



Tra *moral sentiments* e *political emotions*. Ripensare le emozioni nei diritti umani

Martina Inero

Abstract

What kind of relationship exists between the emotional dimension and rights? This study tries to show how emotions are an element on which theoretical reflection has focused, and in particular in relation to human rights. Many scholars – in particular, this text refers to the theories of Martha Nussbaum – have begun to rethink issues related to the foundation and recognition of human rights through the social and moral reassessment of emotions. Political ethics, emotions and attention to human life become elements through which the history and culture of human rights are rethought.

Keywords

Emotions - Human Rights - Martha Nussbaum - Compassion - Human Dignity

1. Premessa: un nuovo paradigma per lo studio delle emozioni

Che tipo di legame è presente se si parla di diritti umani ed emozioni? Nei tempi più recenti, in cui entrambi i concetti sono riusciti a imporsi tra i più dibattuti campi di indagine, molti hanno cercato di rispondere a tale interrogativo, convinti che le emozioni giochino un ruolo, più o meno evidente, nelle teorie dei diritti umani (Finnemore & Sikkink 1998) e nello sviluppo storico delle loro norme (Burke 2015). Attraverso la ricostruzione di una storia, quella dei diritti, tradizionalmente dominata da una prospettiva essenzialmente razionalista, è possibile notare come le questioni relative al loro fondamento chiamino in causa non soltanto il semplice impiego della ragione ma un'analisi più profonda delle qualità e delle potenzialità della natura umana. In tal senso è stato scritto che, ai fini del riconoscimento reciproco dei diritti fondamentali di ogni individuo, sembra essere essenziale la presenza di un «sentimento interiore ampiamente condiviso» (Diderot 1755, 115-16). Questo è ciò che scrive nell'*Encyclopédie* Denis Diderot, nel tentativo di fornire una definizione di quei diritti che

appartengono all'intera umanità, intesi come naturali e inalienabili¹. Appare così evidente il riconoscimento di una componente sentimentale presente all'interno della logica dei diritti, che contribuisce ad arricchire la complessità del dibattito relativo alla loro natura, affermazione e riconoscimento. Certamente sarebbe difficile dare conto dell'intero impianto che nei secoli si è costruito attorno a tali questioni, che ha portato all'affermazione di un nuovo modo di concepire l'individuo, la nozione stessa di umanità, e che giunge nella modernità a una vera e propria 'scoperta dell'uomo' che guarda alla sua natura, alla sua autonomia e libertà. Il richiamo alla componente emotiva intende in questo contesto introdurre diverse questioni che emergono in maniera ancor più evidente quando si tratta di tematiche relative agli individui, al loro rapporto con la realtà e al loro modo di interagire con essa. È stato ormai riconosciuto a livello teorico quello che viene definito *emotional* o *affective turn* (Anz 2007; Clough e Halley 2007), ed è sotto la spinta di questa recente svolta culturale che si assiste ad un rinnovato interesse per le emozioni e tutto ciò che richiama la dimensione dell'affettività. «In [the affective turn's] wake, a common ontology linking the social and the natural, the mind and body, the cognitive and affective is beginning to appear» (Blackman e Venn 2010, 7-28). Questo nuovo paradigma conoscitivo rappresenta un grande laboratorio teorico all'interno del quale confluiscono diversi approcci dello studio delle emozioni, e rientra tra le numerose svolte culturali che hanno caratterizzato l'ultimo secolo e che richiamano ad un nuovo modo di rapportarsi alla dimensione del tempo e dello spazio. È infatti, proprio la metafora della svolta a descrivere una temporalità sempre più difficile da pensare e caratterizzata dall'idea dell'accelerazione e del cambiamento, in una dimensione spaziale che diviene sempre più vasta², in cui di volta in volta gli oggetti di indagine subiscono trasformazioni e slittamenti concettuali divenendo vere e proprie categorie analitiche (Welsch 1999). Con l'affermazione di questo che è a tutti gli effetti un nuovo modello esplicativo e interpretativo, si registra un interesse senza precedenti nei confronti della dimensione affettiva declinata nelle sue molteplici varianti lessicali e concettuali, vale a dire emozioni, passioni, sentimenti, affetti, che rappresentano

¹ Si veda la voce *droit naturel* «L'usage de ce mot est si familier, qu'il n'y a presque personne qui ne soit convaincu au-dedans de soi-même que la chose lui est évidemment connue. Ce sentiment intérieur est commun au philosophe et à l'homme qui n'a point réfléchi; avec cette seule différence qu'à la question, *qu'est-ce que le droit* ? celui-ci manquant aussitôt et de termes et d'idées, vous renvoie au tribunal de la conscience et reste muet ; et que le premier n'est réduit au silence et à des réflexions plus profondes, qu'après avoir tourné dans un cercle vicieux qui le ramène au point même d'où il était parti, ou le jette dans quelque autre question non moins difficile à résoudre que celle dont il se croyait débarrassé par sa définition» (Diderot e D'Alembert 1755, 115).

² Doris Bachmann-Medick scrive che «the turns reflect this pluralization of culture insofar as they are not (exclusively) fixated on Western/European-influenced cultural processes and forms of expression. Furthermore, the expanded perspectives widely discussed in recent years, which explicitly assume "multiple modernities" (Shmuel Eisenstadt), have also allowed the study of culture to distance itself from a one-dimensional Eurocentric modernization concept. [...] Despite these efforts, though, turns have not yet been explicitly developed into methodological tools or analytical categories» (Bachmann-Medick 2016, 5-16).

costrutti teorici differenti con le proprie origini etimologiche e tradizioni di pensiero. Stando agli studi di Thomas Dixon infatti (2003), si sarebbero verificate nel corso dei secoli una serie di transizioni nella semantica dell'affettività, che gradualmente hanno comportato un ripensamento di queste categorie in relazione al loro rapporto con la mente, con la coscienza e con il corpo. Dalla metà del XIX secolo il dibattito teorico ha visto l'affermazione del concetto di *emozione*, divenuto una sorta di keyword il cui impiego appare sempre più spesso generalizzato.

The over-inclusivity of our modern-day category of emotions has hampered attempts to argue with any subtlety about the nature and value of the enormous range of passionate, affectionate, sentimental, felt and committed mental states and stances of which we are capable (Dixon 2003).

Questo nuovo paradigma offre la possibilità di riflettere su molte delle questioni cruciali del nostro tempo, partendo da una rivalutazione dell'universo emotivo tradizionalmente caratterizzato da una visione per lo più negativa dovuta ad una contrapposizione con la ragione. Se si pensa all'individuo moderno, inteso come soggetto di diritti, questo è concepito come individuo libero che risponde a un certo livello di autonomia, per lo più declinata nel senso di autonomia morale, e che tradizionalmente richiama alle facoltà razionali. La ragione, infatti, viene spesso riconosciuta come guida necessaria per raggiungere un reale stato di libertà individuale, e ciò ha portato a una valutazione in senso negativo, dal punto di vista ontologico e antropologico, degli aspetti emotivi della natura umana poiché considerati irrazionali. Come si vedrà, l'evoluzione di questo dibattito si svilupperà, seppur in maniera spesso dialettica e conflittuale, tenendo sempre più in considerazione il ruolo che tali elementi ricoprono nell'ambito etico, morale, ma anche in quello politico e sociale. È proprio a questi livelli in effetti che si gioca un vero e proprio scontro categoriale e concettuale, che porta con sé modi differenti di riflettere sulla funzionalità e sul potenziale pratico ed etico dell'universo affettivo che il pensiero contemporaneo ha contribuito a ripensare. Discutere infatti del legame esistente tra le emozioni, per utilizzare un concetto oggi egemone nei discorsi sull'affettività, e la sfera dei diritti, risponde a una domanda metodologica ben precisa, riguardante non soltanto il complesso rapporto tra emozioni e ragione, ma anche in che modo studiare le cosiddette «emozioni politiche» (Lynggaard 2019), alle quali viene riconosciuto un ruolo rilevante nei processi di trasformazione politico-sociale (Crane 1934; Mullan 1988).

2. Emozioni politiche, emozioni sociali e diritti. Il contributo di Martha Nussbaum

Quella dei diritti umani rimane ancora oggi una nozione estremamente dibattuta e difficile da definire, così come controverso appare il dibattito relativo al loro fondamento. È un dibattito caratterizzato da una molteplicità di voci e di linee teoriche,

attraversato da numerose trasformazioni di senso, paradossi e zone d'ombra³. Da grande rivoluzione del Settecento a baluardo delle democrazie, hanno conquistato sempre più campo nelle riflessioni contemporanee, divenendo punti nevralgici delle questioni politiche, giuridiche, etiche e sociali. Essi diventano veicolo di un nuovo «spazio di esperienza morale» (Scuccimarra 2014, 350), legandosi agli aspetti più rilevanti della vita collettiva e individuale. Il richiamo a una moralità dei sentimenti e a un loro ruolo pratico rappresenta una sfida nella ricerca di un'etica delle passioni o delle emozioni a cui il pensiero contemporaneo spesso fa riferimento. Coloro che mettono in rilievo il ruolo giocato di sentimenti e dalle emozioni nella costruzione della sfera morale, tentano di portare avanti argomentazioni «to advance the idea of an ethics of emotions as ethics of human rights» (Barreto 2006, 64). L'idea di fondo è che le emozioni siano «basic feature of social life that help people maintain social interactions and bonds» (Scheff 2000, 2003). Ci si concentra sulla componente affettiva della vita collettiva, che si dispiega attraverso la manifestazione di quelli che sono stati definiti *public sentiments* o *moral and social emotions* (Sajó 2016). Queste appaiono essenziali per la creazione e il mantenimento delle relazioni, e strettamente legate al contesto culturale all'interno del quale si sviluppano (Ahmed 2004; Crawford 2000). Nel tentativo di comprendere le logiche più profonde delle dinamiche che hanno portato all'affermazione di queste categorie rivoluzionarie, i recenti studi si sono concentrati sull'analisi storico-politica dei diritti umani, che rappresenta a tutti gli effetti un punto totalmente innovativo rispetto a tutte le teorie giuridiche precedentemente proposte. In merito alla complessità del tema Lynn Hunt scrive che,

i diritti umani sono difficili da definire, perché la loro definizione e addirittura la loro esistenza dipendono tanto dalle emozioni quanto dalla ragione. L'affermazione dell'ovvietà si fonda, in ultima istanza, su un richiamo emotivo: è convincente se fa risuonare qualcosa in ogni persona» (Hunt 2007, 12).

La rivalutazione etica delle emozioni è il passaggio fondamentale che permette di ripensare un legame tra i diritti e i sentimenti o emozioni morali; una rivalutazione presente a più riprese nella storia del pensiero contemporaneo anche come risposta alternativa alla crisi della modernità e della ragione. Parlare delle potenzialità sociali delle emozioni vuol dire operare un ripensamento categoriale e radicale degli elementi centrali che agiscono nel dispiegamento della vita associata. Un prezioso contributo a questa linea teorica è stato riconosciuto alle teorie di Martha Nussbaum che, attraverso l'epocale lavoro condotto nei suoi scritti⁴, opera una rivalutazione valoriale e concettuale delle emozioni. Di fondo vi è l'idea che ogni aspetto della vita umana sia strettamente e inevitabilmente legato a esperienze emotive, confutando dunque la

³ Per un approfondimento generale si veda Meccarelli, Palchetti e Sotis 2014.

⁴ In particolare, Nussbaum 2004; 2011; 2012; 2014.

concezione di un'etica che fonda la vita sociale sul primato indiscusso della ragione⁵. Le sue riflessioni si inseriscono a pieno titolo nell'odierno dibattito sull'azione politica ed etica, attraverso una profonda rilettura del pensiero greco e della filosofia antica. Da queste fonti trae, in particolare da Aristotele, l'importanza della fragilità e della vulnerabilità intese come caratteristiche costitutive degli esseri umani⁶, inserendole all'interno di una riflessione più ampia che guarda, anche attraverso le lenti dell'etica stoica, allo sviluppo delle facoltà umane per cui le emozioni sembrerebbero «fornirci informazioni sulle questioni eticamente significative» (Nussbaum 2011, 5). La sua è una proposta che la stessa filosofa definisce *neostoica*. Questa proposta condivide con la scuola stoica l'idea delle emozioni come giudizi di valore ma non la loro visione normativa. Si viene così a delineare una teoria di tipo cognitivo-valutativo in cui le emozioni, per questa loro stessa natura, diventano fattori importanti e decisivi nel giudizio etico.

Per essere adeguata, la teoria stoica deve essere sottoposta a tre fondamentali tipi di modifica. In primo luogo, essa necessita di una plausibile teoria del rapporto tra emozioni dell'adulto ed emozioni del bambino e degli animali non-umani (gli stoici negano, cosa implausibile, che bambini ed animali provino emozioni). Sviluppare una tale teoria ci conduce ad ampliare l'analisi cognitiva stoica per abbracciare una più ampia gamma di forme di cognizione, come le percezioni e le credenze di tipo non-linguistico. In secondo luogo, la teoria necessita di una buona analisi della variabilità culturale delle emozioni. Gli stoici mostrano, convincentemente, la misura in cui le norme sociali vengono interiorizzate nell'architettura delle nostre emozioni; ma pensano che le norme in questione siano fondamentalmente le stesse in tutte le società, dedicando così poca attenzione alle piccole differenze (Nussbaum 2001, 6).

La teoria delle emozioni della Nussbaum si mostra estremamente attenta alla vita pratica, e diviene parte costitutiva non solo della sua proposta teorica ma anche politica. Da qui la profonda necessità di comprendere l'essenza degli individui e il senso dell'umanità nel suo complesso, di cui il patrimonio dei diritti rappresenta una parte fondamentale, e la loro tutela condizione necessaria per la democrazia e per il raggiungimento della giustizia sociale, dal momento che «senza lo sviluppo emotivo, una parte della nostra capacità di ragionare come creature politiche risulterà mancante» (Nussbaum 2004, 20). Emozioni e diritti umani vengono indagati in stretta connessione. Alla ricerca del potenziale morale di ogni individuo, necessario per il rispetto e il

⁵ In questo contesto Nussbaum si pone in una posizione di disaccordo rispetto alle tesi di Bernard Williams. Il confronto tra i due autori parte innanzitutto dalla concezione della tragedia greca e rispetto alla sua portata etica ed è approfondita nel testo *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (2011).

⁶ Il pensiero aristotelico rappresenta un punto di riferimento innanzitutto per le concezioni di fragilità e vulnerabilità, intesi come elementi da preservare e valorizzare, strettamente connessi all'ideale di virtù e di bene umano diretti al raggiungimento di quella che è l'*eudaimonia*.

riconoscimento dei diritti fondamentali, un ruolo di rilievo viene affidato alla capacità di *sentire*, e cioè a ciò che ci pone in connessione con gli altri. Nella *Fragilità del bene* scrive:

dovremmo vedere qui la reazione passionale, la sofferenza stessa, come una parte del riconoscimento o della percezione, come una componente parziale con cui un personaggio riconosce la propria situazione di essere umano. [...] Esiste un conoscere che avviene attraverso la sofferenza perché la sofferenza riconosce in modo appropriato come sia la vita umana in determinati casi. E in generale: capire un amore o una tragedia con l'intelletto non è sufficiente per avere una vera conoscenza di essi (Nussbaum 2011, 113).

Riconoscere alle emozioni un contenuto cognitivo «aiuta a dissipare l'idea che esse siano forze cieche prive di intrinseca selettività o intelligenza, che non hanno quindi un ruolo nelle decisioni umane» (Nussbaum 2004, 28). Questi suoi studi si svilupperanno in direzione di una costante ricerca dell'essenza dell'umanità, di cui i diritti costituiscono un elemento fondamentale. Pensare in un tale contesto ai diritti, significa per Nussbaum pensare in difesa dell'umanità stessa, senza alcun tipo di distinzione e in un'ottica cosmopolita⁷. In queste dinamiche di riconoscimento e reciprocità entrano in gioco quelle che vengono considerate *emozioni sociali o politiche*, funzionali cioè alla tutela della dignità umana e al rispetto degli altri. Queste infatti sarebbero in grado, ognuna in maniera differente, di orientare decisioni etiche, individuali e collettive, e di supportare i progetti della politica democratica al fine di realizzare equità e giustizia sociale. In tal senso, nella sua ottica, le azioni che derivano da queste emozioni risultano fondamentali per lo sviluppo delle relazioni sociali e in generale per l'agire pubblico. Un'emozione in particolare emerge come necessaria per la realizzazione del suo progetto etico, ed è la compassione⁸, a partire dalla quale dovrebbe essere riconosciuta, in modo universale, pari dignità ad ogni individuo. Per *compassione* si intende

un'emozione sofferta diretta al dolore di un'altra creatura o di più creature. Una lunga tradizione filosofica concorda, in termini generali, sui pensieri che generalmente sono implicati quando un essere umano vive questa emozione. secondo la mia visione (che in parte concorda con questa tradizione e in arte la critica) la compassione è costituita da tre elementi, o pensieri, necessari (Nussbaum 2014, 175).

Centrale è il riferimento alla descrizione che ne viene fatta da Aristotele nella *Retorica*⁹, dove vengono messi in evidenza tre elementi cognitivi:

⁷ In particolare, si rimanda a Nussbaum *Coltivare l'umanità* (1997) e *Nascondere l'umanità* (2004)

⁸ Sulla compassione si erano precedentemente concentrati anche gli studi di Hannah Arendt nel saggio *On Revolution* (1965), in cui la filosofa opera una critica rispetto al suo impiego politico nelle dinamiche delle rivoluzioni moderne dato che, nel momento in cui entra all'interno della sfera pubblica, subisce trasformazioni tali tanto da trasformarsi in pietà e perdere la capacità di riconoscere l'altro.

⁹ Aristotele la identifica come un'emozione direttamente legata al dolore e alla sofferenza altrui.

una credenza, o valutazione, che la sofferenza sia seria e non banale. Il secondo è la credenza che la persona non meriti la sofferenza stessa. Il terzo è la credenza che le possibilità della persona che prova l'emozione siano analoghe a quelle di chi soffre (Nussbaum 2004, 370).

La compassione, così come trattata dalla filosofa statunitense, viene distinta concettualmente da ulteriori termini affini, ognuno con un proprio significato e una propria storia. Primo fra tutti, la compassione risulta differente dalla *simpatia*, la cui tradizione rimanda alla «stagione del sentimentalismo morale» (Pulcini 2020, 12) e alle fondamentali, seppur differenti, teorizzazioni di David Hume e Adam Smith in cui emerge come fattore alla base della moralità umana e come elemento di coesione tra gli individui. Pur non essendo presente in Hume una specifica riflessione dedicata ai diritti e alla sfera della normatività (lacuna riconosciuta anche da Smith), molta rilevanza assume l'idea di *umanità*, che viene presentata come l'unico e reale fondamento della morale¹⁰ utile a combattere quegli elementi di scetticismo ed egoismo della natura umana (Hanley 2011). È in questa sorta di progetto umanistico che si inserisce la nozione della *sympathy*, di cui un primo riferimento si ha nel secondo volume del *Trattato sulla natura umana* (1739):

nessuna qualità della natura umana è più notevole, sia in sé nelle sue conseguenze, dell'attitudine che abbiamo a simpatizzare con gli altri, ricevendo attraverso la comunicazione le loro inclinazioni e sentimenti, per quanto differenti o persino contrari ai nostri (Hume 2001, 631).

Il verificarsi di questo meccanismo è reso possibile dalla struttura della mente umana che Hume riconosce come «per natura notevolmente imitatrice» (Hume 1971, 612), e grazie ai processi innescati dall'immaginazione e dall'azione di contagio emotivo. Questa stessa capacità di simpatizzare però, può variare a seconda dei soggetti e delle relazioni, rischiando così di perdere quel senso di imparzialità necessario per l'azione morale. È proprio a questo punto che, lo stesso Hume, afferma l'importanza del concetto di umanità e della conseguente azione dei sentimenti morali che ne derivano, considerati universali. Essi si esprimono attraverso piacere e disgusto, e rappresentano alcuni dei «motivi che influenzano la volontà». A questo punto del discorso, nelle pagine del *Trattato* e in generale nelle riflessioni morali¹¹, si ritrova una sorta di capovolgimento rispetto alla tradizionale visione razionalista dominante a quel tempo, diretta a svelare il fondamento passionale dell'azione morale e i principi che guidano la morale stessa. Nell'intricato rapporto mezzi-fini, si identifica come fondamento delle motivazioni e dei moventi dell'agire l'individuazione dei vizi e delle virtù in base al piacere e al dolore, da

¹⁰ Queste riflessioni humeiane vengono particolarmente approfondite in *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*.

¹¹ Si veda anche Hume 2009.

ciò ne deriva per Hume che necessariamente «la morale è più propriamente sentita che giudicata» (Hume 2001, 931):

Quando dichiarate viziosi un'azione o un carattere, non intendete altro se non che voi provate un senso o un sentimento di biasimo, nel contemplare la costituzione della vostra natura. Il vizio e la virtù, dunque, possono essere paragonati ai suoni, colori, al caldo e al freddo, i quali, secondo la filosofia moderna, non sono qualità negli oggetti, ma percezioni nella mente [...]. Niente può essere più reale o interessarci in maggior grado dei nostri stessi sentimenti di piacere e di dolore; e se questi fossero favorevoli alla virtù, e sfavorevoli al vizio, niente sarebbe più necessario per regolare la nostra condotta e il nostro comportamento (Hume 2001, 927-9).

Su presupposti differenti si sviluppa la concezione smithiana della *sympathy*¹². Pur riconoscendola entrambi come elemento costitutivo della natura umana e come un «fellow feeling» (Rasmussen 2017, 90), a risultare differenti sembrerebbero essere piuttosto le origini della sua manifestazione. In tal senso, mentre per Hume il simpatizzare con i sentimenti di un altro individuo avviene attraverso un'opera di 'contagio', per Smith la sola osservazione della condizione altrui non sarebbe sufficiente a provare quegli stessi sentimenti. In questo quadro teorico il meccanismo simpatetico appare meno meccanico e maggiormente legato alla valutazione delle circostanze e delle specifiche condizioni dell'altro. In apertura della *Teoria dei sentimenti morali* si afferma:

per quanto egoista si possa ritenere l'uomo, sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono per lui necessaria l'altrui felicità, nonostante da essa egli non ottenga altro che il piacere di contemplarla (Smith 2001, pt. I, sez. I, cap. I, § 1).

Uno degli intenti principali dell'impianto teorico smithiano è quello di elaborare una teoria dei sentimenti morali più ampia caricandola, a differenza di Hume, di una componente normativa, ed è proprio a questi scopi che si inserisce la figura dello *spettatore imparziale*. Attraverso la sua azione di immedesimazione nell'altro e la valutazione dell'adeguatezza o inadeguatezza delle singole azioni e passioni, non ci si ferma alla semplice condivisione ma si realizza, a seconda dei casi, approvazione o disapprovazione che sono funzionali al rispetto delle regole morali e alla base dei rapporti sociali. È grazie alla partecipazione e alla reciprocità che si sviluppano dall'azione simpatetica, intesa come «la capacità dell'essere umano di condividere i sentimenti degli altri» (Roncaglia 2003, 135), che è possibile definire l'autonomia morale e il giudizio:

¹² Per un generale confronto tra i due autori si rimanda a Rasmussen 2017. Sulle divergenze relative al concetto di *sympathy* si veda Fleischacker 2012, Sayre-McCord 2013, Haakonssen 1981

il principio per mezzo del quale approviamo o disapproviamo naturalmente la nostra condotta sembra del tutto uguale a quello per mezzo del quale pronunciamo analoghi giudizi sulla condotta degli altri. Approviamo o disapproviamo la condotta di un altro uomo a seconda che sentiamo, riportando a noi il suo caso, di riuscire o meno a simpatizzare del tutto con i sentimenti e le motivazioni che l'hanno diretta. E allo stesso modo, approviamo o disapproviamo la nostra condotta a seconda che sentiamo, quando ci mettiamo nei panni di un altro uomo, e la osserviamo con i suoi occhi e dalla sua posizione, di riuscire o meno a prender parte e simpatizzare con i sentimenti e le motivazioni che l'hanno influenzata. Non riusciamo mai a esaminare i nostri sentimenti e motivazioni, non riusciamo mai a formulare nessun giudizio su di essi, se non ci spostiamo dalla nostra posizione naturale e ci sforziamo di osservarli da una certa distanza. [...] "Ci sforziamo di esaminare la nostra condotta come immaginiamo che la esaminerebbe ogni altro equo e imparziale spettatore (Smith 2001, pt. III, cap. I, § 1-2).

Tornando al quadro teorico della Nussbaum, che riprende lo stesso Smith nelle sue riflessioni sulla compassione, viene operata un'ulteriore distinzione rispetto ad un'altra categoria concettuale fortemente presente e dibattuta nella teoria contemporanea, l'empatia¹³.

Ho detto che la compassione è qualcosa di diverso dall'empatia, che implica una ricostruzione immaginaria dell'esperienza di chi soffre. [...] Nell'empatia cerchiamo di ricostruire l'esperienza mentale di un altro [...]. Si può, ancora, empatizzare con qualcuno a cui rifiutiamo compassione in ragione di una colpa [...]. E, naturalmente, possiamo non provare compassione perché non formuliamo il giudizio eudaimonistico: non vediamo la persona come un'importante parte del nostro complesso di scopi e fini (Nussbaum 2004, 393-396).

Nella sua teoria delle emozioni, l'empatia viene riconosciuta come un'importante capacità mentale, utile per la compassione ma non sufficiente in quanto capacità fallibile (Nussbaum 2004, 400). Nonostante questa lettura, quella dell'empatia è diventata una categoria chiave di cui si servono le teorie dell'affettività, dal piano filosofico a quello prettamente psicologico, e le teorie dei diritti umani, specie grazie agli sviluppi nei campi empirici della ricerca più recente. Si punta dunque a rivalutare questo che è stato definito come «a neglected element of Human Rights theory» (Von Harbou 2013). Questa categoria è emersa e si è affermata all'interno di un dibattito più ampio che si è arricchito grazie ai recenti studi nelle scienze cognitive, in campo psicologico e neuroscientifico¹⁴, che hanno avvalorato le tesi secondo cui l'empatia appare come elemento necessario per la socialità umana, riconoscendole una funzione politica, etica

¹³ Legati al fenomeno dell'empatia vi sono diverse tradizioni filosofiche, dalla *Gefühlsansteckung*¹³ o «teoria del contagio affettivo» di Scheler, fino alla *Theory of Mind* in campo neuroscientifico (Gallese e Goldman 1998) e le ricerche sui neuroni specchio.

¹⁴ Un riferimento fondamentale è la scoperta dei neuroni specchio, che avvenne tra il 1995 e il 1996 da parte di un gruppo di ricerca dell'Università di Padova coordinato da Giacomo Rizzolatti, individuati come spiegazione neurale e fisiologica dell'empatia (Rizzolatti et al. 1996).

e morale estremamente rilevante. Sarebbe davvero complesso dare conto delle numerose teorizzazioni che si sono costruite attorno a questo concetto¹⁵, tanto che sembra ancora non esserci un consenso condiviso rispetto alla definizione di questo «concept 'nomade' par excellence» (Jorland 2004). Relativamente alle sue implicazioni nelle logiche dei diritti, l'empatia viene presa in considerazione come origine e fondamento dei legami, delle interazioni e della condivisione di esperienze. Racchiude in sé tutti quei meccanismi e quelle reazioni che nascono negli individui a partire dall'osservazione di violazioni della dignità umana, dalla percezione del dolore e dalla percezione dell'altro come simile a sé; rende possibile la nascita di quel «sentimento interiore ampiamente condiviso» di cui all'inizio, che genera nuovi modi di sentire e che si traduce nell'attuazione di nuove pratiche sociali, culturali e politiche. Una simile visione ritiene l'empatia capace di innescare quei processi di mobilitazione, riconoscimento e *claiming* che riguardano da vicino i diritti umani (Hunt 2007). Il suo coinvolgimento in tali dinamiche parte dalla convinzione che l'empatia sia «una capacità, radicata nella sfera degli affetti e delle relazioni primarie, che lega insieme soggetti e comunità in nome di un'umanità condivisa» (Boella 2018, 28). Anche se questa non si presenta come voce univoca all'interno del dibattito, si pensi tra i molti agli studi di Paul Bloom che si scontrano contro la visione dell'empatia come cura universale ad ogni problematica contemporanea¹⁶, si sviluppa così l'idea che, ai fini del riconoscimento e del rispetto dei diritti fondamentali di ogni individuo, sia necessaria l'affermazione e soprattutto la pratica di una politica dell'empatia a livello globale. Una parte del dibattito relativo ai diritti umani infatti, considera la preoccupazione empatica, *empathic concern*, come forza in grado di mobilitare gli individui di fronte alle diverse forme di ingiustizia e in difesa dell'Altro. I problemi che sorgono da queste considerazioni sono certamente molteplici, dall'individuazione dei soggetti implicati nel rapporto empatico al capire cosa si intende per «Altro», così come ancora problematico appare il rapporto tra empatia e sviluppo morale, specie in una società caratterizzata dal conflitto e in cui i legami sociali appaiono sempre più deboli, ma tutti questi rappresentano elementi con i quali è necessario confrontarsi per comprendere lo sviluppo di determinate dinamiche.

3. Emozioni e diritti. Una nuova prospettiva per l'età globale

Tutte queste categorie, queste emozioni politiche, rientrano con sempre maggior evidenza nei dibattiti relativi al tema della giustizia e dei diritti umani. La questione dei diritti si pone al centro dell'agenda dei programmi diretti alla realizzazione della giustizia globale in un tempo in cui, come riconosciuto da Richard Rorty si è diffusa su larga scala

¹⁵ Per una costruzione del dibattito dedicato all'empatia, tra i molti si veda Boella 2018 e Rifkin 2010.

¹⁶ Bloom 2016.

la cultura dei diritti umani come cultura globale (1993). Affinché questo tipo di cultura sia realmente applicato nei comportamenti e nell'agire, è necessario secondo Rorty colpire la sfera del sentire e coltivare un'educazione sentimentale che divenga parallelamente impegno e rispetto di determinati precetti morali. «That sort of education gets people of different kinds sufficiently well acquainted with one another that they are less tempted to think of those different from themselves as only quasi-human. The goal of this sort of manipulation of sentiment is to expand the reference of the terms "our kind of people" and "people like us"» (Rorty 1993, 176). Oggi, di fronte ai problemi relativi alla definizione stessa dei diritti, alla loro classificazione e alla ricerca di un fondamento universalista, il linguaggio dei diritti umani sembra assumere forme differenti e variegate. Tra queste, emerge nella filosofia politica e morale contemporanea un approccio, in parte anche fortemente dibattuto, che si presenta come una sorta di proposta pedagogica in cui le emozioni rappresentano un tassello fondamentale, il *capabilities approach*, di cui ancora una volta Martha Nussbaum (2012) rappresenta uno dei maggiori esponenti. Dall'individuazione del contenuto cognitivo del bagaglio emotivo, all'individuazione delle emozioni socialmente e moralmente rilevanti, la Nussbaum arriverà nella parte più recente della sua riflessione a individuare questo nuovo paradigma, riprendendo in maniera differente la prospettiva teorica del filosofo ed economista Amartya K. Sen¹⁷ degli anni Settanta. Obiettivo di questo modello è la realizzazione dello sviluppo umano, possibile solamente attraverso il riconoscimento di pari dignità agli individui in quanto tali che è inalienabile, e che per questo deve essere tutelata e rispettata. L'approccio delle capacità della Nussbaum, si propone di intervenire laddove gli approcci dei diritti umani non garantiscono totale protezione all'essere umano, integrando le loro logiche che sono condivisibili ma non complete, e le loro aporie (Nussbaum 2012)¹⁸. Una proposta teorica che cerca di farsi progetto politico e sociale efficace per il riconoscimento e la difesa dei diritti, tenendo insieme la dimensione sensibile e la dimensione giuridica e normativa attraverso l'individuazione di dieci capacità centrali¹⁹, indicate come «base per l'elaborazione di principi costituzionali fondamentali che dovrebbero essere rispettati dai governi di tutte le nazioni, come minimo essenziale richiesto dal rispetto della dignità umana» (Nussbaum 2001, 18). Etica politica, emozioni e attenzione alla vita umana vengono riunite in questa proposta teorica in cui la compassione viene nuovamente presentata come il sentimento morale per eccellenza da contrapporre a quei sentimenti di disgusto e vergogna che invece compromettono l'azione morale e l'agire pubblico. Il tentativo di

¹⁷ In particolare, Sen 1986, 2010.

¹⁸ Sul rapporto *capacità-diritti* si veda Greblo 2013.

¹⁹ La lista delle dieci capacità individuate comprende 1) Vita, 2) Salute del corpo, 3) Integrità del corpo, 4) Sensi, immaginazione, pensiero, 5) Emozioni, 6) Ragion pratica, 7) Appartenenza, 8) Saper e poter vivere con altre specie, 9) Gioco, 10) Controllo del proprio ambiente.

individuare questi ulteriori elementi risponde alla necessità non solo teorica ma anche pratica, di risolvere quelle zone d'ombra e quei paradossi insiti nella logica dei diritti.

Di fronte agli avvenimenti e alle numerose violazioni compiute nel XX e nel XXI secolo, gran parte degli sforzi intellettuali sono stati rivolti alla comprensione di tutte quelle pratiche esperienziali che contribuiscono ad accrescere e a rafforzare la convinzione di una dignità umana universale, realmente riconosciuta e condivisa da tutti gli individui. Si può osservare dunque come gli studi sull'affettività continuino a svilupparsi tracciando una linea di indagine sempre più interdisciplinare che, dalle proposte storico-filosofiche ha investito anche la recente psicologia politica e sociale, la teoria delle relazioni internazionali e le teorie dei movimenti sociali e politici. Nell'acceso dibattito che da decenni anima le riflessioni relative ai diritti umani, ci si è concentrati sulle modalità attraverso le quali rafforzare le potenzialità di una categoria ancora di difficile definizione e inquadramento. Si cerca di ripensare una cultura dei diritti che non sia affermata solo a un livello formale, ma che sia pratica continua, partecipazione emotiva ed esperienza condivisa.

Bibliografia

- Abrams, Kathryn. 2011. "Emotions in the Mobilization of Rights." *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 46: 551-859.
- Ahmed, Sara. 2004. *The cultural politics of emotions*. London: Routledge.
- Anz, Thomas. 2007. "Emotional Turn? Beobachtungen zur Gefühlsforschung." <https://literaturkritik.de/id/10267> (ultimo accesso 02 maggio 2021).
- Arendt, Hannah. 1965. *On Revolution*. New York: The Viking Press.
- Aristotele. 2004. *Retorica*. In *Retorica e Poetica*, a cura di Marcello Zanatta. Torino: UTET.
- Bachmann-Medick, Doris. 2016. *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*. De Gruyter.
- Barreto, José Manuel. 2006. "Ethics of emotions as ethics of human rights. A Jurisprudence of sympathy in Adorno, Horkheimer and Rorty." *Law and Critique* 17: 73-106.
- Blackman, Lisa e Venn, Couze. 2010. "Affect." *Body & Society* 16(1): 7-28, doi:10.1177/1357034X09354769.
- Bloom, Paul. 2016. *Against empathy: The case for rational compassion*. New York, NY, USA: Ecco.

- Bodei, Remo. 2020. *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano: Feltrinelli.
- Boella, Laura. 2018. *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*. Milano: Cortina Editore
- Burke, Roland. 2015. "Flat Affect? Revisiting Emotion in the Historiography of Human Rights." *Journal of Human Rights* 16 (2), 123–141.
- Clough, Patricia Ticineto e Jean Halley. 2007. *The affective turn: theorizing the social*. London: Duke University Press.
- Costa, Pietro. 2014. "Dai diritti naturali ai diritti umani: episodi di retorica universalistica." In *Il lato oscuro dei Diritti umani. Esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*, a cura di Massimo Meccarelli, Paolo Palchetti e Carlo Sotis, 27-80. Dykinson.
- Crane, Ronald S. (1934) "Toward a Genealogy of the "Man of Feeling." *ELH* 1 (3), 205-230.
- Crawford, Neta C. 2000. "The passion of world politics: Propositions on emotion and emotional relationships." *International Security* 24 (4): 116-156.
- Diderot, Denis e Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert (a cura di). 1751-1780. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, arts, et des métiers*. 5 (1755).
- Dixon, Thomas. 2003. *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge University Press.
- Finnemore, Martha e Sikkink Kathryn. 1998. "International norm dynamics and political change." *International Organization* 52(4): 887–917.
- Fleischacker, Samuel. 2012. "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction." In *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl: A Collection of Essays*, a cura di Christel Fricke e Dagfinn Føllesdal, 273-312. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Gallese, Vittorio e Alvin Goldman. 1998. "Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading." *Trends in Cognitive Sciences* 2 (12): 493-501.
- Greblo, Edoardo. 2013. "Capacità e diritti." *Etica & Politica/Ethics & Politics* XV (1): 563-582.
- Haakonssen, Knud. 1981. *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge University Press.
- Hanley, Ryan Patrick. 2011. "David Hume and the "Politics of Humanity." *Political Theory* 39(2): 205–233.

- Hume, David. 1971. *I caratteri nazionali*. In *Opere*, a cura di Eugenio Lecaldano e Enrico Mistretta. Roma-Bari: Laterza.
- Hume, David. 2001. *Trattato sulla natura umana*. Milano: Bompiani.
- Hume, David. 2009. *Ricerca sui principi della morale*, Roma-Bari: Laterza.
- Hunt, Lester. 2006. "Martha Nussbaum on the Emotions." *Ethics* 116, 3 (April): 552-577.
- Hunt, Lynn. 2007. *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*. Roma-Bari: Laterza.
- Husserl, Edmund. 2019. *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*. Roma-Bari: Laterza. Kindle.
- Jorland, Gérard. 2004. "L'empatie, histoire d'un concept." In Alain Berthoz e Gérard Jorland. *L'Empathie*, a cura di A. Berthoz, G. Jarold. 19-49. Paris: Odile Jacob.
- Kant, Immanuel. 2000. *Critica della ragion pratica*. Milano: Bompiani.
- Kant, Immanuel. 2003. *Fondazione della metafisica dei costumi*. Milano: Bompiani.
- Lynggaard, Kennet. 2019. "Methodological Challenges in the Study of Emotions in Politics and How to Deal With Them." *Political Psychology* 40 (6): 1201-1215.
doi: 10.1111/pops.12636.
- Meccarelli, Massimo, Paolo Palchetti e Carlo Sotis (a cura di) 2014. *Il lato oscuro dei Diritti umani. Esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*. Dykinson.
- Mullan, John. 1988. *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century*. Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, Martha C. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: PUP.
- Nussbaum, Martha C. 1997. *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Beacon Press.
- Nussbaum, Martha C. 2001. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*. Bologna: Il Mulino.
- Nussbaum, Martha C. 2002. *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*. Bologna, il Mulino.
- Nussbaum, Martha C. 2003. *Capacità personale e democrazia sociale*. Reggio Emilia: Diabasis.
- Nussbaum, Martha C. 2004. *L'intelligenza delle emozioni*. Bologna: Il Mulino.

- Nussbaum, Martha C. 2007. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*. Bologna: Il Mulino.
- Nussbaum, Martha C. 2011. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*. Bologna: Il Mulino.
- Nussbaum, Martha C. 2012. *Creare Capacità*. Bologna: Il Mulino.
- Nussbaum, Martha C. 2014. *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*. Bologna: Il Mulino.
- Plamper, Jan. 2018. *Storia delle emozioni*, Bologna: Il Mulino.
- Pulcini, Elena. 2020. "La cura, le emozioni e il soggetto vulnerabile." *I castelli di Yale online* VIII, 2: 3-24.
- Rasmussen, Dennis C. 2017. *The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith and the Friendship that shaped Modern Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Rifkin, Jeremy. 2010. *La civiltà dell'empatia*, Milano: Mondadori.
- Rizzolatti, Giacomo, Luciano Fadiga, Leonardo Fogassi e Vittorio Gallese. 1999. "Resonance Behaviors and Mirror Neurons." *Archives italiennes de biologie: A Journal of Neuroscience* 137 (2-3): 85-100.
- Roncaglia, Andrea. 2003. *La ricchezza delle idee. Storia del pensiero economico*. Bari: Laterza.
- Rorty, Richard. 1993. "Human Rights, Rationality and Sentimentality." In *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, a cura di Stephen Shute and Susan Hurley. New York: Basic Books (1994).
- Sajó, András. 2016. "Emotions in Constitutional Institutions." *Emotion Review* 8, 1 (January): 44-49.
- Sayre-McCord, Geoffrey. 2013. "Hume and Smith on Sympathy, Approbation, and Moral Judgment." *Social Philosophy and Policy* 30 (1-2): 208-36.
- Scheff, Thomas J. 2000. "Shame and the social bond: A sociological theory." *Sociological Theory* 18 (1): 84-99.
- Scheff, Thomas J. 2003. "Shame in self and society." *Symbolic Interaction* 26 (2): 239-262.
- Scheler, Max. 2010. *Essenza e forme della simpatia*. Milano: FrancoAngeli.
- Scuccimarra, Luca. 2014. "Proteggere o dominare? Sovranità e diritti umani nel dibattito sulla "responsibility to protect." In *Il lato oscuro dei Diritti umani. Esigenze*

emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo, a cura di Massimo Meccarelli, Paolo Palchetti e Carlo Sotis, 349-384. Dykinson.

Sen, Amartya K. 1986. "Uguaglianza, di che cosa?" In A.K. Sen, *Scelta, benessere, equità. Bologna: Il Mulino.*

Sen, Amartya K. 2010. *La diseguaglianza. Un riesame critico.* Bologna: Il Mulino.

Smith, Adam. 2001. *Teoria dei sentimenti morali.* Milano: Rizzoli. E-book.

Von Harbou, Frederik. 2013. "A Remedy called Empathy: The Neglected Element of Human Rights Theory." *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie/Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 99 (2): 133-151.

Welsch, Wolfgang. 1999. "Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today." In *Spaces of Culture: City, Nation, World*, a cura di Mike Featherstone e Scott Lash. 194–213. London/Thousand Oaks, CA/ New Delhi: Sage, pp. 194-213.

Martina Insero is a PhD student in Political Studies at Sapienza University of Rome. Her doctoral research investigates the "Affective Turn" in Political Theory from an History of Political Thought point of view. Her research interests focus on the link between politics and its affective dimension, and on the role of emotions and passions in political-philosophical theories.

Email: martina.insero@uniroma1.it