

Martha Nussbaum: Disgust as a Political Emotion

Mara Meletti Bertolini

mara.meletti@unipr.it

Martha Nussbaum defines disgust as a ‘political emotion’ at the base of both negative value judgments and intolerance towards diversity. The purpose of this paper is to show the relation between Nussbaum's analysis of disgust and her ethical-political theory. In particular, the paper aims at highlighting some essential elements of her thought: the role played by the body in social dynamics; the reformulation of the concepts of human nature and dignity; the relation between perception and evaluation; the public role of imagination and art and the importance of moral psychology.

Martha Nussbaum: il disgusto, un'emozione politica

di Mara Meletti Bertolini

mara.meletti@unipr.it

Martha Nussbaum considers disgust a "political emotion" that is at the base of both negative value judgments and intolerance towards diversity. The purpose of this paper is to show the relation between Nussbaum's analysis of disgust and her ethical-political theory. In particular, the paper aims at highlighting some essential elements of this theory: the role of the body in social dynamics, the reformulation of the concepts of human nature and dignity, the relation between perception and evaluation, the public role of imagination and art, the importance of moral psychology.

Per Martha Nussbaum l'attenzione per il disgusto non ha a che fare con la rivelazione di particolari significati metafisici o esistenziali riscontrati in altri autori interessati a questo tema, ma si concentra sul suo ruolo normativo nella costruzione politica della cosiddetta "vita buona" (rimodulazione contemporanea del concetto aristotelico di *eudaimonia*) e nell'organizzazione di una società più giusta. La pericolosità sociale del disgusto trova la sua origine nel processo di rifiuto della propria corporeità e animalità; esso viene collegato al rifiuto della naturalità, alla negazione della nostra parentela con l'animale e con le funzioni corporee che più ci accomunano ad esso. L'autrice denuncia i danni morali e sociali che possono derivare da questa rimozione che, come vedremo, si presta alla costruzione di strategie sociali di disumanizzazione del diverso.

1. Disgusto naturale e disgusto proiettivo

L'esame di quest'atteggiamento emotivo si dispiega lungo un asse teorico preciso e ricorrente in quest'autrice: il costitutivo intreccio tra sensibilità corporea e ideazione. Gli oggetti primari che suscitano disgusto hanno qualità che ricordano l'animalità o la mortalità del soggetto, aspetti che sono ritenuti inquinanti l'umano. Il disgusto originario è una reazione viscerale alle secrezioni del nostro corpo (sudore, urina, feci, liquido seminale, sangue

mestruale) e ai corpi in decomposizione, esprime lo spontaneo rifiuto di una possibile contaminazione al loro contatto. Esso, tuttavia, non si limita agli oggetti primari. Su questa spontaneità naturale s'innesta il fenomeno sociale del "disgusto proiettivo": vale a dire la repulsione per altri esseri umani ritenuti inferiori per la loro natura animalesca, ai quali vengono attribuite le stesse proprietà degli oggetti primari, ossia sporcizia, puzza e viscidume. Nussbaum, riferendosi a specifiche ricerche empirico-sperimentali su questo argomento¹, traccia una stretta relazione tra il riconoscimento della propria corporeità in tutte le sue funzioni più materiali e il costituirsi di pratiche di esclusione sociale. Vedremo che il soggetto può sviluppare un sano riconoscimento della propria corporeità accettandone i limiti e le fragilità, oppure negarla, allontanarla da sé e proiettare aggressivamente l'animalità sull'altro. In quest'ultimo caso il disgusto diventa un atteggiamento nemico di ogni forma di comprensione: isola l'altro e lo esclude dalla dignità umana.

Questo processo genetico fornisce nuova materia di riflessione sia per l'etica che per la politica: già nel 2001, nell'introduzione alla seconda edizione di *The Fragility of Goodness*, l'autrice sottolinea il suo interesse a riprendere e rielaborare le implicazioni etico-politiche dell'idea aristotelica della continuità uomo-animale: «nel mondo moderno, abbiamo bisogno di un approccio politico che dia un senso razionale al nostro rapporto con gli altri animali, e con la nostra animalità, con i nostri corpi vulnerabili, con la nostra crescita e il nostro declino. [...] In realtà dovremmo riconoscere che le nostre umane forme di intelligenza e di emozione sono determinazioni dell'animalità, e non qualcosa di distinto da essa, o ad essa contrapponibile»².

¹ Tra le opere più citate si segnalano lo studio di Erving Goffmann sullo stigma sociale, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Simon and Schuster, New York 196 (tr. it. di R. Giammanco, *Stigma: l'identità negata*, Ombre corte, Verona 1983) e le ricerche di Paul Rozin, April E. Fallon, William Miller sul disgusto: cfr., P. Rozin, A.E. Fallon, "A Perspective on Disgust", *Psychological Review*, 94, 1987, pp. 23-41; P. Rozin, J. Haidt, C.R. McCauley, "Disgust. The Body and Soul Emotion", in T. Dalgleish, M. Power (ed. by), *Handbook of Cognition and Emotion*, John Wiley and Sons, Ltd, Chichester (UK) 1999, pp. 429-445; Id., "Disgust", in M. Lewis, J.M. Haviland-Jones (ed. by), *Handbook of Emotions*, Guilford Press, New York 2000, pp. 637-653; W. Miller, *The Anatomy of Disgust*, Harvard University Press, Cambridge 1997 (tr. it. *Anatomia del disgusto*, McGraw-Hill, Milano, 1998).

² M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986 (tr. it. di M. Scattola, a cura di G. Zanetti, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino,

La considerazione della naturalità dell'uomo è al centro oggi di significativi interrogativi sollevati in ambito bioetico, politico e giuridico. Anche volendo tralasciare contestabili progetti di riduzione scientifica dell'etica, emergono problemi propriamente filosofici sul significato e sull'utilizzo di termini quali *natura umana* e *dignità umana* e su quale ruolo debba svolgere in etica il riferimento al loro rispetto. Ci si chiede se un solco incolmabile separi essere e dover essere; se la prescrittività sia affidabile alla esclusiva forza normativa della ragione autonoma da qualsiasi condizionamento naturale, oppure se si debba conferire alla dignità umana un significato più sostanziale, legato alla concretezza dei bisogni piuttosto che al linguaggio formale dei diritti. Vedremo come quest'autrice ricerchi un difficile equilibrio tra esigenze universaliste e contestualiste, alla ricerca di un'area di sviluppo comune tra istanze aristoteliche e kantiane.

Per Nussbaum né le soluzioni riduzionistiche del mentale al fisico, né l'esclusiva esaltazione dello spirituale o della razionalità possono rispondere ai complessi interrogativi etici di oggi. Per l'autrice, come per molti altri autori contemporanei, l'etica non può esimersi dalla considerazione delle interazioni tra paradigmi sensorial-percettivi e paradigmi cognitivi. Ed è quanto viene confermato nell'analisi del disgusto: in esso si può osservare come una reazione naturale e corporea pervada ambiti mentali, acquisisca significati morali e si trasformi in pratiche sociali di esclusione. Non si tratterà, dunque, di limitarsi al suo esame fisiologico, ma di coglierne il complesso significato "umano". Delucidare l'intreccio tra paradigmi sensoriali e modelli culturali e normativi resta un obiettivo costante dell'impresa teorica di quest'autrice.

Bologna 2004, "Introduzione alla nuova edizione", p. 14). Il progetto etico, politico ed educativo relativo al disgusto viene sviluppato in particolare nelle seguenti opere: *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004 (tr. it. di C. Corradi, *Nascondere l'umanità: il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2005); *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge 2006 (tr. it. di C. Faralli, *Le nuove frontiere della giustizia*, Il Mulino, Bologna 2007); *From Disgust to Humanity*, Oxford University Press, New York 2010 (tr. it. di S. De Petris, *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Il Saggiatore, Milano 2011); *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2013 (tr. it. di R. Falcioni, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Il Mulino, Bologna 2014).

2. Disgusto e ideazione

Non basta dire che il disgusto ha un'origine sensibile legata al rifiuto dell'intimità corporea. In realtà Nussbaum punta prioritariamente alla struttura cognitiva del disgusto, ossia al suo rapporto con l'ideazione e la formazione delle credenze. Tale nesso è costitutivo e inscindibile, così stretto che le fa dire che il disgusto – come ogni emozione in generale – è una forma di intelligenza con peculiari capacità valutative. L'autrice è particolarmente attenta alla formazione delle credenze a base emotiva, che si sviluppano in stretta correlazione ai contesti concreti in cui viviamo e interagiamo con gli altri. In tal modo la sensibilità e l'emotività vengono coimplicate in complessi processi di strutturazione percettiva del mondo, costitutivamente connessi al pensiero, cui il linguaggio e l'arte danno manifestazione, voce e respiro³.

Il fuoco della sua attenzione non è tuttavia il *mind-body problem*, ma il problema politico e sociale connesso al disgusto: mediante l'analisi della struttura cognitivo-valutativa di un'emozione l'autrice mira a indicare l'ostacolo o l'aiuto che una certa disposizione può dare alla comprensione intersoggettiva in una società pluralista e democratica. Anche se il riferimento alle emozioni sembra contrastare con l'imparzialità richiesta ai giudizi morali nella tradizione liberale – tradizione della quale si sente partecipe e a cui costantemente si richiama – l'autrice resta fermamente convinta che esse non possano essere ignorate dalla teoria morale e politica, per quanto debbano essere attentamente valutate dalla ragion pratica.

Sensibilità e affettività – funzioni ritenute tradizionalmente soggettive, private, incomunicabili – grazie a diversi canali (linguaggio, letteratura, arte) diventano emozioni pubbliche partecipabili e rimodulabili, e possono creare legame intersoggettivo, oppure innalzare barriere sociali incolmabili. Esse rientrano nel fuoco dell'attenzione della filosofia politica in quanto fattori

³ Sandra Laugier scrive che M.C. Nussbaum è alla ricerca di un "equilibrio percettivo" parallelo all'equilibrio riflessivo di J. Rawls, sottolineando il versante percettivo della teoria di Nussbaum (Cfr. S. Laugier, *L'etica come attenzione al particolare*, in Ead., *Etica e politica dell'ordinario*, LED, Milano 2015, p. 32). La sua analisi del disgusto può in effetti essere letta anche come la ricerca di un "equilibrio percettivo", in cui percezioni potenzialmente antisociali vengono corrette dal ragionamento in ambito pubblico. A mio parere manca tuttavia una vera e propria teoria della percezione in M.C. Nussbaum, nella misura in cui percezione e pensiero sono considerati funzioni inscindibilmente connesse e catturabili principalmente dal lato cognitivo delle credenze e delle idee.

significativi, capaci di configurare convinzioni comuni che possono fornire stabilità o instabilità a una società. Il mondo che percepiamo non è affatto una proprietà privata e solo soggettiva.

L'analisi nussbaumiana del disgusto ci conferma questa costitutiva connessione tra sensibilità e ideazione, ma non bisogna dimenticare che è sempre dal lato cognitivo delle credenze che secondo Nussbaum si riesce a penetrare e incidere in qualche modo nel nebbioso mondo della sensibilità corporea; tanto che le può essere giustamente rimproverato proprio di aver sottovalutato il lato corporeo irriflesso delle emozioni, troppo frettolosamente destituito di significato a tutto vantaggio della loro configurazione mentale e concettuale⁴. Del resto nel progetto culturale dell'autrice è prioritario l'obiettivo di mettere a fuoco la possibilità di rimodulare la vita emotiva, perseguendo un'educazione della sensibilità attraverso l'esercizio della ragion pratica, progetto che ha dichiarate radici aristoteliche. Il disgusto proiettivo risulta dunque ottimisticamente neutralizzabile e riconvertibile in comportamenti sociali virtuosi, ma questo obiettivo può essere raggiunto solo attraverso un esame razionale e critico dei pensieri che vi sono implicati. Nussbaum, kantianamente, ritiene la sensibilità troppo nebulosa e imprevedibile di per sé, però catturabile a partire dal suo versante cognitivo, modificabile attraverso la rimodulazione delle credenze connesse al sensibile.

L'ideazione e il linguaggio danno voce al vissuto e soprattutto lo rendono visibile e pubblico, aprendolo al libero scambio di idee, linfa vitale in una società democratica. L'aspetto che più interessa quest'autrice è la comunicazione dell'esperienza vissuta – l'aspetto irriflesso e non cognitivo di tali esperienze, pur riconosciuto, può restare in ombra – perché è proprio questo processo di scambio linguistico che sta alla base di basilari dinamiche sociali e politiche, in quanto capace di costruire identità collettiva, oppure di consolidare insanabili contrapposizioni tra gruppi sociali. In verità, come si vedrà in seguito, gli ultimi sviluppi del suo pensiero – mi riferisco in particolare a *Political Emotions* – mostrano una maggiore considerazione

⁴ Per questa critica cfr. S. Mocellin, *Ripartire dalla "vita buona"*, CLEUP, Padova 2008, pp. 99-100: «Se anche gli elementi cognitivi sono parte, fino a "costituire", ciò che è un'emozione, non se ne deduce automaticamente che tali elementi siano gli unici a definirla né che siano sufficienti per spiegare quale sia la natura della stessa».

verso la costruzione di coesione e identità sociale anche attraverso modalità non linguistiche quali la musica e la danza.

3. Decostruzione del giudizio di disgusto

L'interesse di Nussbaum per il disgusto è dunque essenzialmente sociale e politico, ed è l'autrice stessa a considerarlo un' "emozione politica". Se fosse solo una difesa naturale che ci protegge dall'ingerire cibi o sostanze nocive – come pure è probabilmente nella sua origine biologica – non avrebbe attirato la sua attenzione. Esso diventa interessante in quanto componente fondamentale di un processo sociale di proiezione ed esclusione che fa vedere l'altro come repellente, maleodorante, schifoso, nutrito di sostanze nauseabonde, capace delle peggiori nefandezze morali. La descrizione del diverso secondo questi parametri dettati dal disgusto, che si amplificano dall'ambito fisico a quello morale, diventa fondamentale motivazione per espellerlo dalla comunità sociale, se non addirittura dalla comunità umana. Considerato più bestia che uomo, esso viene privato della dignità umana e rigettato in quella animalità di cui non ci si ritiene più partecipi. In questo modo, quello che potremmo definire il *giudizio di disgusto* blocca ogni possibilità di comprensione (o compassione) del diverso. Gli esempi storici e contemporanei non mancano: ieri il barbaro, il selvaggio, oggi l'immigrato, l'omosessuale, la donna, il disabile. La proiezione del disgusto, all'origine di grandi mali storici quali misoginia, antisemitismo, razzismo, omofobia, tanto più risulta inaffidabile e deviante in una società democratica e pluralista.

Contrariamente a quanto sostenuto da alcuni studiosi del diritto che parlano di una sorta di "saggezza" del disgusto, capace di guidarci intuitivamente nella difesa di valori fondamentali, per Nussbaum esso non costituisce affatto un criterio affidabile per individuare azioni inaccettabili e condannabili, ma resta piuttosto un residuo di pensiero magico all'interno della vita sociale contemporanea, da superare e contenere. Uno degli aspetti più interessanti di questa decostruzione del giudizio di disgusto consiste nel farci riflettere sugli incerti confini e le possibili interconnessioni tra descrizione e valutazione, e nel rimettere in discussione la presunta

neutralità di certe nostre descrizioni erroneamente giudicate oggettive, mentre si rivelano alla critica razionale come visioni distorte.

4. Un'emozione politica da superare

Political Emotions è anche il titolo dell'opera pubblicata nel 2013, dove si evidenzia ancora meglio che il progetto di Nussbaum è quello di mirare specificamente a una «cultura pubblica» della percezione emozionale. Vi sono emozioni che, in ragione del loro forte coinvolgimento coi giudizi di valore, incidono in modo rilevante nel tessuto sociale, sia in forma positiva che negativa. Il suo programma prevede di coltivare le emozioni e, attraverso di esse, di coltivare l'umanità. Ben lungi dall'ignorarle in quanto confuse, soggettive, contraddittorie, esse rappresentano tratti umani universali; si tratta di incoraggiare quelle inclusive (compassione, amore) e contenere quelle disgreganti come il disgusto, l'invidia, la vergogna. La loro natura cognitivo-valutativa giustifica la necessità di tale strategia pubblica: le emozioni sono un punto nevralgico nella costituzione dei giudizi di valore (o di disvalore), in quanto strutturalmente connesse a ciò che ha importanza o non importanza per il soggetto. Nel caso specifico il disgusto non comunica solo utili informazioni sul mondo (quella sostanza ha un odore e un aspetto nauseabondo, quindi non la toccherò e non la mangerò), ma è alla base di valutazioni sugli altri, sul loro modo di essere, sul loro comportamento, sul loro aspetto fisico e morale.

Ci si è interrogati sulla possibilità o meno di “sospendere” il disgusto. Credo che Nussbaum non potrebbe auspicare la sua “sospensione”, se con tale termine s'intendesse metterlo tra parentesi con una tattica di distrazione, perché ciò implicherebbe di nuovo l'oblio della nostra dimensione animale. La strategia suggerita va invece nella direzione di un franco riconoscimento della corporeità in tutte le funzioni che ci accomunano con l'animale. È meglio riconoscere la presenza di reazioni di disgusto, annoverarle tra le molteplici manifestazioni possibili dell'umano, esaminarle nella loro genesi e contenerle sia razionalmente che attraverso arti diverse che generano inclusione (danza, musica, gioco), tenendo presente che l'intolleranza è sempre pensata e vissuta insieme.

Perché il disgusto è un'emozione politica da “superare”? Perché questa emozione è all'origine di pratiche di esclusione e stigmatizzazione che stanno all'origine dell'intolleranza, «e lo stigma e l'esclusione sono fra i problemi più urgenti che le nostre società devono affrontare»⁵. Per Nussbaum è importante che la filosofia politica si occupi non solo del linguaggio formale dei diritti, ma anche delle origini fisiche e psicologiche dell'intolleranza; l'utilizzo di un'adeguata psicologia morale rientra nell'ambito delle sue competenze. In questo senso colloca la sua indagine lungo una linea diversa e complementare rispetto al contrattualismo di J. Rawls. Non basta delineare formalmente regole per una “società ordinata”; meglio riferirsi a una «società reale e imperfetta che aspira alla giustizia». Per quanto necessario, non è sufficiente creare un giusto sistema di norme impersonali e di istituzioni adeguate a sostenerle, ma occorre anche preoccuparsi di sviluppare attitudini comportamentali che vadano nella direzione appropriata ad una società liberale e democratica. Nussbaum non intende affatto negare l'importanza dei principi universali, sottolinea però che spesso sono destinati a restare inoperanti di fronte a pratiche consolidate intorno a percezioni comuni, come ad esempio avviene nel caso dell'intolleranza verso ciò che ci appare come nauseabondo e disgustoso. A parziale correzione del proceduralismo di Rawls, Nussbaum rileva che per quanto sia possibile far leva su motivazioni astratte quale l'amore per la giustizia, occorre considerare che le motivazioni più comuni sono mosse da percezioni radicate nel soggetto in carne e ossa, e la valutazione si sviluppa a partire da punti di vista assai concreti, sui quali il pensiero politico deve incanalare l'attenzione, poiché «una nazione giusta deve comprendere le radici del cattivo comportamento degli uomini»⁶.

Il riconoscimento della pari dignità di tutti gli uomini non passa solo attraverso astratti ideali di rispetto; occorre una considerazione più complessa della motivazione umana, che non si limiti a descrivere l'agente come razionale e autonomo, dimenticandosi del sentire ordinario con le sue possibili visioni distorte da disgusto, odio, desiderio di umiliare gli altri. Troppo ingenuamente il pensiero politico liberale si è limitato a riconoscere

⁵ M.C. Nussbaum, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, cit., p. 202.

⁶ Ivi, p. 199.

in questi casi una generica carenza di simpatia, senza prestare attenzione a precise propensioni umane all'agire malvagio. Kant ha parlato opportunamente di "male radicale", dandone però una descrizione assai incompleta: «egli comprende l'invidia e la competizione, ma omette l'odio razziale ed etnico, il desiderio di degradare e di umiliare, l'amore della crudeltà fine a se stessa»⁷. L'autrice intende invece proporre lo sviluppo di una «psicologia morale ragionevole»⁸ che allarghi la comprensione della condizione umana, e offra una descrizione più dettagliata «delle forze presenti nella personalità che impediscono il mutuo rispetto e la reciprocità, tanto nella vita personale che in quella pubblica»⁹. Indubbiamente la sua attenzione al disgusto rientra in questo progetto.

Nussbaum considera questa tendenza alla stigmatizzazione e all'esclusione dell'altro come un tratto universale, indicatore della comune fragilità umana, non ascrivibile a un particolare gruppo o cultura. In quanto tale, esso non è mai del tutto eliminabile, ma solo contenibile in modi e forme diverse; l'autrice usa infatti di preferenza termini quali *superare*, *contenere* e *minimizzare*, che tendono ad escludere una sua cancellazione definitiva. Ecco allora che si dà spazio all'educazione della sensibilità, attraverso un programma che parla in modo inscindibile di «coltivare le emozioni» e «coltivare l'umanità». Si tratta di correggere con argomentazioni razionali adeguate quei costrutti cognitivi che hanno alla base il senso di disgusto (costrutti cognitivi spesso analoghi alla fantasia di contaminazione propria del pensiero magico), di comprenderne il senso, di smontarne la portata escludente, e rendere possibile la riformulazione di giudizi e pratiche più giusti. In questo consiste il progetto di "superare" il disgusto, progetto che viene articolandosi attraverso strategie diverse, in cui un ruolo chiave viene svolto anche dall'immaginazione.

⁷ Ivi, p. 206.

⁸ Nussbaum riprende questa espressione da *Liberalismo politico* di J. Rawls: «In *Liberalismo politico* egli [Rawls] non pare più sposare nel dettaglio le tesi del passato. Sostiene tuttavia la necessità di lasciare spazio a una "psicologia morale ragionevole", necessaria ma ancora mancante» (ivi, p. 16). L'autrice ritiene ricca e «perspicace» la concezione rawlsiana delle emozioni, e concordante con la sua nel rivendicare la loro funzione valutativa, anche se lamenta che Rawls riservi ben poca attenzione ai processi di esclusione e di stigma.

⁹ Ivi, p. 232.

5. Il disgusto tra particolare e universale

L'interesse nussbaumiano per il disgusto si muove entro una complessa rete teorica in cui l'autrice cerca di fare interagire un quadro descrittivo con un progetto prescrittivo. Da un lato insiste sulla genesi psicologica del disgusto e ne riconosce i tratti naturali che attinge dalle scienze empiriche: «Quello attuale è un momento propizio per scrivere su questi temi, perché nel corso degli ultimi decenni gli psicologi cognitivi hanno prodotto sulle singole emozioni molta ricerca, integrata dal lavoro di primatologi, antropologi, neuroscienziati e psicoanalisti, che ci fornisce una quantità di dati empirici estremamente utili per un progetto filosofico normativo come il nostro»¹⁰. Tale progetto, tuttavia, non intende esaurirsi nell'osservazione del particolare e non perde mai di vista il necessario riferimento alla configurazione universale dell'umano. Il materiale fornito dalle scienze aiuta la filosofa a comprendere «quali *tendenze umane universali* possono essere dannose oppure utili» e quindi anche a «comprendere cosa può essere possibile e cosa impossibile», guarendo la teoria politica da eccessive pretese guidate da «una esasperata tensione verso un'impossibile perfezione»¹¹. La tensione all'universale si può notare anche nella tipizzazione del disgusto quale «funzionamento»¹² pericoloso in un settore fondamentale per la vita buona quale è la socialità; esso non è solo considerato una deviazione tipica di alcune culture, ma tratto caratteristico dell'umano in generale, e il riconoscimento della sua universalità è fondamentale per poter combattere le sue conseguenze gerarchizzanti. Si tratta infatti di combattere un'imperfezione comune, non una limitazione propria di un singolo gruppo o cultura, ipotesi che finirebbe per perpetuare processi di esclusione. Le strategie di contenimento del disgusto hanno sempre la loro giustificazione nel riferimento alla comune umanità e l'obiettivo di proteggere la dignità umana.

¹⁰ Ivi, p. 24.

¹¹ *Ibidem* (corsivo mio).

¹² Nella teoria delle capacità di Nussbaum è fondamentale la distinzione tra *capabilities* e *functionings*: le capacità sono le basi dei funzionamenti, campi di possibilità all'interno dei quali i soggetti scelgono i funzionamenti da mettere in atto. Il funzionamento indica ciò che l'agente fa effettivamente e si pone a un livello maggiore di concretezza e attualità.

La proposta di contenimento del disgusto si dispiega entro un quadro etico-politico normativo che l'autrice delinea con chiarezza: «Penso a un tipo di liberalismo che non sia moralmente “neutrale”, che abbia un preciso contenuto morale, comprendente soprattutto l'eguale rispetto per le persone, un impegno sulla pari libertà di espressione, associazione e coscienza, e un certo numero di diritti economici e sociali fondamentali garantiti»¹³. Poiché il disgusto si è rivelato un ostacolo che impedisce un uguale rispetto per le persone e per la loro libertà, poiché si traduce in comportamenti stigmatizzanti, il suo contenimento rientra negli obiettivi di una cultura pubblica delle emozioni di cui Nussbaum si fa paladina, in controtendenza rispetto alla tradizionale neutralità morale propugnata dalle teorie liberali. Secondo Nussbaum l'uomo politico è legittimato a correggere l'uomo naturale, rimodellando o inibendo un tratto naturale che costituisce un pericolo per la buona vita sociale.

La sfida nussbaumiana – che le ha valso la critica di paternalismo illiberale¹⁴ – è quella di trovare una via diversa rispetto all'opposizione universalismo-comunitarismo, puntando alla cura della socialità pur senza voler uscire da una concezione liberale che mantenga come punto fermo irrinunciabile la libera scelta dell'individuo. Agli occhi di Nussbaum non c'è niente di paternalistico o di illiberale nell'incrementare la coesione intorno a valori universalmente condivisibili e nel coltivare entro questi termini una cultura pubblica delle emozioni; le società democratiche, per svilupparsi in contesti multiculturali, devono uscire da una neutralità assoluta della politica che porta solo a esiti relativistici e conflittuali.

6. Natura e dignità umana: non nascondere l'umanità

Nussbaum indica come valori cardine della sua teoria politica la centralità della persona umana e della dignità ad essa connessa. Ne costituisce un

¹³*Ibidem.*

¹⁴ Per queste e altre critiche alla teoria etico-politica di Nussbaum, cfr. S.F. Magni, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Il Mulino, Bologna 2006; S. Mocellin, *Ripartire dalla “vita buona”*, cit.; E. Baglioni, *Sull'uso pratico delle emozioni. Il liberalismo progressista di Martha Nussbaum*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2011; P. Bernardini, *Uomo naturale o uomo politico? Il fondamento dei diritti in Martha Nussbaum*, Rubbettino, Saveria Mannelli 2009.

esempio paradigmatico la sua teoria delle *capabilities*¹⁵, in cui ritroviamo lo stesso anelito a intersecare esigenze di concretezza col riferimento a un'idea universale di dignità umana; «nella mia teoria [teoria delle capacità] la nozione di natura umana è esplicitamente e fin dall'inizio valutativa o, più nello specifico, *eticamente valutativa*»¹⁶. Non si tratta dunque di una concezione naturalistica specista sulle orme di Philippa Foot, bensì di una teoria basata sulla selezione di alcune capacità “normativamente fondamentali” per raggiungere un adeguato sviluppo della dignità umana, definita in riferimento a concreti parametri specificati in una sorta di decalogo (vita, salute fisica, integrità del corpo, esercizio di sensibilità, immaginazione, pensiero, emozioni, esercizio della ragion pratica, appartenenza sociale, relazioni con le altre specie e col mondo della natura, controllo del proprio ambiente). Non tutto ciò che gli esseri umani sono capaci di fare e di essere è compreso in tale lista, perché non tutte le reali facoltà umane hanno un valore morale; la crudeltà ad esempio è sicuramente un naturale funzionamento umano, ma risulta inadeguato per il perseguimento della vita buona. Allo stesso modo il disgusto è un'effettiva reazione umana, ma va in direzione contraria allo sviluppo dell'appartenenza sociale (capacità fondamentale per la fioritura della vita buona).

La lista delle capacità vuole essere intenzionalmente libera da qualsiasi fondamento metafisico e intende proporre un concetto generale di “fioritura umana” come spazio aperto a molteplici possibilità, evitando “funzionamenti” troppo particolareggiati. Tale lista mira a diventare oggetto di un “consenso condiviso” (molto simile all'*overlapping consensus* di J. Rawls) tra cittadini che possono comunque mantenere diversissime concezioni comprensive dell'essere umano e del suo bene. Nussbaum precisa di volersi attenere a «una concezione politica» della persona, intesa come «animale sociale, bisognoso e

¹⁵ Sul cosiddetto “approccio delle capacità”, che vede la collaborazione di Nussbaum con l'economista A. Sen, cfr. *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2011 (tr. it. di R. Falcioni, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, Il Mulino, Bologna 2012).

¹⁶ M.C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 198 (corsivo nel testo).

dignitoso», in modo che possa essere condivisa da «cittadini ragionevoli»¹⁷, a prescindere dalle loro concezioni metafisiche o religiose.

Nussbaum propone una concezione della persona portatrice di universali *capabilities*, ma anche bisognosa di condizioni concrete per svilupparle. L'autrice stessa definisce a più riprese la sua proposta politica come «universale e descrittiva». Occorre disegnare le istituzioni politiche tenendo presente la «dignità del bisogno»: una società liberale sana deve riconoscere l'umanità in tutte le sue componenti, compresa l'animalità, la mortalità, la finitezza, piuttosto che nascondere le imperfezioni umane e delineare un paradigmatico e illusorio «quasi-angelo». L'imperfezione deve trovare spazio nell'idea stessa di dignità umana, tenendo presente che anche il pensare e il giudicare sono un esercizio umano, esposto a limiti pratici e bisogni. Un processo di radicale idealizzazione, isolato da questo contesto di concreta finitezza, rischia di portare al disprezzo di sé e degli altri, allontanandoci dall'obiettivo di una società più giusta. Nascondere il bisogno e la finitezza equivale a «nascondere l'umanità», ossia dimenticarsi di una sua dimensione costitutiva¹⁸.

Nussbaum rileva criticamente che sia il liberalismo contrattualista che quello comunitarista non hanno risolto inquietanti questioni relative a pratiche stigmatizzanti quali il disgusto. La loro concezione politica della persona s'ispira al paradigma del cittadino inteso come adulto razionale, libero, uguale e indipendente, lasciando fuori dalla considerazione politica gli individui più deboli (disabili, anziani, ecc.), senza considerare che tutti noi siamo esposti per determinati periodi della vita a forme diverse di non autosufficienza. Queste concezioni idealizzate dell'autonomia – pur avendo avuto indubbi meriti nella lotta contro le disuguaglianze – incoraggiano di fatto l'oblio della debolezza umana e dell'imperfezione, finendo

¹⁷ Ivi, pp. 198-200: «L'uso di quest'unica lista, quindi, non intende affermare che vi è un solo tipo di fioritura per l'essere umano, ma, piuttosto, che queste capacità possono essere accettate da cittadini ragionevoli, come requisiti per una concezione condivisibile di persona, posta in relazione con una nozione politica della persona come animale sociale bisognoso e dignitoso: queste, quindi, sono buone basi per un'ideazione di diritti politici fondamentali in una società giusta».

¹⁸ Cfr. M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità: il disgusto, la vergogna, la legge*, cit., p. 397: «La materialità e il bisogno fanno a loro volta parte della specifica forma di dignità che è propria di un essere umano».

indirettamente col favorire – contro le loro stesse intenzioni – proprio quelle dinamiche ingiuste di esclusione che pur teoricamente combattono. Non sempre le relazioni tra diritti e doveri sono simmetriche, né di reciproco vantaggio: per una più concreta idea di giustizia occorre ricomprendere nell'umano anche le relazioni asimmetriche con chi non ha pari opportunità per lo sviluppo della propria umanità.

7. Natura umana e immaginazione

Per fondare la sua teoria politica Nussbaum non intende partire da una concezione metafisica della natura umana, né da una biologia filosofica come fa ad esempio un autore come Hans Jonas, che peraltro condivide con Nussbaum l'attenzione per le relazioni etiche asimmetriche. Il suo modo di descrivere e valutare la complessità umana si avvale in forma significativa dell'apporto dell'immaginazione e in particolare della narrazione, tanto che potremmo quasi dire che elabora una concezione della natura umana di tipo narrativo. Pur non disdegnando i riferimenti interdisciplinari alle scienze, ciò che connota i confini dell'identità umana non viene ricercato nella biologia o nel cervello. L'autrice punta soprattutto sul processo di comprensione e autovalutazione così come emerge dai racconti o dalle tragedie e utilizza l'immaginario narrativo come collettore da cui attingere i caratteri salienti e le potenzialità universali (positive e negative) dell'essere umano. Le narrazioni sono ritenute strumenti privilegiati per autocomprendersi come uomini aventi comuni «esperienze fondative» (*grounding experiences*)¹⁹, quali ad esempio la ricerca del cibo, le esperienze del dolore, del lutto, dell'amore; seppur diverse nelle situazioni particolari, tali esperienze risultano universalmente condivise al di là di ogni differenza culturale. Per Nussbaum non si tratta solo di romanzi, ma di vere e proprie narrazioni della condizione umana, preziose per catturare l'universalità nel particolare. Tali narrazioni ci forniscono materiale prezioso sulle diverse forme di vita concreta, mentre resta ruolo precipuo della ragione e della discussione razionale svolgere il

¹⁹ Cfr. M.C. Nussbaum, "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", *Midwest Studies in Philosophy*, XIII (1988), pp. 32-53 (tr. it. di M. Mangini "Virtù non relative: un approccio aristotelico", in M. Mangini, *L'etica della virtù e i suoi critici*, La città del sole, Napoli 1996, pp. 167-209).

lavoro valutativo, e indicare quali capacità e valori siano così importanti da meritare di essere indicati come necessari a una dignitosa fioritura umana. Pur riconoscendo una base corporea da non sottovalutare, non è certo sulla naturalità biologica che fa leva la teoria politica nussbaumiana, bensì sulle molteplici possibilità a cui resta aperta la natura dell'uomo quando sia posta in condizioni opportune, molteplicità che richiede una valutazione responsabile a livello individuale e pubblico.

La formalizzazione filosofica, nella sua necessaria astrattezza, può perdere di vista la complessità di situazioni che invece la tragedia o il romanzo ci pongono plasticamente sotto gli occhi; proprio per questo le opere poetiche sono indispensabili a un progetto etico e politico volto a formare liberi cittadini del mondo. Esse ci mostrano “fatti che possono accadere nella vita umana” e – come i greci avevano ben capito – rivestono un'importanza fondamentale nell'educazione alla cittadinanza.

Il lettore di un romanzo (o lo spettatore di un'opera teatrale) non assiste solo a uno spettacolo commovente o divertente, ma «sta leggendo il mondo e la propria identità». Per contenere il disgusto Nussbaum suggerisce di assistere alla storia di Filottete nella tragedia di Sofocle, al fine di sviluppare una sensibilità attenta e compassionevole alla nostra comune vulnerabilità al dolore fisico, alla mancanza di cibo, alla morte, all'esclusione sociale. L'autrice ribadisce che «il ragionamento non è in grado di funzionare bene senza l'immaginazione»²⁰ e conta sulla sua funzione per orientarci verso un'universalità meno astratta e più inclusiva, capace di motivare anche emotivamente la condivisione.

Il rilievo che Nussbaum conferisce al disgusto in molte sue opere permette di evidenziare l'importanza politica e sociale di una psicologia morale che riconosca la corporeità anche nelle sue funzioni più materiali. Gli ultimi sviluppi del suo pensiero – mi riferisco in particolare a *Political Emotions* – mostrano una più attenta considerazione della sensibilità corporea come

²⁰ M.C. Nussbaum, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, cit., p. 315. Per un approfondimento del rapporto tra etica e immaginazione nel pensiero di M.C. Nussbaum, I. Murdoch e C. Diamond rimando al mio saggio “Etica e comprensione immaginativa. Due paradigmi a confronto”, in M. Meletti Bertolini (a cura di), *Ragion pratica e immaginazione. Percorsi etici tra logica, psicologia ed estetica*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 13-50.

componente non trascurabile ai fini della costruzione di una società più giusta. Non sono solo le credenze ad essere il punto di attenzione più interessante delle emozioni, come sembrava emergere da *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*.

In *Political Emotions* il corpo acquista un maggior rilievo: non solo in senso negativo in quanto possibile ostacolo al riconoscimento del pari valore delle persone come avviene nel disgusto, ma anche come possibile mezzo di coesione sociale, al centro di attività come la danza o lo sport. In quest'ultima opera mi sembra che Nussbaum riservi un'attenzione più specifica alle forme di espressione non linguistica, sino a riconoscere esplicitamente che «il linguaggio non detiene il monopolio della complessità cognitiva»²¹, ed è comunque un errore credere che «ogni pensiero sia essenzialmente linguistico»²². Rappresentazioni che utilizzano percezioni acustiche e visive – il riferimento è in particolare alla musica, ma si parla anche di fotografia, vignette satiriche, cinema – possono contenere potenzialità espressive ricche quanto quelle del linguaggio narrativo. Nussbaum loda la giusta intuizione di uomini politici (Tagore, Gandhi, Lincoln) che hanno costruito coesione e identità nazionale attraverso lo sviluppo di arti quali la danza, lo sport, la fotografia. Ne consegue che non sono solo il romanzo, la tragedia o la poesia ad avere il monopolio per incentivare la comprensione e la coesione sociale; la gamma di forme artistiche capaci di veicolare emozioni politiche positive si amplia notevolmente, sfruttando le potenzialità di quell'espressività corporea e percettiva a cui Nussbaum non aveva originariamente riconosciuto una particolare rilevanza, riservata invece a pensieri e credenze.

²¹ Ivi, p. 480.

²² *Ibidem*.