ostaggio; è infatti l'altro che mi costituisce responsabile ed è il volto dell'altro che *singularizza* il comandamento: «ogni volta è un Sinai che vieta l'omicidio».¹⁵ È qui che nasce nell'autore francese la domanda «non è forse necessario che la voce dell'*altro* che mi dice: "non uccidere", sia fatta mia al punto di diventare mia convinzione, questa convinzione che equipara l'accusativo dello "eccomi!" al nominativo del "qui io mi arresto"?». ¹⁶ Il problema è di stabilire un criterio per distinguere il maestro dal boia come dicevamo. È qui che Ricœur introduce la categoria della *testimonianza*, come auto-esposizione del sé, rovescio dell'io, e che il filosofo accosta alla *attestazione*: quella certezza morale di essere quegli stessi che agiscono e soffrono.

Non sempre l'altro che incontro, mi arricchisce per il contributo che porta, ma certamente modifica il mio sguardo e definisce il mio percorso per qualificarmi come essere libero: non posso pormi come tale, senza passare per quella ferita nella quale mi scopro «soggetto agente e sofferente». Inoltre, il nostro tempo, sempre più caratterizzato dall'affermazione di soggetti «a-relazionali», isolati e incapaci di rapporti autentici, è al tempo stesso l'epoca in cui è impensabile non condividere, per la stessa sussistenza e sopravvivenza. Siamo pienamente dentro quella che viene chiamata "società della condivisione"

¹⁴ P. RICŒUR, *Sé come un altro*, tr. it. D. Iannotta, Jaka Book, Milano 1996, pp. 450 ss.

¹⁵ *Ivi*, p. 452.

¹⁶ *Ivi*, p. 455.

(basti pensare alla condivisione dei dati nei motori di ricerca o nei *social network*). Condividere sembra una condizione necessaria per essere in questo tempo, ma al tempo stesso essa appare totalmente impersonale. In questo senso si può affermare che, se da una parte l'epoca della condivisione necessaria ha spazzato via le pretese di un soggetto autonomo, capace di auto-affermarsi, dall'altra lo ha riaffermato, universalizzandolo e privandolo anche dell'individualità che almeno lo caratterizzava. Ciò che condividiamo, in realtà, sono cose esterne a noi, nelle quali riponiamo prospettive di realizzazione. Ma la relazione, se intesa come condivisione anonima, non sembra in grado di restituire un percorso di «liberazione» e realizzazione personale ed anzi si presenta come un ulteriore grado di affermazione di una soggettività «autocentrata» su se stessa non capace di relazionarsi e aprirsi ad altro da sé.

Se il soggetto moderno si autopone come libero, rinunciando all'altro perché ostacolo alla stessa libertà, l'uomo del nostro tempo, che vive nella società della condivisione, sembra in realtà espressione o esito ultimo di un modello antropologico che vede la relazione soltanto in vista dell'utile personale, rinunciando all'aspirazione vera e ultima di ogni uomo: al desiderio di essere pienamente, di comprendere in profondità l'essenza vera, il desiderio che muove ogni uomo. Seguendo ancora la riflessione weiliana, possiamo affermare che, in diversi modi e forme, la dimensione del desiderio è il motore stesso dell'azione e si presenta quale luogo di ripensamento dell'uomo nella sua integralità. Il desiderio infatti ha a che fare con i tre modi attraverso i quali l'uomo vive: pensando, agendo e contemplando. Il desiderio è la *passività* che ostacola e condiziona, ma è al tempo stesso ineliminabile e necessaria *aspirazione* alla conoscenza e movente all'azione che *può disporre al vero-bene* per l'uomo, alla sua realizzazione. L'amore del *bello*, infine e come insegna Platone, è l'aspirazione di ogni uomo, è la tensione a contemplare, in questo mondo, l'incondizionato. Il desiderio, come scrive Weil, è la sola cosa che «in noi è incondizionata». È la sola cosa che consente di uscire dalla precarietà e aspirare ad una realizzazione piena, accogliendo «la concatenazione stessa delle condizioni»¹⁷ e, nell'incontro quotidiano con l'altro che si presenta, restituendo all'uomo di ogni tempo vie di senso.

¹⁷ S. WEIL, *Quaderni IV*, tr. it. G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 181.

La fragilità del bene, il bene della fragilità
I beni relazionali in Martha Nussbaum (Giulio Sacco)

Nella storia della filosofia, l'ideale di una vita votata all'auto-sufficienza non è esclusivamente moderno. Al contrario, se ne ritrovano le tracce più profonde nel pensiero antico, in correnti quali l'epicureismo e lo stoicismo. Quest'ultimo, in particolare, ha sviluppato quella dottrina dell'*autarkeia* per cui – contrariamente ad Aristotele – la felicità dell'uomo non è legata ai beni esteriori, che egli non può controllare pienamente, ma deriva unicamente dalla sua virtù. Per i filosofi del Portico, infatti, «l'universo è retto da un dio virtuoso, la cui autosufficienza noi cerchiamo di [e siamo chiamati a] emulare conducendo una vita veramente virtuosa». ¹⁸ In ciò consiste l'*eudaimonia*, in quanto realizzazione della propria natura. Alla base di questa prospettiva si trova un'esigenza genuinamente egualitaria: se infatti accettiamo che eventi e situazioni contingenti del mondo (eticamente irrilevanti) siano essenziali per un'esistenza di valore (come si suol dire, al raggiungimento di una "vita buona"), il rischio è quello di negare l'uguale dignità degli esseri umani. Non è un caso che lo stoicismo abbia sostenuto, con più vigore di ogni altra corrente antica, la parità di condizione tra liberi e schiavi, aristocratici e persone di umili origini, uomini e donne, greci e barbari. Tutti sono caratterizzati dalla stessa essenza, dato che condividono quell'unico attributo che non è distribuito in modo ineguale: la ragione e – conseguentemente – le facoltà morali, cioè la capacità di orientare la propria esistenza discernendo fra bene e male (chiamata spesso da Epitteto capacità di *scelta*, ma che potremmo anche definire *coscienza*). ¹⁹

Se ciò che caratterizza la natura umana – ciò che impone rispetto e auto-rispetto – è la razionalità, l'unico vero bene per l'uomo sarà la coltivazione di questo principio interiore, attraverso una vita esaminata e pervasa di filosofia. Un'esistenza – questa – completamente al riparo dai rivolgimenti della sorte; infatti, come nota Martha Nussbaum,

¹⁸ M.C. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, tr. it. N.S. Muth, Vita e Pensiero, Milano 2018, p. 354; corsivo dell'autrice.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 346-348. Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Libertà di coscienza*, tr. it. R.A. Rossi, Anicia, Roma 2018, pp. 98-99.

se anche ci immaginiamo una persona saggia che viva nelle peggiori circostanze naturali possibili, nella misura in cui egli o ella è buona [...] vivrà la vita umana più degna di essere scelta e più invidiabile possibile.²⁰

Ciò non vuol dire che sia necessario rifuggire i beni esteriori, quanto che anche senza di essi potremmo essere felici grazie alla nostra virtù. Essi sono, in effetti, moralmente indifferenti (*adiaphora*), irrilevanti nel determinare la felicità o l'infelicità dell'esistenza – dimostrandosi, sottolinea Nussbaum, privi tanto di valore intrinseco quanto di valore strumentale per il raggiungimento dei fini più elevati.²¹ Sintetizza Seneca: «Il bene supremo non cerca all'esterno i mezzi per realizzarsi, lo si coltiva tra le pareti domestiche, trae alimento da se stesso [dato che] comincia ad assoggettarsi alla Fortuna, se cerca all'esterno qualche parte di sé».²²

È in quest'ottica che va inquadrato l'approccio stoico alle emozioni, identificate con giudizi (falsi) riguardanti l'importanza di un bene esterno al soggetto, in relazione alla sua prosperità. Nella paura, ad esempio, il soggetto valuta che una condizione, un oggetto o una persona che ritiene importanti per la sua vita siano in pericolo; nel cordoglio che una persona significativa è scomparsa per sempre. È questo contenuto cognitivo a caratterizzare le passioni, non le sensazioni collaterali ad esse legate.²³ Il giudizio espresso nelle emozioni è però per gli stoici, come si accennava, sempre falso, dato che nulla al di fuori del soggetto è nella loro visione imprescindibile (e nemmeno significativo) per il raggiungimento della felicità. Le passioni, perciò, svierebbero il soggetto in due differenti significati: da una parte, attribuiscono a beni esteriori, che non possiamo controllare, un'importanza fittizia; dall'altra, oltre ad allontanarci dalla vera prosperità (l'imperturbabile autarchia), ci espongono a sofferenze strazianti nel momento in cui – inevitabilmente – la sorte ci sottrarrà tali doni caduchi. Per questo i filosofi del Portico raccomandano, come cura dell'anima, una totale estirpazione dei *pathe* attraverso un corretto uso della ragione, che porti a riconoscere che quanto ci circonda è in realtà un *adiaphoron*, un elemento accessorio che non regala né pregiudica l'*eudaimonia*.²⁴

²⁰ M.C. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio*, cit., p. 382.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 383-385.

²² SENECA, *Lettere morali a Lucilio*, tr. it. F. Solinas, Mondadori, Milano 2015, I, 9, § 15.

²³ Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio*, cit., pp. 388-400.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 403-406.

Si tratta della “terapia” più radicale delle emozioni nel pensiero antico. Moltissime correnti, infatti, riflettevano sui modi migliori per superare i sentimenti che le persone avvertivano come drammatici: gran parte della riflessione di Epicuro, ad esempio, è finalizzata all'individuazione del quadrifarmaco, per liberare gli uomini dalle loro più profonde paure; trattati analoghi venivano composti per aiutare i lettori ad affrontare il lutto o moderare l'ira. Per gli stoici, però, vanno abbandonate anche le passioni che siamo abituati a percepire positivamente, come l'amicizia, l'amore o la compassione. Tutte infatti, attribuendo valore a cose che in realtà non ne hanno, minano la nostra indipendenza e *atarassia*, rendendoci schiavi, chi delle ricchezze, chi dell'amata o dell'amico, chi dell'onore; e, come ricorda Seneca, «nessuna servitù è più turpe di quella volontaria».²⁵ Al contrario, il *sapiens*, annullando i desideri per le fragili realtà empiriche («inter peritura vivimus», si legge in un'epistola a Lucilio), si mette al riparo da tutti i subbugli dell'animo, conquistando la piena indipendenza: egli «sarà in tutto e per tutto libero, senza vincoli, suo proprio padrone, [in quanto] si trova al di sopra della fortuna».²⁶ A una vita del genere nulla può essere sottratto; e tutto ciò che arriva è solo un sovrappiù per lo stoico, che, come un commensale già sazio di fronte ad una nuova portata, gusta «ciò di cui non ha più desiderio»²⁷ né bisogno.

Sembra una sorta di ritirata strategica, quella della coscienza stoica, che – nella penetrante definizione di Hegel – vuole «essere libera sia sul trono sia in catene»,²⁸ a prescindere cioè dalle condizioni in cui la vita versa. Capiamo così come mai questa corrente abbia rappresentato un motivo di consolazione e speranza per migliaia di persone. Laddove Aristotele sosteneva che per essere felici sono necessari una molteplicità di *beni di fortuna* (sia *materiali*: un minimo di risorse e benessere senza cui nemmeno il pensiero filosofico può dispiegarsi;²⁹ sia *relazionali*, ovvero la possibilità di godere di relazioni sociali ispi-

²⁵ SENECA, *Lettere morali a Lucilio*, cit., V, 47, § 17.

²⁶ ID., *La brevità della vita*, tr. it. T. Gazzarri, Mondadori, Milano 2015, 5, § 3.

²⁷ *Ivi*, 7, §9.

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. V. Cicero, Bompiani, Milano 2016, p. 295.

²⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2017, I, 2, 982b 22-24. Cfr. ID., *Etica Nicomachea*, tr. it. C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2015, I, 8, 1099a 31-1099b 8.

rate alla giustizia e di significativi rapporti di amicizia³⁰), precludendo così l'*eudaimonia* a quanti – pur senza colpa – ne sono privi, lo stoicismo afferma con forza l'opportunità per tutti di realizzare se stessi. Questa visione ha affascinato persino un autore come Cartesio, che – al pari di Crisippo – condanna le passioni proprio perché portano l'uomo a sovrastimare l'importanza dei loro oggetti: esse «fanno quasi sempre apparire, tanto i beni quanto i mali che rappresentano, molto più grandi e più importanti di quanto non siano [spingendoci così] a cercare gli uni e fuggire gli altri, con più entusiasmo e più cura di quanto sia conveniente».³¹ In verità, invece, il saggio, «per appagarsi, non ha bisogno che di seguire esattamente la sua virtù [e nulla riuscirà a] turbare la tranquillità del suo animo».³² Per moderare le emozioni Descartes consiglia, stoicamente, di concentrare la propria attenzione (e le proprie energie) unicamente su ciò che è in nostro potere modificare, abbandonando ogni desiderio verso quelle realtà, legate alla sorte, che non dipendono da noi. Tanto che l'unico motivo per una stima fondata di sé è il «nostro libero arbitrio, e il dominio che abbiamo sui nostri atti volontari».³³ Un'affermazione – questa – non molto distante dalla più celebre definizione kantiana di dignità come autonomia (cioè come capacità della volontà di astrarre dai propri desideri, inclinazioni e dal mondo empirico, e autodeterminarsi attraverso la ragione).³⁴ Entrambe queste prospettive hanno come retroterra comune l'autosufficienza stoica, seppure sviluppata in modi differenti (Kant, ad esempio, non lega questo concetto alla felicità, ma ne fa un dovere morale e la fonte del valore assoluto dell'umanità), e mirano a svincolare il valore della vita dalle contingenze in balia della sorte.

Cosa c'è di sbagliato in questa prospettiva? Martha Nussbaum nel corso delle sue opere individua diverse criticità, che possono essere riassunte in due differenti ordini di problemi: uno descrittivo, l'altro valutativo. Il primo limite, di carattere fattuale, concerne la (insufficiente) considerazione dell'uomo come unità psicofisica: gli stoici,

³⁰ Cfr. ID., *Etica Nicomachea*, cit., VIII, 1, 1155a; cfr. *ivi*, IX, 9, 1169b 3-1170b 19.

³¹ R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, cit., p. 321.

³² *Ivi*, p. 343.

³³ *Ivi*, p. 349. Sugli elementi stoici nel pensiero di Cartesio cfr. C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 191-197.

³⁴ Cf. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it., Bompiani, Milano 20, pp. 157-161, 165-171.

come Kant, hanno certamente ragione nell'esaltare (e ritenere degna di ammirazione e reverenza) la capacità umana di innalzarsi al di sopra delle condizioni materiali e dei mali mondani, essendo liberi nella propria coscienza; ma nel far questo dimenticano un'evidenza empirica fondamentale, e cioè che la nostra stessa moralità e razionalità sono intrinsecamente materiali, legate alla corporeità. L'uomo non è scisso tra una *res cogitans* e una *res extensa*, ma danni fisici possono ripercuotersi sulle nostre facoltà più elevate, intralciando il loro esercizio: «le malattie, l'età avanzata e gli incidenti ostacolano le funzioni morali e razionali, esattamente come ostacolano la mobilità e la destrezza». ³⁵ L'esperienza ci insegna che persone malnutrite, malate o emarginate hanno «maggior difficoltà nello sviluppare capacità di apprendimento e decisione – anche etica». ³⁶ In breve: è banalmente falso che, riprendendo l'espressione hegeliana, siamo ugualmente liberi sia sul trono che in catene. A livello pratico ha certamente valore il consiglio stoico-cartesiano di «fare il meglio possibile [con] quello che la vita ci porta, facendo affidamento sulle nostre risorse interiori» per affrontare le avversità; ma «non ha senso negare che alcune perdite meritano le nostre lacrime» ³⁷ in quanto realmente significative. Per di più – rileva Nussbaum –, se i mali che affliggono l'uomo sono insignificanti e banali, perché mai dovremmo ammirare, come suggeriscono gli stoici, la forza d'animo di chi riesce a sopportarli con dignitosa serenità? ³⁸

Il secondo limite dell'ideale dell'autarchia è invece di tipo assiologico, e riguarda una differente dicotomia: quella tra fragilità e dignità. La posizione stoica, infatti, sembra suggerire l'idea che queste due dimensioni si escludano a vicenda. Ma è pregiudizievole pensare che tutto ciò che ha reale valore è invulnerabile e non può essere intaccato. Per Nussbaum, al contrario, la fragilità della condizione umana rappresenta una delle sorgenti della sua bellezza; un essere autosufficiente e illimitato infatti non potrebbe condividere i valori che pervadono la nostra esistenza. ³⁹ Immaginiamo ad esempio la condizione delle

³⁵ M.C. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, tr. it. E. Greblo, il Mulino, Bologna 2002, pp. 36-37.

³⁶ Id., *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 2004, p. 446.

³⁷ *Ivi*, pp. 446-447.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 444-445.

³⁹ Cfr. M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it. M. Scattola, il Mulino, Bologna 2004, pp. 616-618.

divinità dell'Olimpo, antropomorfe ma inviolabili. Eliminando la finitudine verrebbero meno alcune delle virtù da noi maggiormente apprezzate: non avrebbe senso parlare di coraggio (perché non esisterebbe alcun tipo di rischio a cui esporsi), né di giustizia politica e generosità, dato che esse riguardano la distribuzione di risorse necessarie al benessere e alla stessa sopravvivenza dell'altro – non un semplice sovrappiù ludico. Soprattutto, risulterebbero impoverite le relazioni di amicizia e di amore: non sarebbe possibile quella compromissione, quel coinvolgimento totale che deriva dal bisogno di completezza, dalla necessità di vivere intensamente il presente – per paura di perdere l'altro in futuro – e dalla disponibilità a sacrificarsi *in toto* per quella persona.⁴⁰ Da qui il carattere superficiale e frivolo dei legami sperimentati dagli dei omerici, che, non a caso, per ritrovare il brivido di un autentico rapporto, si innamorano spesso di creature umane. Quello che cercano è la fragile bellezza di ciò che è limitato, l'incanto fugace di qualcosa che è prezioso (e degno di essere perseguito) proprio perché esposto al pericolo.

Con ciò non si nega che una vita del genere possa avere qualche forma di valore e un suo significato peculiare; si tratta però, appunto, di un bene differente, che probabilmente non siamo neppure in grado di immaginare. Se da un lato un'esistenza di solitaria autarchia sembra proteggere l'individuo da quella che è stata definita la *ferita dell'altro*,⁴¹ essa non appare autenticamente umana, in quanto spoglia di quei valori che danno senso alla nostra vita. La ricerca di una certa stabilità e "tutela" dalla sorte sono ovviamente, oltre che legittime, necessarie. Anche una prospettiva aristotelica come quella di Nussbaum individua beni più saldi di altri: ad esempio, un'amicizia basata sul carattere virtuoso piuttosto che situazioni più precarie come la ricchezza o il successo (su cui il soggetto ha minor controllo). Voler eliminare qualsiasi coinvolgimento, però, sembra l'atteggiamento di chi – con una felice espressione di Scheler – «per paura di perdere i beni positivi [...] non ne conquista *nemmeno uno*».⁴² Gli stessi lutti

⁴⁰ Cfr. ID., *Terapia del desiderio*, cit., pp. 239-242.

⁴¹ Con questa espressione mi riferisco non solo all'impatto con una differente soggettività, di cui si parlava nella prima parte dell'articolo, ma agli innumerevoli rischi connessi alle relazioni: le possibili delusioni, i contrasti e le perdite fortuite a cui si può andare incontro.

⁴² M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013, p. 197, corsivo dell'autore.

e dolori connessi all'*apertura* nei confronti dell'altro non sono, come per gli stoici, giudizi falsi, ma un indicatore che il tempo vissuto con l'altro è stato ricco di valore; le nostre lacrime ci rammentano indirettamente – e paradossalmente – che ne è valsa la pena, che quel rapporto meritava di essere sperimentato e ha dato spessore alla nostra esistenza.⁴³ Si tratta del riconoscimento che, nonostante la sofferenza provata al momento del distacco, i beni mondani meritano di essere perseguiti perché contribuiscono in maniera rilevante a rendere la vita significativa e prospera. Una “vita buona” non per un essere soprannaturale o un bruto, ma, aristotelicamente, per quella specifica creatura che è l'uomo.

⁴³ Ritengo che sia stata un'intuizione analoga a spingere Nussbaum a inserire nella celebre lista delle capacità quella di provare sentimenti adeguati: poter «amare, soffrire, provare desiderio, gratitudine e ira giustificata» (M.C. NUSSBAUM, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, tr. it. W. Mafezzoni, il Mulino, Bologna 2001, p. 96). Può sembrare paradossale sostenere il diritto a soffrire nelle situazioni appropriate (ad es. alla perdita di qualcuno), ma esso è appunto una parte di valore di una vita autenticamente umana.

