RICERCHE

Amore incondizionato e giustizia sociale. Il debito all'agape nel pensiero di Martha C. Nussbaum

di Giulia Brunetti

Nussbaum condemns anger in personal and political life. Many critics judge her proposal as more-than-human, distancing it from what is demanded by a purely earthly dimension, to which the philosopher appeals. The contradiction is partly explainable by the search for a project that crosses cultural boundaries, which is more complex to realize through principles of faith. Nevertheless, the perspective is deficient in its impermeability to any reference to a transcendent ulteriority. Nussbaum herself acknowledges that unconditional love and generosity are pervasive in the Judeo-Christian tradition, although often confused with forgiveness. The paper reflects on the limitations of Nussbaum's proposal in light of a religious perspective.

Keywords: Agape, Anger, Forgiveness, Social Justice, Martha Nussbaum

1. Premessa: la teoria cognitivo-valutativa dell'emozione di Martha Nussbaum

Nella monumentale opera dei primi anni Duemila, nella quale espone in modo sistematico la propria teoria cognitivo-valutativa delle emozioni, Nussbaum suggerisce che sussista una «reciproca solidarietà tra una teoria della salute emotiva e una teoria etica normativa che ponga l'accento sull'immaginazione, la reciprocità, la flessibilità e la compassione»[1].

La sua «pedagogia implicita»[2] guarda in direzione di un progresso personale e civile, che passi attraverso la coltivazione delle emozioni che favoriscono la prosperità umana. Il denominatore comune delle due direttrici di ricerca, che guardano l'una allo studio delle emozioni e l'altra alla sfera pubblica, risiede nel riconoscimento della vulnerabilità umana.

Nelle prime, programmatiche pagine de *L'intelligenza delle emozioni*, infatti, Nussbaum dichiara l'apporto che intende fornire con il proprio lavoro asserendo: «Scopo della mia argomentazione è mostrare che le emozioni implicano giudizi su cose importanti, giudizi nei quali, nel considerare un oggetto esterno importante per il nostro benessere, riconosciamo il nostro "essere bisognosi" (*neediness*) e la nostra incompletezza riguardo a cose nel mondo che non controlliamo pienamente»[3]. Se si ammette la centralità di beni instabili per il rigoglio della propria esistenza, non si può ignorare la situazione di coloro che non dispongano di quelle capacità di base che, secondo Nussbaum, dovrebbero essere politicamente garantite.

2. La rabbia come possibilità (dis)umana e una proposta *più-che-umana*

Pur condividendo la concezione stoica della *struttura dell'emozione*, secondo la quale le passioni si identificano con giudizi di valore, Nussbaum prende le distanze dall'indicazione secondo la quale la condizione necessaria per aspirare all'εὐδαιμονία sia la rinuncia alle emozioni. Al contrario, l'atteggiamento nel quale coltivare la propria esistenza, perché si possa autenticamente farla fiorire, è proprio quello della disponibilità a lasciar spazio al sentire emozionale. Ciò, tuttavia, nella ricerca di una razionalità normativa dell'emozione, che miri all'appropriatezza di quest'ultima.

---

1 - M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 2004, pp. 359-360.

2 - G. Alessandrini, *Introduzione* a *La «pedagogia» di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, Franco Angeli, Milano 2018, p. 9.

3 - M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 37.

Osserva Nussbaum: «Se riconosciamo l'elemento della valutazione nelle emozioni, vediamo anche che le emozioni stesse possono essere *valutate* – e in qualche modo modificate, se non riescono a superare le critiche»[4]. Vi sono, infatti, delle emozioni «moralmente sospette»[5], ossia viziate da un contenuto cognitivo falso o distorto.

In questa prospettiva, la rabbia occupa una posizione controversa, in quanto, se quella di Seneca per non aver ricevuto un posto prestigioso ad un banchetto è inopportuna e degna di biasimo, come egli stesso riconosce e Nussbaum rileva[6], in una prima fase del suo pensiero, la filosofa sembra, tuttavia, avallare tale emozione, nella misura in cui essa scaturisca dall'illecito danneggiamento di qualcosa o qualcuno che abbia una profonda importanza all'interno del proprio plesso di fini e scopi[7].

La studiosa introduce la distinzione delle tre vie verso le quali la rabbia può dirigersi, ossia la restituzione, lo status e la transizione, nella monografia del 2016, *Rabbia e perdono*, dedicata all'analisi dell'emozione. La sua posizione si è progressivamente diretta verso una sempre maggiore condanna di tale πάθος, rispetto all'inquadramento che ella ne aveva fornito nella prima interpretazione della *Medea* di Seneca, come di un sentimento umano[8].

In un *paper* del 1998, pur affermando ancora la natura umana della rabbia, Nussbaum già opera, seppur non sistematicamente, una distinzione fra le diverse forme di tale emozione. Tra queste, ella biasima quella fondata sull'esigenza di vedere la propria immagine sociale ripristinata dopo l'ingiustizia ricevuta, riconoscendo, invece, che se l'amore è un'emozione centrale nella vita morale, esso espone anche a una profonda vulnerabilità e, con essa, al rischio del desiderio retributivo, che permane, quindi, al cuore stesso della morale[9].

In *Rabbia e perdono*, dichiara, al contrario, l'autrice: «Se la vulnerabilità è la conseguenza necessaria del dare all'amore il suo proprio valore, allora spesso il dolore è giusto e apprezzabile, ma non ne consegue che lo sia anche la rabbia»[10]. Inoltre, nell'*Introduzione* all'opera, la stessa chiarisce: «Il mio progetto contiene un

---

4 - *Ibid.*, p. 216.

5 - *Ibid.*, p. 540.

6 - *Ibid.*, p. 57.

7 - Ead., *Terapia del desiderio. Teoria e pratica dell'etica ellenistica*, tr. it. N. S. Muth, Vita&Pensiero, Milano 2018, p. 392.

8 - Cfr. G. Sacco, Brevis insania*: l'ira nel pensiero di Martha Nussbaum. A margine di* Rabbia e perdono, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CXI, 3, 2019, pp. 741-745; Cfr. M.C. Nussbaum, *Rabbia e perdono. la generosità come giustizia*, tr. it. R. Falcioni, il Mulino, Bologna 2017, p. 144.

9 - Cfr. Ead., *Political Animals: Luck, Love and Dignity*, in «Metaphilosophy», 29, 4, 1988, pp. 273-287, qui pp. 277-278.

10 - Ead., *Rabbia e perdono*, cit., p. 192.

sottotema che implica l'esame critico di uno dei principali candidati a sostituire la rabbia come atteggiamento preminente di fronte all'ingiustizia: il perdono»[11]. Tale atto è condannato dalla filosofa in quanto presupponente l'ira.

L'unica forma di quest'ultima che Nussbaum ammette è quella che ella chiama «rabbia di transizione»[12], che può dirsi simile, seppur con le dovute cautele, quantomeno a una certa forma di "indignazione" e volta a una riflessione di più ampio respiro su come progettare un futuro migliore per tutte le parti coinvolte[13].

Se la pensatrice ritiene che il sentiero della transizione possa essere imboccato sia da un individuo, sia da una società che, con ciò stesso, si dirigerebbe verso un'evoluzione[14], Timothy Jackson obietta: «c'è una profondità quasi biblica nelle proposte di Nussbaum di ripagare il male con il bene, ma queste proposte sono probabilmente destinate a precipitare o nella disperazione o nell'arroganza, a meno che ella non chiarisca che Dio è l'agente e il fine indispensabile della vita morale»[15]. Secondo lo studioso, la pensatrice nordamericana muove un passo falso alla luce del proprio inamovibile ancoraggio all'essenza umana. Ciò, nel momento in cui ella esige, all'interno di questa prospettiva, una quasi totale rinuncia alla rabbia. Che tale pretesa si allontani dalle "cose umane" in senso stretto viene argomentato da Jackson criticando il fatto che, secondo Nussbaum, *in nome della giustizia*, debbano essere rifiutati sia la rabbia sia il perdono, il che implica, a sua volta, che il trasgressore possa pretendere la non-rabbia come *diritto*.

Questo è l'aspetto che non viene avallato dal comportamento di Gesù, in quanto l'accettazione di una siffatta prospettiva farebbe ricadere l'amore al di sotto della giustizia, anziché innalzarlo al di sopra di essa[16]. Ora, osserva Jackson: «Nella misura un cui Gesù è un modello di comportamento, la posizione di Nussbaum richiede di dubitare persino che Egli possa mai essere arrabbiato, ma questo lo renderebbe meno umano, non genuinamente impegnato nelle complessità della vita»[17].

Coerentemente, sebbene Krista Thomason ammetta che l'ira spesso complichi le situazioni e conduca ad esiti indesiderabili, parimenti ella ritiene che la posizio-

---

11 - *Ibid.*, p. 23.

12 - *Ibid.*, p. 19.

13 - Cfr. *Ibid.*, p. 66.

14 - Cfr. *ibid.*, p. 18.

15 - T.P. Jackson, *Not Far from the Kingdom: Martha Nussbaum on Anger and Forgiveness*, in «Journal of Religious Ethics», 46, 4, pp. 749-770, qui p. 768, t.d.a.

16 - «Rendere un dovere di giustizia per una vittima rinunciare a ciò che è giustificato è ingiusto; rendere un diritto di giustizia per un carnefice insistere su ciò che è ingiustificato è ancora una volta ingiusto. L'amore, al contrario, sostiene la giustizia anche se spesso va oltre» (*ibid.*, p. 753, t.d.a.).

17 - *Ibid.*, p. 751, t.d.a.

ne di Nussbaum in merito sia eccessivamente radicale. La filosofa chiede, infatti, di relegare nella sfera dell'irrazionalità un'esperienza emotiva talmente frequente e pervasiva dei vissuti umani da imporre, secondo Thomason, che quantomeno ci si impegni ad indagare, preliminarmente, l'esistenza e la plausibilità di spiegazioni alternative a quella nussbaumiana, risultando quest'ultima, a ben guardare, difficilmente sostenibile[18].

Infatti, secondo l'autrice di *Rabbia e perdono*, l'ira è caratterizzata da un doppio movimento, che procede dal riconoscimento del danno intenzionale al desiderio di essere risarciti. Thomason suggerisce, invece, che quelli che di primo acchito appaiono come due momenti facenti capo all'unica emozione della rabbia siano in realtà due sentire distinti: da un lato, si avrebbe l'ira vera e propria, occasionata dalla presa di consapevolezza del fatto di aver subito un torto; dall'altro, la volontà di infliggere sofferenza all'artefice della malefatta. Il passaggio tra i due stati è piuttosto sottile e, pertanto, difficile da cogliere.

3. Il perdono e l'ombra della rabbia: l'amore come virtù personale e politica

Similmente, Jackson imputa la distorsione insita nell'interpretazione di Nussbaum al fatto che ella confonda la rabbia con l'odio, «trattando una perversione della rabbia come se ne fosse il paradigma e quindi rifiutando la rabbia in quanto tale»[19]. Secondo lo studioso, il perdono costituisce il momento chiave che interviene a impedire che quest'ultima si trasformi in odio.

Nussbaum trascura, quindi, il valore insito nel perdono, che critica sia nella sua veste transazionale, sia in quella incondizionata.

Stando alla prospettiva dell'autrice, nella prima declinazione, anziché costituire un'alternativa alla rabbia, esso conterrebbe proprio le due principali distorsioni imputate all'ira, ossia il desiderio di restituzione e di ripristino dello status[20]. In altre parole, secondo Nussbaum, nella versione transazionale del perdono si verifica ciò contro cui ella mette in guarda quando afferma: «ribaltare le posizioni tramite il declassamento non significa creare uguaglianza. Si sostituisce solo una disuguaglianza all'altra»[21]. Sebbene la filosofa utilizzi tale riflessione per mettere in luce la difettosità morale della via dello status, non pare infondato suggerire che essa ri-

18 - Cfr. K. Thomason, *Review*. Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice, in «Essays in Philosophy», 18, 1, 2017, pp. 191-198, qui p. 195.

19 - T.P. Jackson, *Not Far from the Kingdom*, cit., p. 766, t.d.a.

20 - Cfr. M.C. Nussbaum, *Rabbia e perdono*, cit., pp. 118-119.

21 - *Ibid.*, p. 53.

esca a descrivere anche la criticità insita nella strada della restituzione. Secondo quest'ultima, infatti, l'umiliazione del colpevole compenserebbe la sofferenza provata dalla vittima, ristabilendo una sorta di equilibrio infranto. In effetti, gli errori evidenziati da Nussbaum nella rabbia (e, quindi, nel perdono), risultano, in fondo, intrecciarsi fra loro. Infatti, configurandosi, inoltre, il perdono come «teo-diretto»[22] ed essendo Dio esposto soltanto a quel tipo di vulnerabilità rappresentata dall'offesa di status, allora anche il processo di perdono fra gli uomini assume tale valenza, essendo modellato sulla base della relazione primaria uomo-Dio.

La studiosa suggerisce che una siffatta modalità della gestione del torto subito vada contestualizzata (e lasciata) in un tempo remoto, privo degli strumenti e della sensibilità richiesti per vagliare prospettive più evolute ed etiche in materia di giustizia interpersonale e sociale.

Scrive, infatti, la stessa:

> Si potrebbe cercare di argomentare che l'afflizione e l'umiliazione intense, caratteristiche della transazione del perdono, fossero necessarie in una certa epoca della storia umana, per fissare nella coscienza il senso di importanza della moralità. In un'epoca in cui la gente viveva all'insegna di un superficiale edonismo, come parodiato nella storia del Vitello d'Oro, la dolorosa disciplina della *teshuvah* creò un popolo specificamente morale e degno di moralità – e l'interiorizzazione cristiana del processo approfondì ulteriormente la personalità morale. […] Ma possiamo anche chiederci se il modo giusto di educare un essere amorale sia di infliggergli una disciplina umiliante e dolorosa.[23]

Tuttavia, innanzitutto, come osserva Thomason, è difficile conciliare l'indicazione a favore dell'emancipazione dalla rabbia, pur mantenendo la conservazione della coscienza del torto subito, da un lato, con il fatto che l'emozione in questione ne costituisce, in fondo, il fulcro, dall'altra[24]. In secondo luogo, Jackson ritiene che Nussbaum confonda la punizione con la vendetta, mentre la prima è compatibile sia con l'ἔρως, sia con l'ἀγάπη. Se meritata, essa è, infatti, secondo lo studioso, positiva non soltanto per la società, ma anche per il trasgressore. L'autore riconosce, infatti, la valenza pedagogica della sofferenza e il senso di colpa come possibile guida verso l'amore[25].

---

22 - *Ibid.*, p. 112.

23 - *Ibid.*, p. 119.

24 - Cfr. K. Thomason, *Review*, cit., p. 196.

25 - Cfr. T.P. Jackson, *Not Far from the Kingdom*, cit., p. 753. Jackson invita infatti ad osservare che non provare rabbia di fronte a massacri come quello della *Notte dei cristalli* sia non solo moralmente sospetto, ma anche sbagliato e che, in alcuni casi, il desiderio di retribuzione sia necessario e tutt'altro che egoriferito (cfr. *ibidem*). Egli ritiene che la pratica adottata dal generale Eisenhower di costringere i civili tedeschi

Se Nussbaum critica il perdono e il senso di colpa come narcisistici, in quanto in essi si è focalizzati su se stessi, anziché sugli altri, Jackson ritiene che la filosofa fornisca un'argomentazione piuttosto semplicistica su questo punto, riducendo il deterrente rappresentato dal senso di colpa – un'emozione spiacevole da provare – alla motivazione della preservazione della propria pace mentale, che distoglie, quindi, dalla tentazione di commettere qualcosa di sbagliato. In realtà, l'autore del saggio sostiene, convincentemente, che Nussbaum confonda il senso di colpa con la rabbia contro se stessi. Se quest'ultima può essere occasionata anche da futili motivi, la colpa ha, invece, a che fare con aspetti più complessi e nobili dell'esistenza, in quanto essa «implica il riconoscimento di aver violato qualcosa di vincolante o di aver peccato contro qualcuno di santo. Il senso della colpa è che ci fa uscire da noi stessi e ci rende consapevoli delle pretese che abbiamo nei confronti del vero, del buono e del bello. Se non si vuole, a propria volta, correggere il torto e servire il valore in questione, compreso il prossimo, non si è veramente pentiti»[26].

Ciò detto, Nussbaum stessa riconosce che la variante transazionale sia presente solo «in *alcuni* testi biblici»[27], nei quali il perdono figura anche nella sua veste incondizionata, peraltro preminente nelle parole e nell'esempio di Gesù[28]. Tuttavia, la filosofa finisce per prendere le distanze anche da tale forma dell'atto, pur prediligendola rispetto a quella transazionale, a causa del suo presupporre, in ogni caso, l'ira e della disfunzionalità del concentrarsi sulla colpa *passata* nell'ottica del *progresso* civile[29].

Fino ad un certo livello, Nussbaum concede la sussistenza di una vicinanza tra la propria prospettiva a quella del Cristianesimo, in quanto la netta preferenza del *perdono incondizionato* è coerente con l'*amore agapico di Gesù* verso i malfattori, sebbene la filosofa non ammetta alcun debito verso tale tradizione. Tuttavia, in definitiva, la pensatrice suggerisce di guardare, piuttosto, all'*amore* come risorsa morale.

Descrivendo le dinamiche del perdono, la studiosa rileva:

> Questa costellazione di sentimenti e azioni è assente nell'etica greco-romana antica, sebbene tale tradizione contenga importanti atteggiamenti che attengono alla sfera del perdono – benevolenza, generosità, comprensione simpatetica, indulgenza e, importante, clemenza nel punire – nei quali talvolta i traduttori e i commentatori intravedono il percorso del perdono. Ma tutti questi concetti […]

a testimoniare i cadaveri emaciati e i meccanismi di sterminio di massa nei campi nazisti liberati fosse in grado di ingenerare efficacemente un senso di colpa capace di guidare all'amore (cfr. *ibid.*, p. 755).

26 - *Ibidem*, t.d.a.

27 - M.C. Nussbaum, *Rabbia e perdono*, cit., p. 119. Corsivo nostro.

28 - Cfr. *ibid.*, p. 120.

29 - Cfr. *ibid.*, p. 122.

> sono in qualche modo essenzialmente distinti da quello moderno di perdono, e sono a disposizione di chi voglia rifiutare di farsi guidare da quest'ultimo[30].

In *La fragilità del bene*, Nussbaum afferma di preferire il pensiero aristotelico, rispetto a quello platonico, proprio in quanto in grado di sviluppare le intuizioni dei grandi poeti greci antichi, che possono essere nuovamente colte, nella loro attuale fertilità, soltanto dismettendo le lenti culturali della fede giudaico-cristiana.

Abbandonando il filtro culturale di Ebraismo e Cristianesimo, secondo Nussbaum «possiamo non solo vedere i Greci in modo più vero, ma possiamo anche capire quanto essi siano veri per noi», cioè «se evitiamo di considerare primitive le risposte dei Greci, possiamo vedere che essi hanno articolato su questi problemi certe intuizioni e certe risposte che gli esseri umani hanno nutrito da sempre»[31].

Allo stesso tempo, tuttavia, Nussbaum stessa ammette che anche il Cristianesimo ospiti in sé un filone veicolante il messaggio dell'amore e della generosità incondizionati. Tale prospettiva è espressa bene dalle parabole della pecora smarrita e della dracma perduta, le quali «fanno riferimento solo alla *perdita* e alla *gioia della riscoperta*»[32]. Anche la parabola del figliol prodigo, nonostante gli atti di contrizione da parte di quest'ultimo, in realtà «riguarda la profondità e l'incondizionalità dell'amore genitoriale»[33], scevro da qualsivoglia forma di rabbia e che si dà a prescindere dal pentimento del figlio[34], non configurandosi, quindi, come perdono.

Spiega Nussbaum:

> Ciò che è così grande in questo padre è proprio il fatto che egli non si ferma a calcolare e decidere: egli gli corre incontro e lo bacia. Non è sfiorato dall'idea del danno ricevuto; pensa solo che suo figlio è ancora vivo. Un padre così potrà anche, successivamente, parlare al figlio della sua vita. L'amore incondizionato è pienamente compatibile con il ruolo di guida: in effetti, visto che questo padre vuole il bene del figlio, è quasi certo che gli darà consigli su cosa è meglio per la sua vita futura. La direzione di questo sentimento è transizionale: il suo amore guarda al futuro, e quel futuro quasi certamente conterrà consigli. Ma l'impulso iniziale verso il figlio non nasce da consiglio e calcolo[35].

---

30 - *Ibid.*, pp. 25-26.

31 - Ead., *La fragilità del bene.Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, G. Zanetti (a cura di), tr. it. M. Scattola, il Mulino, Bologna 2004, p. 66, nota *.

32 - Ead., *Rabbia e perdono*, cit., p. 125. Corsivi nostri.

33 - *Ibid.*, p. 128.

34 - Cfr. *ibid.*, p. 127.

35 - *Ibid.*, p. 128.

4. Conclusione: tensioni e contraddizioni nel pensiero nussbaumiano

Paulette Kidder mette in evidenza come il netto rifiuto di una prospettiva trascendente e, più nello specifico, dell'interpretazione cristiana, abbiano condotto Nussbaum a restituire una lettura di *Tempi difficili* di Charles Dickens privata di una componente fondamentale. Sebbene Kidder critichi la posizione di Nussbaum nel 2006, dieci anni prima della tematizzazione della rabbia prodotta dalla prolifica filosofa, la "critica" approda a dei rilievi simili a quelli prodotti da Jackson dopo la pubblicazione di *Rabbia e perdono*.

L'assenza, in Nussbaum, di qualsiasi riferimento alla simbologia cristiana, tanto pervasiva nell'opera di Dickens, è ricondotta da Kidder a due ordini di ragioni.

Da un lato, alla sua esigenza di soddisfare il consenso per sovrapposizione tra persone razionali e ragionevoli, mutuato da John Rawls, che sarebbe impossibile da realizzare, se ci si basasse su elementi di carattere religioso, notoriamente non condivisibili da chiunque. In effetti, anche Jackson rimane interdetto rispetto al fatto che, nonostante Nussbaum abbia celebrato il proprio *bat mitzvah* nel 2008, nel lavoro del 2016, ella rimanga salda a una posizione eudaimonistica rivolta alla felicità e al benessere umani, anziché enfatizzare la santità divina.

È possibile rilevare una tensione interna alla stessa speculazione nussbaumiana, considerando che, nel discorso tenuto in occasione della cerimonia di cui sopra, che l'ha vista protagonista, la pensatrice abbia letto la propria proposta filosofica, volta a coniugare la dimensione privata dell'emozione e quella della giustizia sociale, attraverso la chiave interpretativa di due testi della tradizione ebraica. Paolo Costa coglie bene il conflitto percepibile in Nussbaum, definendo l'orazione della studiosa nordamericana «una testimonianza personale toccante e un esempio eloquente delle trasformazioni della sensibilità religiosa nel crepuscolo dell'età secolare»[36].

In tale circostanza, infatti, la pensatrice commenta la *Va'etchanan*, ossia la porzione di Torah tratta dal Deuteronomio e il primo di una serie di *haftarot* di consolazione cui essa è abbinata dalla tradizione, ovvero *nahamu*, dal libro di Isaia. Delle due fonti, l'autrice osserva: «Sembra [...] che ci muoviamo in due mondi molto diversi: il mondo interiore del cuore anelante, della sofferenza che ha bisogno della consolazione di un abbraccio; e il mondo della giustizia universale, che impone richieste a tutti noi, che abbiamo voglia di ascoltare o meno»[37].

---

36 - P. Costa, *Introduzione*, in M.C. Nussbaum, *La speranza degli afflitti. Il lutto e i fondamenti della giustizia*, a cura di P. Costa, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2016, pp. 5-32, qui p. 32.

37 - M.C. Nussbaum, *The Mourner's Hope*, Boston Review, 1 November 2008, https://www.bostonreview.net/articles/nussbaum-the-mourners-hope/, t.d.a.

La filosofa osserva che, entrambi i testi, esaminati più da vicino, contengono un forte elemento di universalismo morale, concordando con l'esteso commento che Michael Fishbane restituisce della *haftarot* di Isaia, secondo il quale, in definitiva, «solo l'abbandono dell'orgoglio in una dedizione alla giustizia sociale porterà un mondo di pace»[38].

Nonostante Nussbaum insista sul carattere più universalizzabile e impegnato nelle vicende terrene dell'Ebraismo rispetto al Cristianesimo[39], tali connotazioni non sono sufficienti a farne il quadro di riferimento per la trattazione della giustizia sociale attraverso l'amore. Sviluppando alcuni nuclei concettuali facenti capo alla vicenda del Mahatma Gandhi e, soprattutto, di Martin Luther King, nel trattare la non-rabbia rivoluzionaria, l'autrice si rivolge infine a Nelson Mandela per chiarire in definitiva cosa vi sia di sbagliato nella rabbia. Il fatto di essersi fatta accompagnare dalle prime due figure solo fino a un certo punto viene giustificato dalla pensatrice come segue: «In risposta a questo interrogativo intrigante, Gandhi e King si richiamano a una metafisica religiosa, parlandoci dell'amore divino. Questi riferimenti metafisici erano e sono profondamente attraenti per coloro che sposano una delle visioni religiose in questione, ma sembrano insufficienti a rispondere alle nostre domande filosofiche, e insufficienti, inoltre, a persuadere i cittadini di una società pluralista»[40].

La seconda ragione individuata da Kidder dietro il rifiuto nussbaumiano di considerare i simboli della trascendenza utilizzati da Dickens ha a che fare con la critica dell'interprete statunitense di *Tempi difficili* nei confronti dell'uso improprio dei simboli del Cristianesimo nell'opera di Platone, Agostino e Dante. Di quest'ultimo, la studiosa mette in luce la contraddizione insita nel considerare il Paradiso come luogo di autosufficienza e beatitudine e nel sostenere, al contempo, la prosecuzione della compassione nei confronti della vita umana. Secondo l'autrice, infatti, è difficile vedere come si possa provare tale emozione in una dimensione di assenza di sofferenza, nella quale non si abbia alcun bisogno o interesse nei confronti di qualcosa al di fuori del proprio controllo[41].

Tuttavia, Kidder osserva che se, individuata la soglia minima di capacità che lo Stato dovrebbe garantire, Nussbaum precisa che ognuno detenga la libertà di ricercare il significato ultimo della vita a modo proprio, occorre tuttavia considerare che, «storicamente, questa ricerca del significato ultimo ha assunto la forma della

---

38 - *Ibidem*, t.d.a.

39 - Cfr. Ead., *Judaism and the Love of Reason*, in R.E. Groenhout - M. Bower (eds.), *Philosophy, Feminism, and Faith*, Indiana University Press, Bloomington 2003, pp. 9-39, qui p. 13.

40 - Ead, *Rabbia e perdono*, cit., p. 332.

41 - Cfr. Ead., *L'intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 691-693.

domanda spirituale, un volgersi verso una dimensione di mistero che è vissuta come il terreno nascosto della vita umana e dell'intero essere»[42].

Ancora, Kidder rileva che, nella sua critica all'utilitarismo, occasionata dall'esegesi di *Tempi difficili*, Nussbaum si sia appellata ad altre capacità, ma non all'anelito spirituale con cui nell'opera, di fatto, la *forma mentis* del signor Gradgrind viene contrastata. Nell'opera di Dickens, infatti, osserva la studiosa, «i simboli specificamente cristiani e biblici forniscono una potente resistenza alla versione utilitaristica della motivazione umana»[43] ed è significativo che tale alternativa all'interesse personale, coerentemente con la visione cristiana, venga messa in bocca agli svantaggiati[44].

Sissy Jupe, figlia di un artista circense, della cui partenza non si conoscono i motivi, entra a far parte della famiglia Gradgrind. Il genero di Thomas ritiene che l'uomo abbia abbandonato la ragazzina mosso da ragioni egoistiche, coerentemente con l'interesse personale che in prima persona anima il facoltoso uomo d'affari e che egli pensa sia la principale fonte di motivazione per chiunque. Tuttavia, Sissy non vacilla mai nella convinzione che il padre, un giorno, tornerà da lei. Nella tenacia con cui la giovane rimane saldamente ancorata alla sua credenza, piena e fiduciosa, seppur non sostenuta da alcuna evidenza, Kidder ravvisa la postura tipica del credente, nella fattispecie cristiano, al cui patrimonio immaginario peraltro appartengono simboli che fanno la loro comparsa anche in *Tempi difficili*.

Scrive l'autrice:

> Alla luce della contrapposizione che Dickens mette in scena tra la fede cristiana e l'economia utilitaristica, la paziente attesa di Sissy Jupe per il ritorno del padre assume un significato ulteriore [...]. Nella speranza del suo ritorno, Sissy conserva per anni una bottiglia di "nove oli" per massaggiare i muscoli doloranti del padre. La fede di Sissy nel padre, nonostante la sua inspiegabile assenza, risuona simbolicamente con la storia neotestamentaria di Maria, criticata dai discepoli di Gesù per aver usato un unguento costoso per lavare i piedi di Gesù (*Gv* 12,1-8), e con parabole come quella delle vergini sagge e stolte, in attesa dell'arrivo dello sposo (*Mt* 25). Sissy è simbolicamente legata a coloro che conservano la fede in ciò che non si può vedere, nonostante le critiche di chi sostiene di avere spiegazioni razionali che ridurrebbero la loro fede a un'illusione[45].

---

42 - P. Kidder, *Martha Nussbaum on Dickens's* Hard Times, in «Philosophy and Literature», 33, 2, 2009, pp. 417-426, qui p. 420, t.d.a.

43 - *Ibidem*, t.d.a.

44 - Cfr. *ibid.*, p. 423.

45 - *Ibidem*, t.d.a.

D'altra parte, suggeriamo che la fede di Sissy di fronte alla *perdita* e la *gioiosa* accoglienza che ella prepara in vista del ritorno e, quindi, della *riscoperta* del genitore, ricalchi l'atteggiamento del padre del figliol prodigo. In esso, Nussbaum stessa ravvisa l'amore incondizionato, simile a quello nutrito da Sissy, che non riflette sulla rabbia per poi rinunciarvi, non ragiona sul fatto che il ritorno dell'altro significhi un pentimento che lo renda meritevole di perdono. Si tratta di un amore radicale, che volge al futuro con generosità, anziché fossilizzarsi sul passato. Ciò, in contrasto con l'atteggiamento calcolante di chi non concepisce tale gratuità, come Bounderby in *Tempi difficili* e il figlio maggiore della parabola. Quest'ultimo, essendosi sempre comportato bene e non avendo mai ricevuto dal padre nemmeno un capretto, s'indigna del fatto che il genitore abbia ordinato di uccidere un vitello grasso per celebrare il ritorno di suo fratello, ripresentatosi alla dimora paterna dopo aver sperperato tutto.

Il padre, pur rassicurando l'altro figlio circa l'amore che prova nei suoi confronti («Tu sei sempre con me»), risponde, tuttavia, come si può ipotizzare farebbe Sissy: «Bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato» (*Lc* 15,33-34).

Per quanto detto, concludiamo, quindi, con Kidder, affermando che

> il desiderio di trascendenza non porta necessariamente, come crede Nussbaum, a credere che le lotte di questo mondo non siano importanti. […] Le tradizioni spirituali del passato, per quanto possano essere abusate, sono portatrici di intuizioni che alcuni movimenti intellettuali del periodo moderno hanno quasi cancellato dalla vista. Tra queste, la fede in una fonte d'amore che fonda il nostro desiderio di un mondo migliore e la grazia che sostiene la nostra capacità di speranza[46].

D'altra parte, come Paolo Costa rileva, proprio la «complessità e [l']opacità *delle vicende umane*»[47] portano la filosofa ad ammettere che «la questione dell'esistenza di Dio non è [...] chiusa, ma aperta»[48].

GIULIA BRUNETTI
Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione dell'Università degli Studi di Perugia
giuliabrunetti@outlook.it

46 - *Ibid.*, p. 425, t.d.a.

47 - P. Costa, *Introduzione*, in M.C. Nussbaum, *La speranza degli afflitti*, cit., p. 29. Corsivo nostro.

48 - M.C. Nussbaum, *Judaism and the Love of Reason*, cit., p. 34, t.d.a.