

Francesca Brezzi

L'OCCHIO DELLA PIETÀ Giustizia, compassione, *philia*

«L'incorporazione tenace, via via di un grado supplementare di compassione e di generosità in tutti i nostri codici – dal codice penale alle norme di giustizia sociale – costituisce un compito perfettamente ragionevole, benché di difficile e interminabile»¹.

Così Ricœur e assumiamo questa espressione quale filo conduttore di questa breve riflessione su una tematica che si offre con urgente pregnanza al nostro pensiero odierno, e si vuole sottolineare questa pregnanza e la necessità della riflessione, non per il gusto di seguire le mode, ma per evidenziare come la questione sia da affrontare con prospettiva filosofica, una filosofia che si pone tuttavia in ascolto e poi in dialogo con la politica e con il diritto; in altre parole se l'approccio è filosofico morale, quindi né politico né giuridico, quei contesti necessariamente sono lambiti e il tema consente di recuperare alla speculazione uno spazio che pure la chiama in causa se solo pensiamo alla illustre tradizione che dalla *Repubblica* di Platone e dalle *Etiche* di Aristotele, passando per Hobbes, Machiavelli, Adam Smith e via via Leibniz, Kant, Hegel ha “pensato” il diritto.

Il nostro proposito, tuttavia, di fronte ad una problematica di grande rilevanza è molto modesto, vorremmo delineare una morfologia essenziale e poi mostrare come i termini in questione, giustizia, *philia* e compassione, coniugati insieme esprimano una ricchezza di significati, quasi una sinfonia con molteplici e ricchi suoni.

1. Giustizia e compassione

Prendiamo come aiuto un bel numero monografico della rivista “La società degli individui” in cui, diacronicamente, i due concetti vengono rintracciati in momenti significativi della storia del pensiero².

1 P. Ricœur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 45. Il titolo del mio saggio mi è stato suggerito da un racconto di J. Amado, *Jubiabà*, e dal bel libro di Fabrizia Abbate dedicato a M. Nussbaum intitolato *L'occhio della compassione*, Studium, Roma 2005.

2 “La società degli individui”, 2003/3, anno VI, 18 a cura di F. Andolfi, che nell'*Editoriale* spiega come l'impulso a riflettere su questo tema provenga dagli eventi guerreschi degli ultimi anni: «[...] nel corso dei quali si è assistito a un uso quanto meno dubbio del linguaggio della giustizia e a una liquidazione della compassione, di fatto e nella teoria» (*ivi*, p. 5). Il riferimento a questa rivista vuole essere il riconoscimento di un lavoro pluriennale e un invito alla lettura diretta.

Il tema di B@bel

Se il percorso inizia da Platone, ma si potrebbero intravedere richiami anche alla filosofia greca presocratica e alla tragedia, i testi di riferimento svelano la conflittualità e pluralità di *dike*, sostituita in Platone con *dikaiosyne*, operazione che «inaugura il nuovo lessico concettuale dell'etica filosofica»³, laddove, sul versante della compassione, ineliminabile è il confronto con Buddha e il buddhismo, nel saggio di Giorgio Pasqualotto che, dopo aver presentato “l'equilibrio e la moderazione dell'Illuminato, alieno da ogni concezione estremista”, acutamente delinea le differenze notevoli dal massimo teorico della compassione in Occidente, Schopenhauer, nel cui itinerario ascensionale e ascetico, tuttavia, è compresa la giustizia⁴. L'Illuminismo presenta il suo aspetto di Giano bifronte con le lettere di Condorcet e sua moglie Sophie de Grouchy, entrambi sostenitori della naturalità della compassione, considerata una “virtù come principio di una logica di solidarietà che coinvolge tutti i viventi”, come ricorda Giuseppe Farinetti; non solo ma Sophie sostiene con chiarezza che se,

[...] non si può dire che la morale sia fondata solo sul sentimento, poiché è la ragione che ci mostra ciò che è giusto o ingiusto [...] (tuttavia) il giudizio della ragione è quasi sempre preceduto e seguito da un sentimento che lo preannuncia e che lo conferma [...] è in base al sentimento che la ragione acquisisce le idee morali e ne elabora i principi⁵.

La seconda *facies* dell'Illuminismo è impersonata da Kant, molto ben analizzato da Marina Savi, quale momento nodale del rapporto giustizia-compassione: se si mostra da un lato la scarsa considerazione per questa ultima, dall'altro si scava significativamente nelle pagine, invero meno note, relative all'amicizia, quindi al rapporto con l'alterità, l'amico o il bisognoso, che consentono di delineare il regno dei fini come comunità relazionale fondata su parità e reciprocità.

Proseguendo il cammino cronologico si propone la paradossalità kierkegaardiana nel saggio di Alberto Siclari: se è la concezione dell'amore cristiano che viene qui chiamata in causa, l'autore, molto opportunamente, rileva l'eccentricità di esso, la radicalità di certe suggestive affermazioni, infine l'incongruenza presente nell'amore inutile, che Kierkegaard teorizza, scorgendolo in Socrate dapprima, che pone a nudo i limiti di ogni certezza, ma soprattutto nella vita del cristiano. Originale ed intrigante la posizione di Camus esaminata nel saggio di Maurice Weyembergh, nel quale si disegna la difficile doppia fedeltà di Camus: agli oppressi e ai francesi di Algeria, sì che l'esito ultimo sarà, anomalo per l'autore de *L'uomo in rivolta*, una affermazione di convergenza di giustizia e amore, in una situazione limite quale la guerra civile.

L'ultima autrice esaminata è Martha Nussbaum, e siamo al nostro oggi; la carrellata cronologica si conclude con una studiosa, a me molto cara, di grande significatività e rilevanza, su cui è necessario soffermarsi.

Nel bel saggio di Paolo Costa, *La compassione entro i limiti della ragione*, si confrontano le sue tesi con un'altra grande pensatrice, Hannah Arendt, evidenziando con acume le so-

3 F. de Luise, *La civiltà dell'anima*, in “La società degli individui”, cit., p. 21.

4 Come ben argomenta F. Grigenti nel suo articolo: *Il contrasto dell'essere con se stesso. Giustizia e compassione in A. Schopenhauer*, (ivi, pp. 77-90).

5 S. de Grouchy, *Lettres sur la sympathie* in A. Smith, *Théorie des sentiments moraux...*, in *Œuvres*, t. 2, p. 356.

II Francesca Brezzi
L'occhio della piet . Giustizia, compassione, philia

miglianze e differenze: se per Arendt la compassione   momento prepolitico dell'esistenza, e quindi deve rimanere estranea allo spazio pubblico, in Nussbaum invece, come   noto, si elabora una ponderosa e articolata teoria delle emozioni, considerate rilevanti per la "polis".

Da qui emerge, fra le tante emozioni esaminate dalla filosofa statunitense, quali la piet  o la paura, l'amicizia o l'amore, la compassione come virt  socialmente importante e indispensabile per raggiungere un *ethos* condiviso che eviti rigidit  e chiusure e raggiunga un vero equilibrio, in nome della flessibilit  insita nella fragilit  del bene, manifestando in tal modo il bene della fragilit .

Ritornerr  tra poco su Nussbaum, per approfondire ancora tale dimensione, ma vorrei ora tirare le conseguenze di questa lettura: innanzi tutto   emersa dalla contrapposizione dei due termini una tessitura, un intreccio che tenta di risolvere le aporie interne ai concetti in questione, ma l'approdo   difficile, dal momento che, – e questa pu  essere una prima conclusione – la giustizia via via scompare per lasciare molto pi  spazio alle elaborazioni intorno alla compassione; la tessitura infatti rivela una tela in cui insieme al disegno principale emergono tanti altri fili e disegni apparentemente pi  nascosti ma comunque presenti: accanto a giustizia troviamo obbligazione e rispetto in Kant, diritto in Camus, mentre a fianco di compassione troviamo amore inutile e gratuito, ancora in Kant, amicizia, relazionalit , ma anche grazia e piet  in Camus. Ma scomparsa della giustizia perch ? perch  fin dall'inizio si intravede quanto si mostrer  tra poco e cio  la forza e debolezza di tutto l'ordine giuridico inteso come diritto positivo e pertanto la necessit  di coniugare la giustizia con altre categorie.

2. Le aporie della giustizia

Si pu  indagare sul concetto di giustizia seguendo la riflessione contemporanea, ma iniziando da Aristotele e dalla sua celebre definizione dell'equo:

L'equo   s  giusto, ma non   il giusto secondo la legge, bens  un correttivo del giusto legale. Il motivo   che la legge   sempre una norma universale, mentre di alcuni casi singoli non   possibile trattare correttamente [...]. Perci  l'equo   giusto, anzi migliore di un certo tipo di giusto ⁶.

Tenendo tale affermazione sullo sfondo, ci limitiamo a richiamare, nei nodi pi  significativi, il concetto di giustizia seguendo Paul Ric ur che ha analizzato il tema in *S  come un altro*⁷, poi ampliando il campo d'indagine nei saggi contenuti ne *Le Juste* e ne *Le Juste 2*: in queste pagine l'analisi passa dal piano etico a quello giudiziario, al livello delle istituzioni, nelle quali Ric ur si pone l'interrogativo relativo alla possibilit  di conciliare l'argomentazione universale e l'interpretazione particolare, e ripropone il paradosso di una legge che non risolve i conflitti⁸.

⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 10

⁷ Cfr., P. Ric ur, *Soi-même come un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it., *S  come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 290.

⁸ Cfr. P. Ric ur, *Le Juste*, Esprit-Seuil, Paris 1995, tr. it., *Il Giusto*, di D. Iannotta, Effat , Cantalupa (To) 2005; *Le Juste 2*, Esprit, Paris 2001. Si veda il mio saggio *Le aporie della giustizia fra etica e di-*

Il tema di B@bel

In *Sé come un altro*, come è noto, la giustizia è presentata dal filosofo nella “piccola etica”, ovvero nei saggi centrali in cui si tratteggia il soggetto responsabile di un’azione che “merita di essere chiamato sé”. Dovendo riassumere tesi molto conosciute, possiamo affermare che la giustizia è l’elemento presente nell’etica, come momento di passaggio da questa alla morale e rappresenta la dilatazione della prospettiva interpersonale espressa dall’amicizia, che impone un’ulteriore connotazione del sé, quella del ciascuno, come afferma Ricœur: “a ciascuno il suo diritto”. La giustizia viene così a rappresentare dapprima l’esigenza di uguaglianza insita nelle istituzioni, e poi l’universalità della norma, ovvero il regime della legge nell’orizzonte della morale.

La giustizia dunque, come sostiene anche Rawls⁹, a cui Ricœur si richiama in più occasioni, è la prima virtù delle istituzioni sociali (come la verità è la prima dei sistemi di pensiero), pertanto nella storia delle dottrine etico-politiche si è affermata, da Aristotele in poi, l’idea della giustizia distributiva, che si fonda sulla nozione di uguaglianza proporzionale: essa è la forma sostantivata del giusto, concezione ripetuta altresì da Rawls, e pertanto il giusto è promosso alla sommità della pratica e si “incontra” con l’idea del bene non essendo altro che l’estensione di questa al rapporto con l’altro¹⁰. Ma a tal proposito si manifestano profondi paradossi, non appena si voglia superare una visione formalizzante della giustizia, dal momento che, anche Ricœur lo mette in evidenza, il senso morale della giustizia è indissociabile, anzi è il presupposto, dei principi di giustizia, intesi in senso procedurale: «il conflitto è fra la pretesa universalistica e le limitazioni contestualistiche della regola di giustizia»¹¹.

Serrato il confronto di Ricœur con Rawls e Walzer per trovare risposte alle aporie che nascono: del primo ricorda e accetta la formula di “massimizzare la parte minimale”, cioè «sarà giusta la divisione che, benché ineguale, equilibrerà l’aumento del vantaggio dei più favoriti con la diminuzione dello svantaggio dei meno favoriti».

Ricœur coglie pertanto nella analisi di Rawls un possibile correttivo all’utilitarismo anglosassone (la giustizia è la ricerca del massimo vantaggio per il maggior numero di individui) nella preoccupazione per il più sfavorito, ma avverte il sottile conflitto che immediatamente nasce quando si supera una visione formalizzante della giustizia, e si inserisce

il piano contenutistico del riconoscimento dell’altro come amico e quindi le relazioni interpersonali; con Michel Walzer allora si può parlare di sfere di giustizia che consentono di “smembrare” e re-integrare un concetto monolitico (unitario ed indivisibile) di giustizia, sulla base di tre principi distributivi, come è noto: libero scambio, merito e bisogno¹². Se ad ognuno di questi piani corrisponde una sfera di giustizia, il pericolo di lacerazione ulterio-

ritto, in E. Bonan-C. Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 21-40.

⁹ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

¹⁰ Cfr. P. Ricœur, *Il Giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, in E. Bonan-C. Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, cit., pp. 3-20. Il filosofo intraprenderà poi il cammino della giustizia non violenta. Si veda a questo proposito il mio saggio *In cammino verso una giustizia non violenta*, in “Per la Filosofia”, 2004, anno XXI, 61, pp. 19-32.

¹¹ P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 357.

¹² Cfr. M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987.

II Francesca Brezzi
L'occhio della piet . Giustizia, compassione, philia

re, secondo Ric eur, sar  da ricercare nel possibile sconfinamento dell'una nell'altra e nell'arbitraggio, postulato dalla eventuale concorrenza di tali sfere, sconfinamento che pu  comportare un'opposizione, e questo esprime il senso vero della nozione di conflitto sociale ¹³.

Lacerazione, conflitto, tutti termini che nella prospettiva ric euriana si possono ri-assumere nel concetto di paradosso, paradosso politico presente nel contrasto tra la forma e la forza, che genera la violenza legittima esercitata dallo Stato, o nell'antinomia tra la dimensione verticale e gerarchica della dominazione e la dimensione orizzontale e consensuale del voler vivere insieme, infine nella contraddizione centrale del potere politico negli stati democratici moderni che hanno perso la sacralit .

L'analisi lucida e senza veli degli enigmi politici, delle aporie insite nel concetto di giustizia non   tuttavia l'ultima parola di Ric eur, il quale anzi al termine di essa ribadisce lo stretto legame, di pi  la necessit  del rapporto tra politica ed etica, che eviti ogni forma di ipostatizzazione del politico, nel momento che ne evidenzia la fragilit  "fragilit  dei suoi concetti (libert , fraternit , uguaglianza) e del suo linguaggio (la retorica della competizione)".

Ric eur in *S  come un altro*, come noto, propone una circolarit  ermeneutica secondo la quale dopo la contrapposizione di etica e morale, ovvero dopo il vaglio di quella attraverso la norma si pu  ritornare alla *phronesis* o saggezza pratica in situazione, intesa come momento di mediazione tra le esigenze dell'universalit  e quelle del contestualismo. Ma Ric eur, studioso attento fin dagli anni '50 alla ricchezza di senso offerta da quei contenuti che si situano "alle frontiere della filosofia", coglie un'ultima aporia di fronte all'etica e alla morale, l'irruzione del tragico: il filosofo rilegge l'*Antigone* come esempio paradigmatico di una tragicit  che resiste alla risoluzione nell'etica, di un conflitto che nessuna catarsi riuscir  a superare se non sul piano della saggezza pratica in situazione ¹⁴.

Consegue un ulteriore passaggio, o meglio il ritorno ad Aristotele: se l'universalit  della norma si scontra con i paradossi del soggetto chiamato in causa dalla nozione di giustizia, gi  lo Stagirita aveva colto una possibile soluzione nella sua definizione di equo, sopra ricordata, *di un equo migliore di un certo tipo di giusto*, a questa definizione Ric eur riconduce la saggezza pratica come piano in cui si esercita il giudizio in situazione ¹⁵.

3. Philia e giustizia

Dopo giustizia e compassione un ulteriore e pi  paradossale termine della morfologia rimane da esaminare per poi intrecciare con i precedenti, l'amore, ancora in compagnia di Ric eur e di un suo prezioso testo¹⁶; balza in primo piano il soggetto etico, non creatore as-

¹³ P. Ric eur, *S  come un altro*, cit., p. 358.

¹⁴ Sul rapporto Ric eurtragico e sull'analisi dell'*Antigone* mi permetto di rinviare al mio testo *Antigone e la philia*. Le passioni tra etica e politica. FrancoAngeli, Milano 2004.

¹⁵ «[...] resta da dare un nome al giusto sul piano della saggezza pratica. Propongo la risposta: il giusto non   n  il buono n  il legale, ma   l'equo. L'equo   la figura che l'idea di giusto riveste nelle situazioni di incertezza e di conflitto o, per tutto dire, nel regime ordinario o straordinario del *tragico dell'azione*» (P. Ric eur, *Il Giusto*, cit., p. 20).

¹⁶ P. Ric eur, *Amore e giustizia*, cit.

Il tema di B@bel

soluto del proprio destino, né padrone della natura, ma l'uomo di cui Pascal affermava: "gettato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che non mi conoscono, ne sono spaventato", soggetto tuttavia la cui azione (politica), come dice Arendt ne *La condizione umana*, costituisce la risposta all'essere nato; aggiungendo che si tratta di una risposta e non di un prolungamento – biologico e meccanicistico –, di iniziative che si inseriranno nel consenso del vivere insieme politico.

Ricordando quanto detto nell' *Editoriale* sulla storia della *philia* e sulla sua polisemanticità, consapevoli che la traduzione con amore non rende pienamente la ricchezza del vocabolo, prima di coglierne il legame con la giustizia è necessario brevemente richiamare la concezione di *philia* secondo Aristotele, aiutandomi con la rilettura compiuta da Martha Nussbaum in *La fragilità del bene*¹⁷.

In via generale si può ricordare come sia questo un tema molto avvertito dallo Stagirita, il quale vi dedica un quinto delle sue *Etiche*, cioè uno spazio superiore a qualsiasi altra problematica; e se nell' *Etica Eudemia* inserisce l'amicizia nella discussione sulla reciproca dinamicità dei beni, bene in sé, in senso integrale e beni per ciascuno (e viceversa), il filosofo dichiara che nell'amicizia si realizza qualcosa di molto più profondo di una semplice aggregazione: la consonanza di proprio e comune – sia nel piano politico che in quello dell'amicizia – afferma Aristotele, rappresenta un modello ideale per la comunità politica.

Nell' *Etica Nicomachea*, libro VIII Aristotele definisce subito "l'amicizia come virtù o qualcosa che si accompagna alla virtù" (1155a1-2), qualcosa comunque sommamente necessaria per una vita felice di tutti gli esseri viventi. *Philia* appare quale elemento di cerniera tra la virtù e la contemplazione, tra felicità umana e "divina", tra attività etica e teoretica, insomma si manifesta la doppia polarità dell'amicizia nei confronti dell'idea del bene, cioè la polarità personale-riflessiva e la polarità assoluta, il voler bene a se stessi e all'altro. Espressione di questa concordanza è rintracciabile nel *phronimos*, cioè nell'uomo di valore esercitato nella virtù, il quale diversamente da quanto auspicato da Platone non contempla il bene in sé, ma fa combaciare il bene proprio e il bene comune.

Circa le caratteristiche della *philia* possiamo solo lanciare delle sonde, dapprima sotto forma di chiarificazioni terminologiche e poi contenutistiche, chiedendoci: cosa intendevano i Greci per *philia* e chi erano i *philoï*? Con tali vocaboli non si vuole significare semplicemente amicizia e amico, ma una galassia di relazioni quali l'amore tra madre e figlio, i legami familiari, i rapporti intessuti di un profondo accordo sentimentale ed anche carichi di componenti emotive e sessuali; per Aristotele *philia* non implica solo desiderio intenso e passionale, ma altresì aiuto disinteressato, una condivisione e reciprocità, in altre parole esprime un raro tipo di equilibrio e di armonia; si può pertanto riassumere con *philia* un insieme di relazioni con alto contenuto affettivo, la cui traduzione più appropriata può essere amore, dando a questo termine una valenza in certo senso dilatata¹⁸.

Chiarita la polisemanticità del termine, entriamo nel cuore dell'argomentazione: secondo Nussbaum due sono le caratteristiche della *philia* presenti nei testi aristotelici, che con-

17 M. Nussbaum, *The fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, tr. it., *La fragilità del bene*, il Mulino, Bologna 1996.

18 *Ivi*, p. 639.

II Francesca Brezzi
L'occhio della piet . Giustizia, compassione, philia

sentono anche una possibile classificazione di vari tipi di *philia*, corrispondenti a tali requisiti o meno: la reciprocit  e l'indipendenza.

Il primo attributo dice che «la *philia*   una relazione, non una strada a senso unico; i suoi benefici sono inseparabili dal fatto che essa   condivisa e che i benefici e l'affetto ritornano su di noi»¹⁹.

L'indipendenza, a sua volta   essenziale anche per evitare le forme patologiche dell'amicizia, cio  la soppressione e l'annullamento dell'altro/a. Se l'amore   nella sua essenza relazione con qualcosa di esterno e separato (e questa separatezza ne determina la vulnerabilit ) «l'oggetto della *philia* deve essere visto come un essere dotato di un bene separato, non soltanto come un'estensione o un possesso del *philos*; e il vero *philos* desidera il bene dell'altro in riferimento a questo bene separato»²⁰.

L'analisi in positivo della *philia* mostra che l'amore fondamentale e migliore   quello «basato sul carattere e sulla concezione del bene», pertanto l'individuo che pratica la *philia*   colui che non aspira alla liberazione dagli affetti, ma si radica sempre pi  sul piano dell'umano; si ipotizza pertanto un amore che possa cambiare il mondo, che modifichi le condizioni manchevoli della nostra esistenza, palesando la ricchezza dell'individualit .

Un'ultima dimensione della *philia*   significativa perch  si offre alle re-interpretazioni, cio  la convivenza o comunanza tra i *philois* che indica la condivisione di piaceri e gioie, affetti e sentimenti, ma soprattutto la possibile comunanza (*koinonia*) nella vita pubblica, nell'attivit  politica, nella *polis*. Con l'amicizia il *phronimos* evita l'anarchia e il solipsismo, nuotamente si deve sottolineare che nell'amicizia l'uomo   propriamente se stesso perch  l'unione di proprio e comune, di se stesso e altro   simile all'unione di anima e corpo.

Aristotele tuttavia non nasconde la vulnerabilit  e fragilit  della *philia* dal momento che l'amicizia non   una disposizione naturale, ma una situazione rara e difficile, essa si situa nella difficile posizione di non essere indispensabile, ma insieme rappresentare una delle componenti fondamentali per una vita umana migliore.

Non seguiamo l'analisi degli elementi che determinano tale vulnerabilit , riconducibili a quelle stesse reazioni emotive che ne costituiscono la positivit ; con Martha Nussbaum si pu  concludere che tale fragilit  dell'etica   tesa tra la possibilit  di scelte libere ed inten-

19 *Ivi*, p. 640. Tuttavia se l'amicizia come reciprocit , bene per s  e bene per l'altro esprime la piena autoesplicitazione del bene, sorge la questione del rapporto fra l'amicizia e la teoria contemplativa e quindi di quale tipo di felicit  si raggiunge con la *philia*. Da qui derivano alcuni interrogativi che non possiamo risolvere, ma solo evidenziare: se l'amicizia   una reciprocit  o meglio un'autoreciprocit , espressa dalla triade *ekasto-olos-ekasto* che realizza il bene, diremmo sociale, che rapporto ha con il bene supremo raggiunto mediante la *theoria*, la cui trattazione segue nelle *Etiche* a quanto affermato in questi passi? Si apre qui il tema complesso del rapporto tra *phronesis* e *sophia*, che richiede la lettura intrecciata dell'*Etica Nicomachea* con le affermazioni di *Metafisica* (982b 2-10). Per il nostro scopo   interessante richiamare l'ipotesi di Gadamer, che ritiene "fondamentale", ovvero sostanziale la *phronesis* in quanto misura di ogni atto umano, concluso e insieme aperto, teoria incarnata, e rinviare, perch  molto, nota, all'analisi che Aubenque, da storico e filosofo dedica alla "rivalutazione" della *sophrosyne*: la prudenza non   una virt  eroica, nel significato di sovraumana, ma «  necessario il coraggio, se non altro quello del giudizio, per preferire il 'bene dell'uomo', oggetto proprio della prudenza a quello che chiamiamo il Bene in s » (P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 20023, p. 1).

20 M. Nussbaum, *La fragilit  del bene*, cit., p. 640.

Il tema di B@bel

zionali e insieme chiusa da condizionamenti inevitabili. In altre parole nella sapienza greca, in particolare per esempio nelle tragedie l'*eudaimonia* dipende anche da fattori esterni al comportamento virtuoso: «non basta l'*areté* perché un uomo possa dirsi felice; questo è il primo insegnamento che viene dalla tragedia. E perciò, come recitano i versi di tante tragedie «nessun uomo può dirsi felice fino all'ultimo giorno»²¹.

Se il *phronimos*, come si è detto, è colui che fa combaciare il bene proprio e il bene comune, da qui irrompono i rapporti tra etica e politica, rapporti complessi, ma circolari perché entrambe sono espressioni del bene dell'uomo in quanto uomo. Ritornando a Ricœur si può seguire, in una ricchezza di mappe relative a questo tema, un percorso, nel difficile intreccio di *philia* e giustizia, relazione essenziale per un'etica che tesse e ritesse legami con il politico. Volendo evitare ogni forma di sentimentalismo Ricœur esamina i caratteri forti dell'amore che inscrivono questa categoria in una logica della sovrabbondanza o economia del dono (poi aggiungerà retorica dell'eccesso o della stravaganza), che sembra quanto mai lontana dalla logica dell'equivalenza, così come è emersa nell'analisi della giustizia.

Il primo carattere concerne il linguaggio dell'amore che è linguaggio della lode, dell'inno, del canto, una sorta di poesia a cui si oppone la prosa della giustizia, che procede, invece, per rigorosa argomentazione, stabilendo precise e ragionevoli correlazioni tra diritti e pene.

Il secondo tratto è l'uso sconcertante della forma imperativa, espresso paradigmaticamente, oltre che nell'evangelico «Amate i vostri nemici», nella supplica che l'amante indirizza all'amata nel *Cantico dei Cantici*: «Amami», comandamento che non è ancora legge.

Infine, collegato in certo senso con quanto già detto, Ricœur traccia la dinamica dell'amore, come dinamica fluida, legge dei contrasti, «la sua agilità di salire e scendere tutti i livelli che congiungono i due estremi della scala dell'amore, l'erotico da una parte, la devozione dall'altra», come il *Cantico dei Cantici* esprime, nel suo essere canto nuziale o poema mistico.

Alla grande distanza delle due logiche ed al contrasto tra amore e giustizia, Ricœur, sempre attento alle trame nascoste, fa seguire una sorta di intreccio reciproco per cui innanzi tutto, lungi dal sostituire l'una con l'altro, si può percorrere la via (aperta dai profeti di Israele-

le, e oggi dalla varie forme di cristianesimo sociale o dalla teologia della liberazione, ma anche da Gandhi e Martin Luther King), che considera «l'amore [...] il motivo della giustizia e la giustizia è ciò che rende operativo l'amore»²². Più avventurosa una seconda via che mantiene nella sua forza e intangibilità la sproporzione tra i due momenti, e ribadisce la stravaganza dell'etica evangelica, per esempio, imprimendo alla giustizia la cifra sovversiva dell'amore. L'amore nel cuore stesso della giustizia, riorienta disorientando, e ciò significa, «in termini kierkegaardiani, sospendere l'etica». «L'orientare disorientando» esprime una forza dirompente: l'amore appare come motivo profondo della giustizia e quella «il braccio efficace dell'amore, sua immagine quotidiana, o versione prosaica.»

Ed è significativo rilevare come l'azione rivoluzionaria dell'amore consenta alla giustizia di liberarsi dai limiti culturali inevitabili, dalle figure storiche contingenti, dalle restri-

21 D. Guastini, *L'Antigone di Martha Nussbaum*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001, p. 270.

22 *Ivi*, p. 43.

II Francesca Brezzi
L'occhio della piet . Giustizia, compassione, philia

zioni etniche e dai pregiudizi di classe, raggiungendo forse l'ideale di una giustizia radicale, la sua mira universalistica.

Al termine di questa analisi si pu  tuttavia affermare che se gran parte dell'etica si gioca attorno alla dialettica descritta di amore e giustizia,   in questa stessa dialettica che si apre lo spiraglio della speranza, che prender  il posto dell'usurato senso storico a favore di un senso nascosto della storia.

Tema questo che ha impegnato Ric ur dal 1957 in *Histoire et V rit * (testo, a mio parere non sufficientemente valorizzato, almeno nell'ambito italiano), e poi via via in altri saggi, per ora ricordiamo, riassumendo il lungo cammino ric uriano, che con la speranza si intravede il senso e il mistero dello storia senza annullarli vicendevolmente: all'assenza di senso globale della storia si risponde con una speranza: «Spero che ci siano sempre poeti che dicono l'amore poeticamente, ma anche orecchie comuni che ascoltino e tentino di metterlo in pratica».

4. *Compassione e philia*

Quanto fin qui detto pu  essere completato con una seconda possibile lettura: dalla morfologia a una tessitura, in cui le varie tematiche o i vari fili del percorso si intrecciano diversamente, forse si ingarbugliano in una matassa, che va poi dipanata.

Tela che potremmo caratterizzare come "l'irruzione delle passioni", in cui ritornano i concetti di compassione e giustizia, unite dalla *philia*, sentimento intermediario, del quale si elaborano altri significati come vedremo; dovendo esemplificare una tematica molto ricca

si fa riferimento a quella cultura del sentimento, essenziale nella costruzione dell'identit , di cui hanno parlato tanti autori e autrici contemporanee.

Il difficile intreccio dei tre termini esplicita un atto etico-politico, in cui la legge dell'amore scavalca il diritto positivo e la ragione della giustizia per elevarsi ad una sapienza che   oltre e dentro gli schemi, e si solleva ad un universale (non statutale e oggettivo), ma intimamente personale, seppure non individualista.

Dipinando la matassa si disegner  la compassione come categoria politica, e di conseguenza si focalizzer  il valore della vita emotiva nella coesione sociale²³.

In questo ambito torniamo a Martha Nussbaum che nella sua opera *Teoria delle emozioni*²⁴, inserisce la funzione determinante del mondo emozionale nell'etica e nella politica, disegnando sia il *cot * fenomenologico quanto soprattutto quello normativo, che ha il suo centro nella compassione, di cui la studiosa statunitense illustra l'importanza sociale e politica, come il rispetto dell'individuo, la non-negazione di reciprocit , il valore del pensiero.

Se tutte le attivit  umane ascrivibili in un progetto di vita buona, sono relazionali, alcune tuttavia presentano la caratteristica dell'autosufficienza – paradigmatica in tal senso   l'atti-

23 Si veda anche E. Pulcini, *L'utile e il dono. I fondamenti emotivi del legame sociale*, in *Philia*, cit., p. 263 e ss.

24 M. Nussbaum, *Upheavels of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, tr.it. *Teoria delle emozioni*, il Mulino Bologna 2004).

Il tema di B@bel

vità contemplativa – ; circa le altre, collegate in particolare all’impegno politico e alla città, così come quelle implicate nell’amore e nell’amicizia, afferma Nussbaum, sono situabili al polo opposto, necessitano di una reciprocità o mutualità che le rende perciò stesso “vulnerabili in maniera particolarmente profonda e pericolosa”; non solo perché esse esprimono una interrelazionalità tra elementi separati del mondo, diversi, e pertanto maggiormente indifesi, ma soprattutto perché costituiscono intrinsecamente l’essere umano, sono stati *della* persona, risiedono *nella* persona e insieme sono labili, appunto contingenti e soggetti alla *tyche*.

Considerando la compassione un’emozione socialmente molto importante, idonea quindi “a guidare la deliberazione in età adulta”²⁵, l’autrice ne elenca le caratteristiche: innanzi tutto è una «emozione dolorosa provocata dalla coscienza della sventura immeritata tocca - ta ad un’altra persona»²⁶, e ricordando una figura paradigmatica in tal senso come Filottete della tragedia di Sofocle, la studiosa prosegue mettendo in evidenza la dimensione cognitiva della compassione, ovvero il giudizio di merito sulla sventura stessa, giudizio oggettivo collegato all’idea di realizzazione del soggetto che la Nussbaum fonda sulla teoria delle capacità umane fondamentali, da lei elaborata in *Diventare Persona*²⁷. Analizza poi il riconoscimento del non aver meritato la sventura che genera compassione, a differenza del biasimo di fronte ad una colpa, infine tratteggia il giudizio eudaimonistico, cioè la consapevolezza della sofferenza altrui come parte essenziale del suo “schema di fini e scopi”, della sua visione della vita, giudizio che si mostra quale nucleo etico della compassione così definito dall’autrice: “la considerazione dell’altra persona in quanto parte del proprio circolo di interesse”, quindi un allargamento del sé da monade a io relazionale²⁸.

Da qui il legame con l’empatia – considerata tuttavia quale momento insufficiente rispetto alla compassione, per gli scopi proposti – e poi con la *philia*.

Martha Nussbaum coglie il prolungamento dell’empatia sul piano politico con l’assunzione delle connotazioni della *philia* e in quest’ambito ricorre altresì all’immaginazione narrativa: se l’immaginazione non è categoria estranea alla filosofia, poiché perviene a noi ricca di storia e carica di una densità semantica che va riscoperta, è tuttavia categoria ambigua, dirò polisemica, sia sul piano della struttura ontologica che su quello delle funzioni del complesso umano e se nella storia della filosofia e della cultura l’immaginazione ha sempre rappresentato un momento non veritativo, per la sua (presunta) inferiorità rispetto alla percezione sensibile, oggi, afferma anche Nussbaum, dobbiamo evidenziarne la ricchezza polisemica, che si manifesta nella sua duplicità: rappresentazione di qualcosa e quindi confondibile con il reale, e insieme superamento di esso, messa a distanza, intuizione di alterità, *relazione empatica*.

Nussbaum sottolinea anche il valore dell’immaginazione letteraria in rapporto alla vita civile, come suona il sottotitolo di uno dei testi più significativi, *Il giudizio del poeta*, dal mo-

25 *Ivi*, p. 297.

26 *Ivi*, p. 301.

27 M. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge-New-York, 2000, tr. it., *Diventare Persona*, il Mulino, Bologna 2001.

28 «Il problema non è come inserire altre cose e persone in un sistema fondamentalmente egoistico; la questione è, piuttosto, come ampliare, educare e stabilizzare elementi di cura (*concern*) che sono già presenti [...], la compassione non deve scaturire magicamente dal nulla: essa deriva direttamente da elementi protoetici relazionali che esistono già» (M. Nussbaum *Teoria delle emozioni*, cit., p. 337).

II Francesca Brezzi
L'occhio della piet . Giustizia, compassione, philia

mento che, a suo parere, le dinamiche poste in essere dalla proposta letteraria sono simili e quindi confrontabili con quelle che si producono a livello sociale tra agenti che vengono ad essere come personaggi di una narrazione comune. La studiosa   tuttavia determinata a non assolutizzare questa cifra in quanto l'immaginazione letteraria   solo una parte della razionalit  pubblica che non abolisce quindi la teoria morale, o la teoria politica; l'innovativit  della sua proposta consiste nel cogliere la profonda ed ineliminabile sinergia che un'etica dei nostri inquieti tempi pu  realizzare: «la societ  che *incorpora* (termine usato da Ric eur stesso) la prospettiva della compassione tragica nel suo disegno fondamentale comincia con un 'intuizione generale: le persone sono agenti degni, ma sono anche, spesso, vittime [...]»²⁹.

Conclusioni

Utilizzando liberamente i concetti di Nussbaum si pu  concludere affermando che la libert  dell'*immaginare* deve spingere a *immaginare la libert *: un'analisi della giustizia, condotta non in forma astratta, bens  considerata (per esempio come troviamo in molti autori diversi gi  ricordati, quali Ric eur, Nussbaum, Aubenque,) come concetto primario della saggezza pratica o *phronesis* intrecciata con amore e compassione, ma anche con responsabilit  e speranza, consente anche di rispondere ai paradossi del politico, indicando il necessario riferimento di questo all'etica.

Giustizia, compassione e *philia* concorrono alla costruzione di una coscienza civica, afferma la studiosa, che educi un cittadino del mondo «che sia fedele in modo primario a tutti gli esseri umani e le cui fedelt  nazionali, locali e di gruppo siano del tutto secondarie [...]».

Il dibattito non si chiude ma anzi, quale cantiere aperto si allarga necessariamente: se la compassione rappresenta un ponte verso l'altro/a, diventando anche uno strumento di conoscenza di se stessi, *philia* coniugata con giustizia trasporta sul piano politico quello che finora era situato sul piano fisico e privato, ridisegnando pertanto non solo l'etica, ma altres  un'altra politica, una pratica forse inaugurale che prepara il tempo per abitare "*a different heaven and eart*", come Sheila Collins suggestivamente suggerisce³⁰.

²⁹ *Ivi*, p. 406.

³⁰ S. Collins, *A different Heaven and Eart*, The Judson Press, Valley Forge (PA) 1974.