



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in Scienze Filosofiche

La forza delle emozioni

—

Ca' Foscari

Dorsoduro 3246

30123

Venezia

Relatore

Prof. Paolo Pagani

Laureanda

Eliana Spampinato

Anno Accademico

2018/2019

SOMMARIO

INTRODUZIONE

I.PARTE PRIMA

L'IMPORTANZA DELLE EMOZIONI

Capitolo 1: *Platone, Martha Nussbaum e le passioni*

Capitolo 2: *The fragility of Goodness*

II.PARTE SECONDA

LA NATURA DELLE EMOZIONI

Capitolo 1: *Credenze, Desideri, Emozioni o*

Emozioni, Immagine, Coscienza

Capitolo 2: *A che cosa servono le emozioni?*

Capitolo 3: *Emozioni, Razionalità, Difese*

III.PARTE TERZA

L'INTELLIGENZA DELLE EMOZIONI

Capitolo 1: *Emozioni come giudizi di valore*

Capitolo 2: *Emozioni universali: medicinali, sociali, linguistiche*

IV.PARTE QUARTA

LA GEOMETRIA DELLE EMOZIONI

Capitolo 1: *Nel Protagora*

Capitolo 2: *Nella Repubblica*

Capitolo 3: *Nel Fedro*

CONCLUSIONI

BIBLIOGRAFIA

INTRODUZIONE

“Le emozioni disegnano il paesaggio della nostra vita spirituale e sociale. Come i ‘sommovimenti geologici’, che un viaggiatore può scoprire in un paesaggio, dove in precedenza si poteva scorgere solo una superficie piatta, le emozioni lasciano un segno nelle nostre vite rendendole irregolari, incerte, imprevedibili”

Martha Nussbaum, *l'Intelligenza delle emozioni*, pag. 17.

La ricerca che svolgeremo nasce dal tentativo di sviluppare una filosofia delle emozioni, prendendo in esame le ricerche svolte da una autrice, Martha Nussbaum, e da alcuni altri studiosi, che hanno considerato le emozioni come un elemento decisivo oltre che rilevante, rifiutando l'idea che esse debbano venire coartate dalla ragione come se fossero dannose.

Nel primo testo che prenderemo in esame, *Attualità di Platone*, Nussbaum indica in quali opere, a suo parere, si può rintracciare una sorta di evoluzione che condurrebbe Platone via via a ritrattare alcuni aspetti unilaterali della sua etica e della sua psicologia, rinvenibili in particolare nel *Protagora* e nella *Repubblica*.

Nel secondo testo considerato, *La Fragilità del bene*, Nussbaum prende in esame l'*Antigone* di Sofocle, con lo scopo di mostrare come in realtà le emozioni siano già viste da questo autore tragico non come un ostacolo al bene dell'uomo, ma come una parte integrante di questo.

Aprondo il discorso a una più ampia letteratura, abbiamo osservato come l'inesausto dibattito sul rapporto tra corpo e mente attraversi numerose tradizioni di pensiero e numerosi ambiti di studio.

In particolare abbiamo preso in esame le teorie delle emozioni sia di alcuni autori classici ben presenti in Martha Nussbaum come Charles Darwin, David Hume ed Edmund Husserl, sia di alcuni neurofisiologici contemporanei che approfondiscono i temi che interessano alla nostra autrice quali Richard Wollheim, Antonio Damasio, Filippo Desideri,

Gianluca Consoli, Paul E. Griffiths, Unni Wikan e Catherine Lutz, che trovano quasi sempre come protagoniste attive le emozioni.

In particolare sono stati trattati anche autori come la Wikan, la Lutz, Darwin e Griffiths, perché direttamente citati dalla nostra autrice.

In un altro libro da noi considerato, *L'intelligenza delle emozioni*, Nussbaum riconosce la caratteristica dell'intelligenza alle emozioni che, di conseguenza, assumono il ruolo di motore energetico funzionale alla vita, sia sociale che personale, degli esseri umani.

«Le emozioni sono valutazioni o giudizi di valore, che attribuiscono a cose e a persone al di fuori del nostro controllo una grande importanza per la nostra prosperità»¹.

«Le emozioni (...) sono i nostri modi di prender atto di come stanno le cose relativamente ad oggetti esterni (ovvero incontrollabili) che consideriamo rilevanti per il nostro benessere»².

«Sebbene in un certo senso le emozioni possano essere definite solo in base al loro contenuto valutativo-eudaimonistico, l'esperienza dell'emozione contiene di solito qualcosa di più. Essa contiene ricche e dense percezioni dell'oggetto, estremamente concrete e dettagliate»³.

Riportando queste tre citazioni della nostra autrice, ho voluto porre l'accento sul fatto che la vita umana è inevitabilmente legata alle esperienze emotive che ciascuno di noi vive, siano esse negative o positive. Le emozioni, per loro natura, hanno origine nel corpo ed è per questo che hanno costantemente rischiato di essere svalutate dalle filosofie che privilegiano unilateralmente la dimensione della razionalità, intesa come quella facoltà che è in grado di mettere ordine nel mondo emotivo, ingiustamente classificato come irrazionale e nocivo rispetto alla possibilità di una vita buona.

Questo studio si propone quindi di ridare importanza alla sfera delle emozioni e si concentra in particolare sulla lettura che la nostra autrice propone dei dialoghi di Platone in chiave emotiva.

Abbiamo deciso di introdurre in sede di introduzione la differenza esistente tra emozioni e passioni, visto l'argomento di cui andremo a trattare. Innanzitutto, vogliamo proporre una precisazione terminologica relativamente al termine "passione" (in greco, *pathos*; in latino, *passio*) che non indica qualcosa che subiamo dall'esterno, ma bensì qualcosa che subiamo dall'interno di noi stessi. Lo "subiamo" in quanto questo elemento vive in noi come dotazione che non abbiamo il potere né di darci né di toglierci e che può di conseguenza attivarsi anche indipendentemente dalla nostra volontà.

In sostanza, le passioni corrispondono al mondo emotivo, che è il materiale energetico al quale la nostra razionalità è chiamata a dare forma. Questo materiale risulta essere instabile e in continuo ricambio; ne è una prova evidente il nostro stesso umore, che essendo da questo influenzato, cambia continuamente.

Passiamo ora a distinguere le passioni dalle emozioni, nonostante questi due termini vengano spesso sovrapposti, anche dalla nostra autrice. In particolare si può avvertire la differenza tra questi due generi di realtà considerando l'emozione come la punta emergente dell'*iceberg* che è invece la passione, la quale risulta sempre sproporzionata rispetto alla nostra piena consapevolezza.

È opportuno anche precisare che la Nussbaum non opera una distinzione tra passioni, emozioni e sentimenti e che, come vedremo, questo la porterà a trattare queste figure del mondo emotivo come se fossero una sola.

Per meglio intendere questa distinzione, basti pensare a quanto sia difficile dare una piega stabile alle proprie dinamiche passionali, dato che non è evocando un'emozione che si può cambiare un modo d'essere; oppure alla evidenza per cui non tutti coloro che sono in grado di provare passioni, sono anche capaci di coltivare sentimenti.

Proponiamo infine un richiamo alla distinzione del Socrate platonico tra due principi diversi presenti negli esseri umani: un principio razionale e un principio passionale detti rispettivamente *loghistikón* ed *epithymetikón*.

Prima di procedere con la nostra trattazione, vogliamo ammettere che Martha Nussbaum, pur avendo trovato un elemento nuovo nei dialoghi di

Platone da lei considerati, ha però posto in ombra l'elemento mediatore dello *thymoeidés*; questo si trova infatti nel punto medio tra il *loghistikón* e lo *epithymetikón* e si può tradurre con l'aggettivo "animoso" o "irascibile", ma anche con «emozionale».

Inoltre è opportuno ricordare che alle tre dimensioni dell'anima appena delineate, corrispondono, secondo Platone, altrettante virtù che caratterizzano poi anche i cittadini della città giusta; propria del principio razionale sarà la saggezza, del passionale la temperanza e di quello emozionale il coraggio.

Saranno queste tre virtù a costituire le diverse indoli dei cittadini e a garantire il benessere della stessa città. Questo sarà il tema preso in esame soprattutto in relazione all'*Antigone* sofoclea.

¹ M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (2001) trad.it. di Rosamaria Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 2004, pag. 20.

² Ivi, pag. 89

³ Ivi, pag. 89.

⁴ M. Nussbaum, *La Fragilità del bene*, (1986), trad.it. di Merio Scattola, il Mulino, Bologna 1996, pag. 147. Una città è una totalità complessa, composta di individui e di famiglie, con tutti quegli interessi disparati, caotici e spesso conflittuali che gli individui e le famiglie dimostrano, incluse le pratiche religiose e il desiderio di seppellire i morti.

PARTE PRIMA

L'IMPORTANZA DELLE EMOZIONI

Come, o Protagora? Non dirai anche tu, come dicono i più, che alcune cose piacevoli sono cattive e che alcune cose spiacevoli sono buone! Infatti io dico: le cose in quanto sono piacevoli, non sono forse per ciò stesso buone, se si prescinde dal fatto che da esse possa derivare qualcos'altro? E, a loro volta, le cose dolorose, allo stesso modo, non sono forse cattive, appunto in quanto sono dolorose?

Platone, *Protagora*, pag.842

Capitolo 1: *Platone, Martha Nussbaum e le passioni*

1. L'interpretazione nussbaumana delle passioni

Presentiamo dapprima i dialoghi di Platone in cui, secondo Martha Nussbaum, è possibile riscontrare un'evoluzione riguardo al ruolo della ragione e delle emozioni: il *Protagora*, la *Repubblica*, il *Simposio* e il *Fedro*. Nussbaum, reputa che la razionalizzazione dell'etica a cui Platone ambisce, nel *Protagora*, sia una mistificazione dell'esperienza effettiva, dettata dall'esigenza di controllare ciò che ci sfugge:

«Noi vogliamo il punto di vista della scienza perché ne abbiamo bisogno»⁵.

Per quanto riguarda il *Protagora*, Nussbaum prende in considerazione soprattutto la parte finale, dove Socrate espone la sua *techne* metretica, capace di misurare e valutare in modo corretto dolori e piaceri. È parere dell'autrice che qui si possa trovare l'idea che l'etica sia assimilabile a una specie di procedimento matematico, nel quale il conflitto tra le diverse finalità può essere sempre risolto attraverso una accorta misurazione.

Questo primato etico della ragione, secondo Nussbaum, viene ripreso e consolidato poi nella *Repubblica*, dove l'esigenza di attribuire in etica tutto il potere alla ragione provoca una selezione, nell'ambito dei beni, a favore di quelli che hanno un carattere di stabilità, dato che sono questi che possono essere meglio governati dalla ragione fondata appunto sulla valutazione e sulla misurazione. «La *Repubblica*...sviluppa una teoria del valore nella quale non predominano singoli elementi, ma dove la purezza e la verità ordinano gli oggetti e le attività che costituiscono la vita. Il dialogo ribadisce la scelta di questi criteri di valore affermando che un essere umano fornito di un'esperienza completa e posto nel punto di vista "alto" sceglie la vita basata su questi valori e non sui loro opposti»⁶.

Da queste parole, emerge una descrizione della vita etica secondo la quale il complesso dei beni e dei valori è un insieme omogeneo in cui ogni singolo elemento è relativizzabile e ordinabile nello stesso insieme ad opera della ragione, in modo da evitare ogni conflitto possibile; dall'altra parte, Nussbaum commentando l'*Antigone* introduce una diversa idea di etica, che ritiene sia quella più realistica, secondo la quale la tensione verso i vari beni ha un significato particolare e una natura qualitativa, che proprio per la sua natura non permette di espellere il potenziale conflitto.

«La *Repubblica* sottovaluta gravemente la complessità della nostra natura appetitiva quando [in quanto] ignora il lato estetico dell'attività appetitiva e le profonde connessioni tra questa attività e gli altri fini dotati di valore»⁷.

Commentando l'*Antigone* sofoclea - tragedia in cui, com'è noto, si sviluppa un acuto contrasto tra la posizione del re Creonte, che ha imposto per legge di lasciare insepolto il corpo del traditore Polinice, e quella di Antigone, sorella del morto, che ritiene necessario obbedire prima alla legge degli dei che a quella degli uomini, anche correndo il rischio di subire la pena di morte camminata da Creonte ai trasgressori - Nussbaum vuole dimostrare come Creonte, con il suo comportamento, dimostra di avere una concezione del bene inclusiva ed unitaria, che non lascia alcuno spazio alla pluralità dei beni e al probabile conflitto derivante. «La concezione di Creonte, che contempla un solo fine, gli impedisce di avere una giusta visione della città, che nella pienezza delle sue ricche relazioni, non sembra manifestare un unico bene»⁸.

In sostanza, Martha Nussbaum vuole qui dimostrare come le idee e il comportamento di Creonte siano figura delle idee e del comportamento di Platone, con un preciso riferimento a quanto prima detto del *Protagora* e della *Repubblica*. Inoltre, si può affermare a ragione, che Creonte è emblema di una semplificazione analoga a quella operata dai filosofi-governanti nella *Repubblica*: la ragione etica impone che esista un unico bene sommo, che costituisce l'unico criterio per determinare il valore, assoluto o relativo, di tutti gli altri beni.

Tuttavia, è opinione di Martha Nussbaum che Platone abbia successivamente modificato questa sua posizione;

⁵ M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, pag. 237.

⁶ Ivi, pag. 298.

⁷ Ivi, pag. 305.

⁸ Ivi, pag. 149.

Martha Nussbaum ritiene che questo cambiamento si possa riscontrare soprattutto nel *Fedro*; «Il *Fedro* presenta una nuova concezione del ruolo che il sentimento, l'emozione e, in modo particolare, l'amore devono avere nella vita buona»⁹. «Il *Fedro* è un'opera nella quale egli (Platone) ammette di essere stato cieco, di aver concepito le opposizioni in modo troppo rigido; dov'egli tenta, con la ritrattazione e con l'autocritica, di guadagnare un nuovo punto di vista»¹⁰.

Possiamo affermare che nel *Fedro* Platone ammette che le passioni e i desideri umani, con particolare riferimento all'eros, che rappresenta la sintesi di tutti, hanno una carattere fondamentale irrazionale, del quale bisogna tenere conto. Infatti laddove il *primum* era la ragione (*Repubblica*), ora il *primum* diventa la passione.

Comunque, ci sembra opportuno segnalare che questa lettura, da parte di Martha Nussbaum, è molto personale; sarebbe forse stata necessaria una considerazione più accurata e profonda delle opere prese in esame, che avrebbe potuto dotare di una migliore comprensione degli insegnamenti e delle credenze di Platone.

⁹ Ivi, pag. 391.

¹⁰ Ivi, pag. 394.

Capitolo 2: *The fragility of Goodness*

2. *L'Antigone di Sofocle: conflitto, visione e semplificazione.*

Prima di iniziare a trattare della particolare questione affrontata da Martha Nussbaum, riportiamo qui un breve riassunto dell'*Antigone* sofoclea.

Nell'*Antigone* è percepibile chiaramente il conflitto esistente tra la coscienza umana e le regole dello Stato, ben definito rispettivamente dai personaggi di Antigone e di Creonte. Da parte sua Antigone, seguendo la propria coscienza, non può fare a meno di seppellire il fratello, morto a causa di una disputa fratricida al termine della quale era stato dichiarato traditore, andando anche contro gli ordini imposti del re Creonte; mentre lo stesso Creonte incarna colui che è posto alla guida della città e che deve quindi attenersi alle leggi dello Stato per mantenere il bene dei cittadini, senza poter tener conto di interessi particolari: nemmeno del proprio (il figlio di Creonte, Emone, è il fidanzato di Antigone).

Ci sembra opportuno ricordare che, secondo i greci, non dare degna sepoltura a un morto equivaleva a una ingiuria nei confronti del defunto, a una sorta di punizione che questi doveva scontare dopo la morte. Ed è proprio questo il motivo che spinge Antigone a chiedere a Creonte, ripetutamente, di concedere i diritti funebri al fratello: la legge della sua coscienza morale e il vincolo di sangue che la legano al defunto, le fanno percepire il bisogno di onorarlo, giungendo a far prevalere la sua *pietas* e portandola infine alla morte.

Riportiamo ora quanto scritto in proposito dalla Nussbaum: «L'*Antigone* è un dramma sulla ragione pratica e sul modo in cui la ragione pratica ordina o vede il mondo. Il suo testo è straordinariamente ricco di termini che indicano deliberazione, ragionamento, conoscenza e visione. Inizia ponendo la domanda “Sai?” in relazione ad una crisi pratica e indicando il modo corretto di considerare la situazione. Finisce affermando che la saggezza pratica (*to phronein*) è la parte più importante del buon vivere umano (*eudaimonia*). Il dramma riguarda anche l'insegnare e l'imparare, il cambiare la propria visione del mondo, il perdere la presa su ciò che sembrava una verità sicura e l'imparare un tipo di saggezza più elusiva»¹¹.

Ciascun protagonista nutre una particolare visione sul mondo delle scelte, tesa a prevenire i conflitti pratici più gravi, ha un modello deliberativo semplice e su di esso sviluppa un insieme di interessi chiaramente ordinati. Inoltre, ogni personaggio affronta e risolve i problemi della scelta con una sicurezza ed una stabilità inconsuete: sembrano incredibilmente inaccessibili ai danni della fortuna. E tuttavia ci rendiamo conto che entrambi i protagonisti (Antigone e Creonte) hanno una visione in qualche modo riduttiva: essi non sanno riconoscere qualche elemento, negano alcune richieste, chiamano talune situazioni con nomi secondari o falsi.

Quella che abbiamo qui riportato è la descrizione che Martha Nussbaum fa dell'*Antigone* sofoclea nel suo libro *La Fragilità del bene* e la sua citazione ci porta a capire quale sia la questione che ci accingiamo a prendere in esame.

Abbiamo deciso di trascrivere qui il discorso di Antigone, presente nella seconda scena del primo atto della tragedia.

– Queta è la reggia; oscura la notte: or via; si vada... E che? vacilla il core? il piè, mal ferme l'orme imprime? Tremo? perché? donde il terrore? imprendo forse un delitto?... o morir forse io temo? – Ah! temo io sol di non compier la impresa. O Polinice, o fratel mio, finora pianto invano... – Passò stagion del pianto; tempo è d'oprar: me del mio sesso io sento fatta maggiore: ad onta oggi del crudo Creonte, avrai da me il vietato rogo; l'esequie estreme, o la mia vita, avrai. – Notte, o tu, che regnar dovresti eterna in questa terra d'ogni luce indegna, del tuo più denso orrido vel ti ammanta, per favorir l'alto disegno mio. De' satelliti regj al vigil guardo sottrammi; io spero in te. – Numi, se voi espressamente non giuraste, in Tebe nulla opra mai pietosa a fin doversi trarre, di vita io tanto sol vi chieggió, quanto a me basti ad eseguir quest'una. – Vadasi omai: santa è l'impresa: e sprone santo mi punge, alto fraterno amore... Ma, chi m'insegue? Oimé! tradita io sono... Donna a me viene? Oh! chi sei tu? Rispondi.¹²

¹¹ M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, pp. 134-135.

¹² V. Alfieri, *Antigone*, U.t.e.t., Torino 1973 (ristampa 1978), pp. 10-11.

La nostra autrice continua la sua trattazione così: «Possiamo intendere l'*Antigone* come un'indagine sul *deinon* in tutta la sua sfuggente molteplicità. Non è possibile tradurre questa parola con un unico termine. In generale, essa viene usata per ciò che ispira terrore o meraviglia. Ma in altri contesti può essere impiegata per esprimere lo splendore abbagliante dell'intelletto umano, per la mostruosità di un male o per il potere terribile del fato»¹³.

Queste parole vogliono dire che l'essere umano, emozionante e meraviglioso, può riuscire anche mostruoso nella sua ambizione di semplificare e controllare il mondo. Possiamo osservare che questa parola si adatta piuttosto bene ad essere un termine centrale in un dramma che intende investigare la relazione tra bellezza e disarmonia, tra valore ed esposizione alla fortuna, tra eccellenza e sorpresa.

Asserendo ciò, la studiosa vuole portare l'attenzione sul *deinon*, e quindi su tutto ciò che sfugge al controllo della ragione e che non risulta mai del tutto afferrabile da essa.

¹³ Ivi, pagg. 134-135. Ciò che è il *deinon* è in qualche modo strano, fuori posto; la sua stranezza e la sua capacità di ispirare terrore sono intimamente connesse. *Deinon* spesso implica una disarmonia: qualcosa è in disaccordo con il suo ambiente, o con quello che ci si aspetta o che si desidera. “Molte cose sono *deina*, ma nessuna / è più *deinon* dell'uomo”. “Ma la potenza del fato è *deinon*”.

La Nussbaum ammette inoltre che chiunque provi a porre sotto rigida sorveglianza questa forza inestinguibile, può ritrovarsi nella condizione di apparire mostruoso agli occhi degli altri. E da qui comincia a descrivere il comportamento di Creonte, del quale noi riportiamo qui il discorso da lui intrattenuto con il figlio Emone. Siamo nella seconda scena della tragedia presente nell'atto secondo.

(Giunge Emone, e avanza verso il padre).

CREONTE: (...) O figlio, forse ti avvicini pieno d'ira a tuo padre perché hai udito il verdetto inappellabile che ha condannato la tua fidanzata? Oppure conservo il tuo affetto, qualunque cosa io faccia?

EMONE: Ti appartengo, e tu coi tuoi avveduti consigli mi indichi la retta via: sempre li seguirò. Nessun matrimonio sarà per me più prezioso della tua guida sicura.

CREONTE: Proprio questo, o figlio, è il principio che devi tener saldo dentro di te: assecondare in tutto la volontà paterna. Gli uomini si augurano di generare e allevare nella propria casa una prole obbediente, che sia pronta a rispondere con la forza ai nemici del padre e ad onorare i suoi amici al pari di lui. (...). No, figlio mio, non perdere la testa per il piacere che una donna ti può dare; ricordati che gelido è l'abbraccio di una compagna indegna. Esiste forse piaga più deleteria di un legame sbagliato? (...). Chi è saggio verso i propri famigliari si mostrerà giusto anche verso i cittadini; ma chi trasgredisce e viola le leggi, o presume di dare ordini ai capi, non avrà mai il mio consenso. No, a chiunque la città abbia affidato il potere, a costui si deve obbedienza nelle cose piccole e grandi, giuste o non giuste. (...).

EMONE: Padre, la ragione è il bene più alto che gli dei abbiano concesso all'uomo. (...). Ma io, tenendomi nell'ombra, posso udire tutto, e so quanto la città lamenta che questa fanciulla, la più innocente fra tutte le donne, debba morire della morte più indegna per un atto così nobile. (...).

EMONE: No, non trincerarti nell'idea che solo ciò che dici tu, e nient'altro, sia giusto. (...). E parimenti il marinaio che tiene troppo tese le scotte, senza mai allentarle, fa rovesciare l'imbarcazione e si trova a navigare a chiglia capovolta.

(...)

CREONTE: E costei non è forse contagiata da questa malattia? (...). Sarà dunque la città a suggerirmi ordini che devo dare?

EMONE: Nessuna città appartiene a un solo uomo. (...). Tu dovresti regnare un deserto¹⁴.

Martha Nussbaum commenta il brano in questo modo: «Creonte afferma che la cosa più importante che un uomo possa avere è la saggezza pratica, ovvero l'eccellenza della deliberazione, mentre la cosa più dannosa è la mancanza di saggezza. Questa lode, che paragona la lealtà civile degli anziani alla salute della mente, non è fortuita: per Creonte la mente sana è appunto completamente devota alla salvezza della città e al benessere civico. L'attacco di Antigone ai valori civici viene interpretato come un segno di infermità mentale (...). Emone viene pregato di non “perdere mai la ragione” per seguire le convinzioni “malate” di Antigone»¹⁵.

Noi possiamo inoltre osservare come Emone, abbia cercato di far ragionare il padre, facendogli considerare anche il parere dei cittadini di Tebe, che Creonte si trova a dover comandare e amministrare. Da parte sua, il re, reputa Antigone malata e quindi la considera come un ostacolo al benessere della città, come un qualcosa che si deve eliminare per non andare contro le leggi dettate dagli dèi.

¹⁴ Sofocle, *Antigone, Edipo re, Edipo a Colono*, trad.it. di Franco Ferrari, BUR, Milano 2018, pagg. 87-95.

Dopo aver affermato ciò, la nostra autrice svolge ulteriori considerazioni in merito, dicendo che, Creonte, è convinto invece di essere un uomo dalla mente sana. Egli ha ereditato dalla sua cultura molti e vari vocaboli valutativi come: “buono” e “cattivo”, “onorevole” e “vergognoso”, “giusto” e “ingiusto”, “amico” e “nemico”, “pio” ed “empio”. (...). Una singola azione o una sola persona di solito possiedono diversi attributi identificati da quei termini – dal momento che in molti casi essi si uniscono tra loro armoniosamente. Ma è anche vero che essi possono essere presenti anche separatamente e anche quando sono compresenti rimangono distinti per la loro natura: l’amicizia e l’amore possono richiedere un’ingiustizia, il corso giusto di un’azione può portare all’empietà, la ricerca dell’onore può pretendere un’offesa all’amicizia, senza che l’un fattore si confonda con l’altro. E non possiamo neppure pensare che ciascun valore sia privo di conflitto interno. Infatti la giustizia della città può collidere con la giustizia degli dei inferi e la pietà verso una divinità può implicare offese contro un altro dio. In generale, dunque, se possiamo vedere chiaramente la natura di ciascuna di queste qualità, significa che possiamo anche comprendere come ciascuna di esse sia distinta da tutte le altre, e anche come possa combinarsi con le qualità opposte.

La possibilità che, dall’intenzione buona di ciascun protagonista dell’azione scaturisca un male è la più evidente manifestazione del *deinon*. D’altra parte la Nussbaum sostiene che quando proviamo a porre sotto rigida sorveglianza questa forza inestinguibile, possiamo trovarci nella condizione di apparire mostruosi agli occhi degli altri. Ma perché? Chiaramente il motivo è legato al fatto che chi prova a controllarlo o ad eliminarlo, corre il rischio di estinguere anche ciò che esprime bellezza e sorpresa, essendo il *deinon* portatore sia di meraviglia o bellezza che di terrore o paura.

Per meglio intendere, riportiamo di seguito il significato di *deinon*: è l'unico aggettivo con cui Sofocle connota l'uomo poiché è proprio nell'uomo che il suo doppio significato si evidenzia pienamente. Il termine viene tradotto come "straordinario", ma anche come "temibile": temibile, anche in senso positivo, in quanto nulla è più straordinario delle capacità dell'essere umano. Si pensi alla sua capacità di scelta, al suo essere un individuo che vive in una società e che si confronta con altri individui, che possono portarlo ad essere in conflitto con le leggi immortali, che gli dèi hanno posto alla base di tutto e che sono presenti immemorialmente alla coscienza umana. Con la sua libertà, l'uomo ha il potere di fare del bene o del male e questo lo conduce spesso alla sua distruzione piuttosto che alla sua fioritura.

Dobbiamo però tenere presente, come osserva anche la nostra autrice, un elemento molto importante per comprendere al meglio il dramma: «Sebbene la legge apparentemente non proibisse ai parenti dei traditori di provvedere ai loro funerali fuori dall'Attica, la sepoltura in territorio attico era rigorosamente proibita; la città stessa si incaricava di depositare il corpo insepolto fuori dai confini. Fare qualcosa di più avrebbe voluto dire sovvertire i valori della città onorando il tradimento»¹⁶.

¹⁵ M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, pag. 137.

¹⁶ Ivi, pag. 138.

Perciò, Creonte, in quanto rappresentante della città, si trova nella scomoda condizione di dover impedire che il cadavere di Polinice venga onorato – sebbene le leggi non pretendano che egli giunga all'estremo di proibire o di impedire la sepoltura ad una giusta distanza dalla città. Nonostante ciò, in quanto membro di una famiglia, egli sottostà all'obbligo irrevocabile di promuovere o di organizzare la sepoltura. A questo punto, ci aspettiamo che Creonte si trovi in una condizione di tensione particolarmente dolorosa tra questi due ruoli e doveri, ma scopriamo che non è così, nel momento in cui ci rendiamo conto che invece c'è, in lui, una completa assenza di tensione o conflitto interno, data da una risistemazione che questo ha fatto. Infatti, se esaminiamo con attenzione il modo in cui Creonte usa i termini etici fondamentali, ci accorgiamo che li stravolge e li sottrae al loro impiego ordinario. Questi vengono da lui applicati alle cose ed alle persone soltanto in virtù della loro connessione con il benessere della città, che per Creonte è il solo bene. Egli usa tutto lo spettro del tradizionale vocabolario etico, ma non nel senso tradizionale. Queste parole non nominano più qualità del mondo, separate dal bene generale della città e in potenziale conflitto con esso, perché Creonte non ammette l'esistenza di più ordini di. E questa cecità gli impedisce di cogliere la presenza di tensioni, che pure attraversano la città da lui governata.

Scrive ancora la Nussbaum: «Si comporta come se potesse chiamare le cose con i nome che più lo soddisfano, come se potesse *vedere* solo quelle qualità del mondo che il suo “*ethos* personale” richiede»¹⁷. In questo modo, buone e cattive, divengono per Creonte solo quelle persone e quelle cose che sono buone o cattive *per* il benessere della città. Uomo «pessimo» (*kakistos*) è chi, per interesse personale, rifiuta di mettere a disposizione della città le proprie abilità. «I cattivi» (*hoi kakoi*) vengono contrapposti a «chi è devoto a questa città», come se si trattasse di una opposizione radicale. Come esempio di donna malvagia (*kake*) Creonte cita Antigone, colpevole di essere cattiva verso la città. Dare sepoltura al nemico della città vorrebbe dire, nel ragionamento del sovrano, riservare la stessa sorte ai buoni (*chrestoi*) e ai cattivi (*kakoi*). Il rispetto tributato da Creonte al bene della

città e ai suoi strumenti genera, secondo i suoi concittadini, un conflitto con altri doveri degni di rispetto. “Dunque sono colpevole, se rispetto il mio potere?”, chiede Creonte al figlio a un certo punto dell’opera; la risposta è: “Ma se non lo rispetti (*ou sebeis*), calpestando gli onori (*timas*) dovuti agli dei”. Creonte, tuttavia, attacca la visione che genera il conflitto: “Ed è una bella azione onorare (*sebein*) i ribelli?”. «Egli ribadisce che la disubbidienza di Antigone non è degna di rispetto, bensì “vergognosa”»¹⁸.

Qui giunti, non ci dobbiamo stupire se veniamo a conoscenza del fatto che lo stesso Creonte ha un’idea limitata di giustizia, che le sole rivendicazioni che vengono da lui attribuite alla giustizia sono quelle che vanno a vantaggio della città e che gli unici agenti giusti sono quelli che agiscono al servizio e per il benessere della città.

Scriva ancora la Nussbaum: «Nel suo discorso sul rispetto dovuto ai benefattori e ai malfattori, l’aggettivo “giusto” viene usato come equivalente di “devoto della città”¹⁹. L’accusa di ingiustizia che Emone proferisce contro il padre viene rifiutata facendo appello al rispetto dovuto al governante e al suo potere. Creonte dichiara al figlio che giusto è quell’uomo che nella città cerca il benessere della comunità e sa come governare e come essere governato. La nostra autrice fa notare poi come Creonte usi sempre così questi aggettivi: “buono” vuol dire “buono nel difendere la città”, “giusto” vale semplicemente “giusto nell’adempiere ai propri doveri verso la città”. Non sorprende che nei suoi discorsi vengano meno le ordinarie distinzioni tra le virtù. Solo un tipo di eccellenza umana è degno di essere lodato: l’utilità per il benessere della città. Tutte le parole che indicano eccellenza hanno la funzione di segnalare la presenza di questa virtù.

¹⁷ Ivi, pag. 139-141.

¹⁸ Ivi, pag. 141.

«Ma la parte più audace della revisione intrapresa da Creonte non è la ridefinizione del giusto e del buono, che già manifesta una forte associazione con i valori della città, bensì è la violenta ridislocazione dei valori sui quali si fondano gli oppositori della sua politica: l'amore e la pietà religiosa. Creonte fa parte di una famiglia ed ha, perciò, una serie di obblighi vincolanti verso numerose persone o *philoï*. Uno di questi *philoï* della famiglia è il figlio che egli, nelle nostre aspettative, dovrebbe amare. Creonte vede Antigone violare una norma della città per amore del fratello ed egli stesso ha doveri familiari e religiosi verso il cadavere abbandonato. Ma, nel momento della deliberazione, egli è deciso a nascondere le richieste dei legami familiari e di quelli affettivi, almeno sin tanto che essi collidono con gli interessi della città»²⁰.

In sostanza è come se Creonte avesse creato da sé un modello di buono e di giusto, imponendolo poi a tutti gli altri – sudditi e famigliari – ed è come se avesse deciso che i legami familiari sono importanti solo quando possono contribuire al benessere della città.

Infatti possiamo osservare che in questa tragedia Creonte usi per la prima volta il termine «fratello» in una maniera molto curiosa; lo impiega, infatti, per indicare la stretta relazione tra i decreti della città: «ho proclamato un bando che è fratello di quanto precedeva». Creonte, come Eteocle, ma con molta più persuasione e sottigliezza, tenta di sostituire i legami di sangue con i vincoli dell'amicizia tra concittadini. I conflitti tra famiglia e città non possono sorgere, se l'unica nostra famiglia è la città.

Ma, alla luce di questa idea, Polinice non sta in nessuna particolare relazione con la famiglia di Creonte, se non nella relazione del nemico. «Ma il nemico (*echthros*) non è mai caro (*philos*), neppure quando sia morto»²¹.

I nostri vincoli personali, siano essi legami di sangue, sentimentali o l'uno e l'altro, possono essere riconosciuti ai fini della deliberazione solo se in qualche modo, contribuiscono al bene della polis: «E non mi farei mai amico (*philon*) un uomo nemico della patria [...] e non tengo in alcun conto chi stima più importante della propria patria un *philon*». Secondo Creonte ci procuriamo i *philoï* stando al servizio della città. Egli riconosce solo i vincoli che ha scelto»²².

In aggiunta a quanto già detto, la nostra autrice mette in luce un altro elemento che ci fa riflettere ulteriormente, quando scrive così: «Questo rifiuto è così efficace nel modellare l'immaginazione di Creonte che arriva a foggare anche la sua concezione dell'attrazione sessuale. Quando Creonte consiglia al figlio di non cedere alla sua passione per Antigone per non legarsi a una donna «cattiva», non dice che bisogna resistere al piacere in vista del bene della città. Egli sostiene, invece, che in un uomo sano anche il piacere sessuale si trova associato solo al bene della città. Un uomo che non abbia “perso la ragione” troverà “gelido abbraccio” di una sposa non devota alla patria. Non c'è motivo di supporre che Creonte non trovi Antigone particolarmente attraente, ma a suo avviso l'uomo che vede il mondo nel modo giusto non vede quel fascino, non ne è avvinto. Chi è sano non si lascia catturare da nulla che possa far nascere un conflitto con il dovere verso la città, neppure dalle reazioni sessuali.

Questa, secondo Creonte, è la saggezza pratica. «Il sapiente è colui che rifiuta di riconoscere cose che gli altri, gli uomini deboli, vedono tranquillamente»²³.

¹⁹ Ivi, pag. 141.

²⁰ Ivi, pag. 141.

²¹ Ivi, pag. 142.

²² Ivi, pag. 142.

Non possiamo non capire che Creonte si è creato un suo personale mondo, al quale hanno divieto di accesso tutti quegli elementi affettivi e passionali che in realtà contraddistinguono la stessa natura umana e seguendo le considerazioni della nostra autrice, notiamo che è proprio così: «A lui piacciono le cose che sembrano diritte e non (come ci appariranno alla fine) storte o girate; fisse e non fluide; singolari e non plurali; misurabili e non immense. Riducendo tutti questi valori misurabili ad una sola moneta – lo assillano le immagini del coniare e del realizzare profitti in campo etico – Creonte raggiunge una dirittura e una apparente stabilità»²⁴.

Per comprendere i ragionamenti di Creonte in merito alla considerazione della città come famiglia e della famiglia come città e quindi come due luoghi da proteggere dai pericoli e dalle influenze esterne, dobbiamo riflettere sul modo in cui egli vede la città. La città per lui è come una nave, sulla quale i cittadini sono imbarcati condividendo un unico destino. A questo proposito riportiamo le parole di Martha Nussbaum che ben ha compreso la concezione del re: «La città è una nave; senza di lei i cittadini non possono nulla. Essa deve essere in buono stato perché l'amicizia possa prosperare. (...)»²⁵. Quando poi egli afferma che la città è una condizione necessaria in vista di altri fini, egli in realtà non offre nessuna ragione riconoscere beni ulteriori a quelli legati alla città.

²³ Ivi, pag. 143.

²⁴ Ivi, pag. 144.

Usando l'immagine della nave, egli potrebbe giustificare la punizione di Antigone ed il proprio rifiuto di seppellire il cadavere, considerandoli empietà e mali necessari per preservare la vita e la virtù del tutto. Ma su questa base non può giustificare che non ci siano pietà religiosa e giustizia fuori dagli obblighi verso la città. Lo strano salto nella sua argomentazione ci rende desiderosi di cercare una ragione più profonda per le sue ridefinizioni etiche. E, infatti, la stessa immagine della nave suggerisce una motivazione più radicale. L'immagine ci dice che una città, come una nave, è uno strumento costruito dagli esseri umani per soggiogare la fortuna e la natura. La città-nave, secondo la tradizione, è qualcosa di impenetrabile, una barriera contro l'incombere dei pericoli esterni. Sulla base di queste riflessioni è facile concludere che lo scopo della città, in quanto strumento per salvare la vita, è quello di rimuovere la fortuna ingovernabile dalla vita umana. Le qualità recalcitranti del mondo possono essere dominate dalla razionalità pratica ed etica: con un riordinamento costruttivo degli interessi pratici e del linguaggio etico.

²⁵ Ivi, pag. 146.

Ma quali sono le condizioni necessarie che servono affinché la strategia di Creonte possa funzionare?

Come sostiene la nostra autrice, le condizioni sono due: «In primo luogo il bene finale deve essere unico e semplice: non deve contenere conflitti od opposizioni al proprio interno. In secondo luogo il fine deve offrire spontaneamente una moneta comune, a cui possano essere ridotti tutti gli effettivi interessi e tutti i valori dell'agente. Tutto ciò che egli vede o ama deve poter essere considerato in funzione di quel fine, *convertito* (per usare le immagini finanziarie di Creonte) nei suoi termini». Il fine deve essere abbastanza versatile per comparire in ogni cosa di valore, così da poter essere plausibilmente considerato come l'unica fonte del valore. E tuttavia deve rimanere unico in tutti i molteplici casi, senza generare conflitti interni.

Come però noi sappiamo il tentativo di Creonte fallisce dato che il mondo risulta essere un insieme di fattori diversi, a loro volta portatori di diverse caratteristiche. Infatti, come scrive la Nussbaum: «Il dramma tratta il fallimento di Creonte. Si conclude abbandonando questa strategia e riconoscendo un mondo deliberativo più complesso»²⁶. Il piano di Creonte crolla infatti su entrambi i fronti: il suo fine supremo, correttamente concepito, non è così semplice come egli pensava: non riesce a rendere giustizia a tutti i suoi interessi. Questi problemi cominciano ad emergere sin dall'inizio, quando egli descrive la propria posizione. Le due parti del suo discorso sono legate dalle particelle *men e de* e questa struttura indica la presenza di un'opposizione o, almeno, sottolinea una distinzione tra la città e i cittadini. Sin dall'inizio, dunque, siamo invitati a chiederci se la città, correttamente concepita, possieda un bene unico e semplice, come richiede Creonte. In seguito Emone ci dice esplicitamente che la città, intesa come il *popolo*, sostiene Antigone, anche se Creonte pensa che le azioni della giovane minaccino la sicurezza pubblica. Un piano che trasforma la città nel bene supremo non può negare così facilmente il valore intrinseco dei beni religiosi apprezzati dalle persone che la compongono.

«Solo una concezione impoverita può avere la semplicità pretesa da Creonte»²⁷.

Inoltre la studiosa aggiunge un'altra considerazione su un altro problema che viene conseguentemente a crearsi: «Questo problema diventa evidente anche nel campo dell'amore e della amicizia: ancora una volta la semplificazione di Creonte non rende giustizia alla complessità degli interessi della città»²⁸. Nella vita di Creonte tutte le relazioni sono in funzione della città; le persone sono valutate per il bene che producono alla città. Così come il vincolo tra marito e moglie è soltanto un mezzo per produrre nuovi cittadini, la relazione tra padre e figlio è vista come una semplice amicizia tra concittadini. Ma la città stessa non condivide questa visione. La tenacia dei legami di sangue è un fatto fondamentale nella vita della città, come lo è l'amore passionale tra gli individui.

Creonte è implacabile nel considerare ogni oppositore della città esclusivamente come un ostacolo da vincere. La sua concezione della moglie come un mero campo da arare, della vera virilità come esercizio di potere su una materia remissiva, tende già a disumanizzare l'altro elemento della relazione. Nel caso di una opposizione questo diventa ancora più ovvio. Il piano di Creonte non permette di rispettare un oppositore in base all'umanità della persona. «Un uomo o una donna contengono soltanto un unico valore, la capacità di produrre il bene della città; se questa manca, la persona non merita di essere tenuta in “alcun conto”»²⁹.

Come però sappiamo, tutto finirà in tragedia e Creonte, che pensava di poter controllare ogni cosa, si troverà di fronte a una situazione che sfugge al suo controllo e che gli infonde terrore: la morte del figlio.

²⁶ Ivi, pag. 146-147.

²⁷ Ivi, pag. 147.

²⁸ Ivi, pag. 148.

Creonte, in lutto, ritratta completamente la sua visione della ragione pratica che aveva finora delineato e lo fa intendere in un suo discorso che noi qui riportiamo:

«Ahimè, su nessun altro ricadrà,
è solo mia questa colpa,
Io, sì, io ti ho ucciso, sventurato,
io: è fin troppo vero.
Ah, servi! Presto!
Portatemi via,
Portatemi via,
Portatemi lontano.
Non sono più nulla»³⁰.

In questo breve monologo possiamo constatare come l'amore di Creonte per il figlio morto, un amore che non può essere negato o adattato dentro la teoria del bene civico, lo costringe ad abbandonare le teorie precedentemente espresse. Egli prova rimorso per le sue deliberazioni e capisce che la loro "moneta" non era una valuta sufficiente: era una unità di misura povera e misera perché lasciava fuori cose di grande valore e più importanti del semplice obbedire alle leggi. «Creonte riconosce di avere fallito»³¹.

²⁹ Ivi, pag. 150.

³⁰ Sofocle, *Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, pag. 137.

³¹ Ivi, pag. 150.

In sintesi

Riassumendo la Parte prima della nostra esposizione, possiamo cogliere – con Martha Nussbaum – come sia nelle opere di Platone che nella tragedia in Sofocle sia possibile rintracciare una rivalutazione del ruolo e del potere delle emozioni. Infatti, è opinione della filosofa che le emozioni finiscono per risultare, anche in ambito greco, il motore di ogni azione e di ogni credenza: hanno infatti il potere di far mutare agli uomini la loro visione del mondo.

In particolare, Martha Nussbaum ritiene che Creonte, con il suo comportamento, dimostri di avere una concezione della felicità inclusiva ed unitaria, che non gli permette di vedere la realtà, ovvero di vedere la pluralità di beni e il conflitto che da questi può nascere. Ciò inoltre non gli consente di prestare la giusta attenzione alle emozioni che un particolare bene o una certa persona possono suscitare in un individuo.

La filosofa intende comparare la concezione di Creonte con quella di Platone, il quale sostiene, come enunciato nel *Protagora*, che il conseguimento della felicità sembra essere prodotto semplicemente da un freddo calcolo matematico dei beni e dei mali; in tal senso sembrerebbe che sia Platone che Creonte non vedano che alcuni beni vengono amati per la loro singolarità e per la loro particolarità e non potendo essere sostituiti da nessun altro bene, non possono essere inseriti in alcun calcolo. Inoltre, questi non sembrano tenere conto della forza delle emozioni, per il semplice fatto che queste risultano incompatibili con il conseguimento della felicità.

PARTE SECONDA
LA NATURA DELLE EMOZIONI

Sentire un'emozione è una faccenda semplice. Consiste nell'avere immagini mentali originate nelle configurazioni mentali che rappresentano i cambiamenti del corpo e del cervello costituenti l'emozione. Ma arriviamo a sapere che abbiamo quel sentimento, a «sentire» quel sentimento soltanto *dopo* aver costruito le rappresentazioni del secondo ordine necessarie alla coscienza nucleare.

Damasio, *Emozione e Coscienza*, pag. 336.

Capitolo 1: *Credenze, Desideri, Emozioni o*

Emozioni, Immagine, Coscienza

1. Richard Wollheim: Credenze, Desideri, Emozioni.

Prendiamo ora in esame le teorie delle emozioni di alcuni altri studiosi che si sono interessati a questo argomento; cominciando a delineare l'idea di Wollheim, che è stato un filosofo britannico, che ha svolto un lavoro originale sulla mente e sulle emozioni, è opportuno considerare il suo obiettivo peculiare: egli intende “ri-psicologizzare” la vita della mente, procedendo a una “ri-esperienzializzazione”.

Asserendo ciò, egli vuole proporre una riconduzione del mentale al suo statuto esperienziale di risultante da un'interazione di campo.

Infatti, l'ambito in cui Wollheim colloca l'emozione è dato dal complesso intreccio del mentale come campo di relazioni tra sé e il mondo.

Da ciò è possibile comprendere come le emozioni risultino contigue alle credenze e ai desideri, anche se non devono essere assolutamente confuse con queste due diverse forme di relazione.

Wollheim crea una precisa topografia del mentale, suddiviso così in tre differenti registri, quali credenze, desideri ed emozioni, che manifestano, in maniera crescente, l'espressività umana.

Richard Wollheim spiega così la sua teoria: «Dapprima la *credenza* dota la creatura di un'immagine del mondo in cui essa abita. Non, ovviamente, una qualsiasi immagine del mondo, ma, a una condizione, un'immagine che raffigura il mondo più o meno come esso è. In seguito, il *desiderio* dota la creatura di obiettivi, ovvero di cose a cui mirare; se la credenza mappa il mondo, il desiderio lo rende un bersaglio. E così come la credenza presuppone una qualche dose d'esperienza, il desiderio presuppone una certa minima mobilità, o almeno che ce la si aspetti. Infine, l'*emozione* segna il conseguimento del passaggio da "creatura" a "persona" esattamente nella misura in cui dota quest'ultima di un orientamento, ovvero di un atteggiamento nei confronti del mondo. Se la credenza mappa il mondo, e il desiderio lo rende un bersaglio, l'emozione lo tinge ovvero lo colora: lo ravviva o lo scurisce, a seconda dei casi».¹

¹ Richard Wollheim, *On the Emotions*, Editore Yale University Press, Yale 1999, pagg.13-14.

2. Antonio Damasio: Emozione, Coscienza e Immagine.

Proponiamo ora un altro studioso che ha esposto una delle teorie scientifiche delle emozioni più interessanti degli ultimi anni, sebbene questa sia per la maggior parte incentrata sull'aspetto neurofisiologico.

Antonio Damasio, neurologo, neuro scienziato, psicologo e saggista portoghese, ha posto l'accento sulla natura corporea delle emozioni, in due modi: le emozioni sono identificate da lui come variazioni dello stato corporeo: infatti l'attività rappresentativa del corpo svolge un ruolo fondamentale nell'esperienza dell'emozione.

È infatti opinione di questo studioso che il corpo abbia un ruolo centrale sia per le emozioni sia per la coscienza, e che costituisca l'anello di congiunzione tra le due.

Prendiamo in esame in particolare il secondo saggio di Damasio, *Emozioni e coscienza*, dove il neuro scienziato espone un modello dei processi emotivi, composto da tre fasi dette «Emozione, coscienza e immagine».

Egli la pensa così: «La prima fase consiste nella produzione di una serie di variazioni del corpo in risposta a uno stimolo rilevante. L'insieme di tali variazioni è l'emozione. A innescare la risposta emotiva è uno specifico sottosistema cerebrale, un circuito neuronale specializzato nel valutare gli stimoli emotivamente pregnanti, localizzato nel sistema limbico e specificamente nell'amigdala – una delle parti più evolutivamente più antiche del cervello umano. Tra le variazioni corporee che costituiscono l'emozione si possono menzionare le modificazioni della muscolatura facciale, dell'assetto scheletro-muscolare dell'intero corpo, del timbro di voce e dei valori ormonali, nonché l'accelerazione del battito del cuore e la variazione della pressione arteriosa».²

² Antonio Damasio, *Emozione e Coscienza*, Editore Adelphi, Milano 2000; ed.orig.: *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt 1999.

La seconda fase consiste nella costruzione, da parte di alcuni circuiti cerebrali localizzati in varie aree, di una rappresentazione delle variazioni corporee. In altre parole, il cervello “prende atto” del fatto che si è prodotta un’emozione, codificando le informazioni ad esse relativa. Questa rappresentazione dell’emozione viene chiamata “sentimento”. Contrariamente a quanto si potrebbe supporre, il sentimento – non è, preso di per sé, uno stato cosciente. Viene definito infatti come uno stato cerebrale che non ha necessariamente per controparte uno stato di consapevolezza e Damasio lo descrive così: «Lo stato del sentire implica, nell’organismo senziente, la piena consapevolezza dell’emozione e del sentimento che si stanno dispiegando? La mia risposta, a questo proposito, è negativa: un organismo potrebbe rappresentare in configurazioni neurali e mentali lo stato che noi creature coscienti chiamiamo “sentimento” rimanendo ignaro dell’esistenza del sentimento».³ Sulla base di questa affermazione, possiamo quindi concludere che le emozioni sono “eventi fisiologici pubblici” e che sono la reazione immediata ed automatica del nostro organismo a certi eventi che sono in grado di alterarne l’equilibrio. A queste risposte fisiologiche fanno seguito delle risposte cognitive, che possono modificare il modo del soggetto di elaborare le informazioni, come per esempio avviene nel caso della tristezza: questa rallenta il ragionamento e rende più accessibili alla mente i ricordi negativi, portando, in alcuni casi, alla depressione.

Di qui l’esigenza di introdurre la terza e ultima fase del processo emotivo: la coscienza del sentimento.

Per Damasio, ci sono due nozioni di coscienza: la coscienza nucleare e la coscienza estesa.

³ Ivi, pag. 52.

«La coscienza nucleare è “l’esperienza irriflessa”, non mediata razionalmente, della realtà corporea e ambientale presente, mentre la coscienza estesa è “riflessiva”, comprende passato e futuro, permette alle persone di riflettere sugli eventi della loro vita. La coscienza nucleare risulta essere un certo fenomeno biologico, ripetuto costantemente nella vita di un organismo, sia questo animale o umano; non dipende dalla memoria, dalla capacità di linguaggio o di ragionamento. Queste abilità servono invece alla coscienza estesa, presente soltanto negli esseri umani: questa rappresenta l’Io a cui si fa comunemente riferimento»⁴ e che Damasio nomina così: «L’Io è il tipo di coscienza illustrata nelle opere letterarie, cinematografiche e musicali, la coscienza celebrata dalla riflessione filosofica»⁵.

Ma quando possiamo parlare di coscienza del sentimento?

A questo proposito, dobbiamo ammettere che Damasio non fa una chiara distinzione; tuttavia, noi possiamo affermare che quando si parla di coscienza del sentimento, si sta parlando della conoscenza del sentimento e non del suo essere semplicemente percepito, considerando che lo stesso autore utilizza due termini diversi, quali *la conoscenza del sentimento e l’esperienza del sentimento* per denotare la differenza tra i due diversi processi emotivi del sapere e del sentire.

In altre parole, secondo Damasio, esistono tre livelli relativi al sentimento che sono: il sentimento o lo stato fisiologico, l’esperienza del sentimento o avvertenza preriflessiva e la conoscenza o la consapevolezza del sentimento.

⁴ Antonio Damasio, *Il sé viene dalla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Adelphi, Milano 2012; ed.orig.: *Self comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, 2010, pag. 215.

⁵ Ivi, pag. 215.

Capitolo 2: A che cosa servono le emozioni?

1. Darwin

Ci siamo sempre chiesti quale sia la funzione delle emozioni e se, effettivamente, ne abbiamo davvero una. A nostro parere colui che si è impegnato molto per cercare una risposta soddisfacente in merito, è stato Charles Darwin, che è stato uno dei più grandi e famosi tra i biologi, i naturalisti, gli antropologi, i geologi e gli esploratori britannici e che è stato anche ripreso dalla nostra autrice. Proponiamo quindi il suo scritto *The Expression of the Emotions in Man and Animals* in cui il naturalista inglese, diventato da poco padre, descrive il progressivo emergere delle espressioni emozionali sul volto e nelle azioni del figlio William. Ma che cosa sono le emozioni per Darwin? Per fornire una chiara risposta alla questione, abbiamo deciso di riportare il seguente passo, tratto dal terzo capitolo della opera citata: «Le emozioni e le sensazioni sono state spesso classificate in due tipi: quelle che eccitano e quelle che deprimono. Si può dire che un uomo o un animale sono eccitati quando tutti i loro organi, del corpo e della mente – quelli dei movimenti volontari e involontari, quelli della percezione, della sensazione, del pensiero ecc. – svolgono le loro funzioni in modo più energico e rapido del normale, e viceversa sono depressi se la situazione è quella opposta»⁶. Secondo Darwin, le emozioni sarebbero quindi degli stati di particolare eccitazione o di intensa depressione del corpo e della mente o più precisamente “effetti ereditari sulla mente, che accompagnano certe azioni del corpo”. Egli afferma che non si dà emozione senza espressione e infatti osserva che «La maggior parte delle nostre emozioni sono collegate in modo così stretto alla loro espressione che difficilmente sussistono quando il corpo rimane passivo; un uomo può odiare intensamente un altro uomo, ma fino a quando questo stato d’animo non modifica lo stato fisico del suo organismo, non si può dire che egli sia preda dell’ira»⁷.

⁶ Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Editore John Murray, Londra, 1872, pp. 177-178.

⁷ Ivi, pag. 311.

Nonostante ciò, secondo Darwin, espressione ed emozione sono ben distinte l'una dall'altra: se l'emozione può aver avuto origine come adattamento, l'espressione è, ad oggi, o il *vestigium* non adattivo conseguenza della ripetizione nelle generazioni di azioni collegate all'eccitazione emozionale o il frutto neutro di vincoli fisiologici e strutturali connessi all'emozione.

In merito a questo, Darwin asserisce che «i movimenti espressivi del volto e del corpo, qualunque possa essere stata la loro origine, sono di per se stessi molto importanti per il nostro benessere. Essi servono come primo mezzo di comunicazione fra la madre e il suo bambino: la madre sorride per approvare, e così incoraggia il figlio a proseguire sulla retta via; oppure aggrotta le sopracciglia, e questo significa disapprovazione. Noi percepiamo facilmente negli altri, attraverso la loro espressione, il sentimento di partecipazione e di simpatia, e questo mitiga le nostre sofferenze e aumenta le nostre gioie. I movimenti espressivi danno vivacità ed energia alle parole che pronunciamo; rivelano i pensieri e le intenzioni degli altri in modo più autentico delle parole»⁸.

Nella sua opera prima menzionata Darwin delinea tre principi fondamentali ai quali noi possiamo facilmente ricondurre le diverse modalità espressive delle emozioni. Essi sono: il principio delle abitudini associate utili, il principio dell'antitesi e il principio degli atti determinati dalla costituzione del sistema nervoso.

Per spiegare al meglio il primo principio individuato, Darwin utilizza un particolare scenario che noi qui riportiamo. È plausibile che, davanti a un pericolo imminente, i nostri progenitori abbiano messo in atto, ripetutamente, un certo insieme di azioni utili alla sopravvivenza, che è diventato poi parte del repertorio dell'emozione utile, (per esempio la paura): si tratta di un insieme di azioni che ancora noi mettiamo in atto quando si ripresenta quella medesima emozione, anche se ora quei movimenti non forniscono più alcun vantaggio.

⁸ Ivi, pp. 418-419.

L'esempio che Darwin ci fornisce per spiegare quanto prima detto è il seguente: «Tanto tempo fa in un giardino zoologico avvicinai la faccia alla spessa lastra di vetro dietro cui si trovava una vipera del Sudafrica, con la precisa determinazione di non indietreggiare se il serpente avesse tentato di colpirmi. Ma appena quello attaccò, la mia risoluzione scomparve e io feci un balzo indietro di un metro o due con sorprendente rapidità. La mia volontà e la mia ragione erano impotenti contro l'immaginazione di un pericolo di cui non avevo mai fatto esperienza»⁹.

Leggendo di questa vicenda, possiamo dire con certezza che Darwin ha agito per «abitudine associata utile», nonostante il fatto che il serpente non avrebbe potuto nuocergli in alcun modo.

Il secondo principio, chiamato da Darwin principio dell'antitesi, è strettamente collegato al primo: quando si manifesta un certo stato d'animo che dimostri d'essere l'esatto contrario del precedente, avvertiamo la forte e involontaria tendenza a produrre dei movimenti opposti, che in alcuni casi risultano essere particolarmente espressivi e antagonisti, come scrive l'autore: «qualsiasi movimento che noi compiamo volontariamente richiede l'attività di determinati muscoli, e quando facciamo un movimento opposto al precedente, siamo abituati a mettere in attività un insieme di muscoli antagonisti»¹⁰.

⁹ Ivi, pag. 139.

¹⁰ Ivi, pag. 165.

Facendo riferimento al terzo principio sopra enunciato, Darwin spiega che quando il sistema nervoso o «sensorio» è molto eccitato si origina un eccesso di energia nervosa che per scaricarsi, si deve trasmettere lungo direzioni determinate dalle connessioni esistenti tra le cellule nervose. Da ciò hanno quindi origine tutti quegli atti, quali accelerazione del battito, movimenti convulsi, tremore, sudorazione della pelle, modificazioni delle secrezioni delle ghiandole, privi di utilità diretta o indiretta, ma molto espressivi. Queste espressioni emozionali non realizzano più alcun tipo di vantaggio; sono solo un semplice effetto collaterale dell'eccesso di eccitazione nervosa.

A questo punto è opportuno riportare qui alcune considerazioni riguardo ai tre principi darwiniani, sottolineando due punti in particolare: «secondo Darwin, alcuni atti corporei compiuti volontariamente e di frequente divengono, col trascorrere delle generazioni e per “abitudine e associazione”, automatici e innati, tanto da poter essere compiuti da individui appena nati, dunque del tutto privi di esperienza»¹¹ e «tali atti sono inutili, non adattivi, ma altamente espressivi»¹².

¹¹ G. Matteucci e M. Portera, *La natura delle emozioni*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2014, pag. 26.

¹² Ivi, pag. 26.

Riguardo alla prima osservazione formulata, trascriviamo ancora le parole di Darwin:

«Dalle osservazioni sin qui compiute, sembra probabile che alcune azioni che all'inizio erano eseguite *coscientemente* si siano trasformate, attraverso l'abitudine e l'associazione, in atti riflessi che oggi sono innati e si mostrano così profondamente radicati da essere compiuti – anche se non portano alcuna utilità – tutte le volte che si verificano quelle stesse condizioni che all'origine spinsero la nostra volontà a compierli»¹³.

Pensando a quanto descritto, possiamo conseguentemente formulare alcuni esempi citati dallo stesso Darwin e riportati da Mariagrazia Portera, quali, «gattini e cagnolini appena nati, per esprimere la loro gioia o la loro paura, assumono gli stessi atteggiamenti di gatti e cani adulti; bambini nati ciechi arrossiscono e i lattanti aggrottano le sopracciglia e si turbano se l'adulto che li cura ha un'espressione contrariata: tutti questi fatti dimostrano che azioni compiute volontariamente, in quanto utili dai nostri antichi progenitori, sono diventate, col passare delle generazioni, innate, tanto da venir eseguite – benché ormai inutili – in maniera *istintiva* anche da individui appena venuti alla luce, della nostra specie e di altre, che non hanno dunque mai visto prima altri conspecifici metterle in atto»¹⁴.

¹³ Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, pag. 147.

¹⁴ G. Matteucci e M. Portera, *La natura delle emozioni*, pag. 26.

2. L'eredità di Hume

Alessandra Attanasio, docente di Filosofia Morale presso l'università di Roma, con un suo studio basato sull'eredità umana in Darwin, ha evidenziato l'influenza di Hume riguardo alle tesi darwiniane sopracitate.

Più precisamente, prendendo in esame l'opera di Hume, *Treatise on the Human Nature*, è opportuno ricordare che l'autore, all'interno della sezione relativa all'analisi dei processi mentali adibiti alla relazione di causalità, utilizza termini come «*custom* e *instinct*»; «la ripetizione frequente di determinate correlazioni, per cui a una certa percezione ne segue sempre un'altra, conseguente, fa sì che il passaggio dalla prima alla seconda, diventi più agevole e automatico, sino a farsi impercettibile, cioè a trasformarsi in una credenza. Al manifestarsi dell'antecedente, siamo immediatamente e irriflessivamente indotti a credere il prossimo manifestarsi del conseguente, e agiamo di conseguenza»¹⁵. In sostanza, siamo spinti a pensare che al presentarsi di una determinata percezione, se ne presenti una certa altra.

Badiamo però che secondo Hume questa trasformazione in automatismo non si deve attribuire alle continue reiterazioni della correlazione nella vita del soggetto, quanto piuttosto all'azione che su queste fa il *custom*, costituito da una “struttura mentale” specie-specifica, ereditaria, generatrice di credenze. Il *custom* risulta quindi essere la sedimentazione di tutte le esperienze vissute dai nostri progenitori, «un bagaglio di conoscenze, capacità, abilità, apprese indirettamente dalla specie», nel corso della sua storia evolutiva, «e iscritte, come si direbbe oggi, nel nostro codice genetico, senza esperienza diretta o costruzione logica»¹⁶.

È grazie al *custom* che l'individuo riesce a maturare solide credenze, proprio perché si trova a essere predisposto a poterlo fare, grazie all'esperienza accumulata dalla specie e iscritta quindi nel suo stesso codice genetico.

¹⁵ A. Attanasio, *Gli istinti della ragione. Cognizioni, motivazioni, azioni nel “Trattato della natura umana” di Hume*, Bibliopolis, Napoli 2001, pag. 137.

¹⁶ Ivi, pag. 146.

Secondo Attanasio si può ritrovare l'eco di queste espressioni humane nelle riflessioni darwiniane sul concetto di istinto, sugli automatismi e le azioni involontarie, e in particolare in alcune opere darwiniane come i *Taccuini*, *l'Origine della specie* e *l'Origine dell'uomo*. Sintetizzando al meglio l'idea di Attanasio e trascrivendo qui le parole di Portera, possiamo affermare che: «come per Hume il *custom*, bagaglio specie-specifico frutto della costante ripetizione di certi atti, giudizi, pensieri nel corso della vita delle specie, predispone le credenze, allo stesso modo per Darwin la ripetuta associazione di particolari atti espressivi a certi stati d'animo, nel corso della storia delle varie specie, fa sì che i primi divengano automatici e innati – una specie di “eredità” -, tanto da poter essere messi in atto alla prima esperienza, come accade usualmente ai cuccioli della nostra e di altre specie»¹⁷. Inoltre, Darwin asserisce che: «tutti ammettono che i principali atti espressivi compiuti dall'uomo e dagli animali a lui inferiori sono oggi innati o ereditari, cioè non sono stati appresi nella vita individuale»¹⁸.

Portera, da parte sua, aggiunge dopo che «è escluso che, tutti gli atti espressivi, oramai inutili ai fini della sopravvivenza, siano stati forgiati ad hoc dall'evoluzione precipuamente con funzione comunicativa, cioè per il ruolo che essi ricoprono oggi: il loro valore comunicativo è un'acquisizione successiva, frutto dell'indebolirsi dell'originaria utilità biologica-adattiva oppure della funzionalizzazione di movimenti in sé non originariamente adattivi. Le nostre espressioni emozionali, in sintesi, sono strutturalmente conservative, ma funzionalmente innovative, benché in alcun modo direttamente adattive»¹⁹.

¹⁷ G. Matteucci e M. Portera, *La natura delle emozioni*, pp. 27-28.

¹⁸ C. Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, pag. 407.

¹⁹ G. Matteucci e M. Portera, *La natura delle emozioni*, pag. 28.

Questo viene messo in luce anche da Pievani in queste righe:

«L'equipaggiamento emotivo animale non è stato rivoluzionario sotto il profilo strutturale nell'uomo, ma dal punto di vista funzionale ciò aveva un valore adattivo per le grandi scimmie o per i progenitori ancora più antichi può non averlo più, o averne uno completamente diverso, in *Homo sapiens*. Nella genealogia animale degli psichismi, da adattamenti prevalentemente sessuali pre-verbali si è passati a funzioni più comunicative, ma origine storica e utilità attuale, nell'evoluzione delle emozioni, non coincidono. Dunque la preistoria della mente emotiva umana è popolata di vestigia, di stratificazioni intricate, di antichi condizionamenti che si riaffacciano, di riassortimenti»²⁰.

Leggendo ciò, possiamo arrivare alla conclusione che gli atti espressivi siano sorti, non solo nella nostra specie, ma anche in molte altre, per assolvere una funzione del tutto diversa rispetto a quella che si trovano a svolgere oggi o anche per non assolverne alcuna, come afferma anche Darwin. Leggiamo: «Sebbene [le espressioni] rivelino spesso lo stato mentale, all'inizio questo risultato non era né voluto intenzionalmente né previsto. Ma allora frasi come questa: “determinati movimenti servono come mezzi di espressione” sono fuorvianti, perché fanno pensare che l'espressione fosse sin dall'inizio lo scopo e l'oggetto di tali movimenti. Sembra invece che una cosa del genere non sia vera in nessun caso o solo in qualche raro caso; i movimenti *in origine* o avevano una loro utilità diretta, o erano un effetto indiretto dello stato eccitato del sensorio»²¹.

²⁰ Pievani, T., *La teoria dell'evoluzione*, Il Mulino, Bologna, 2010, pag. 106.

²¹ C. Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, pag. 411.

In sintesi

Riassumendo quanto finora detto, possiamo osservare che il primo autore preso in esame in questa seconda parte, Richard Wollheim, sostiene che è l'intreccio del mentale come campo di relazioni tra sé e il mondo, l'ambito in cui si colloca l'emozione. Le emozioni, di conseguenza, risultano essere contigue alle credenze e ai desideri di un individuo; da qui l'autore fa coincidere una determinata topografia del mentale che, secondo la sua concezione prima delineata, egli divide in credenze, desideri ed emozioni. Egli identifica, quindi, le emozioni con lo stato mentale.

Il secondo autore esaminato, Antonio Damasio, costruisce una teoria delle emozioni opposta a Richard Wollheim: il neuro scienziato propone un modello dei processi emotivi, articolato in tre fasi, dovuti al corpo dell'individuo che risponde a certi stimoli: questi tre momenti emotivi, prima espliciti, sono dati da emozioni, immagini e coscienza. Egli identifica le emozioni, quindi, con lo stato corporeo.

Charles Darwin, ritiene, invece, che le emozioni siano stati di particolare eccitazione o di intensa depressione della mente e del corpo: non sono, in sostanza, né fatti puramente mentali/cognitivi né solamente corporei, ma degli effetti ereditati sulla mente che accompagnano determinate azioni del corpo. Infatti secondo il naturalista inglese, non c'è espressione che non sia accompagnata da un'emozione.

Il quarto autore riportato, David Hume, afferma che è il *custom*, la sede delle esperienze dei nostri progenitori, che permette all'individuo di poter essere predisposto a sviluppare le credenze; questo sarebbe il prodotto di una costante ripetizione di determinati atti, giudizi e pensieri presenti nel corso della vita delle varie specie.

3. *L'intenzionalità di Husserl*

Un autore che ha rilevato la struttura fenomenologica del mondo emotivo, tenendo conto delle cause psico-fisiologiche implicate nel manifestarsi dei vissuti degli individui e proponendo un'analisi tesa all'individuazione delle strutture invarianti relative sia alle esperienze che agli oggetti a cui queste si riferiscono, è stato Edmund Husserl.

In sostanza, Husserl sostiene che per descrivere fenomenologicamente un'esperienza emotiva, è opportuno tener conto sia della dimensione oggettiva che di quella soggettiva; infatti egli cerca di riconoscere l'assoluta priorità del soggetto nei confronti dell'oggetto e le caratteristiche, eidetiche di entrambi.

L'analisi fenomenologica intende occuparsi del “come” delle emozioni, andando a indentificare il modo e il luogo in cui esse si manifestano. Husserl è attento al carattere dell'intenzionalità che egli percepisce come appartenente anche all'esperienza passionale: sostiene infatti che le passioni, con il loro manifestarsi, sono i modi, comuni a tutti gli individui, di conoscere il mondo.

Husserl, nella Quinta delle sue *Ricerche Logiche*, si occupa dei sentimenti e delle emozioni: egli riconduce la questione della relazione fra intenzionalità e non intenzionalità nelle emozioni, alla distinzione tra i sentimenti (intenzionali) e le emozioni (non-intenzionali).

Secondo il nostro autore «ciò che caratterizza gli *Erlebnisse* intenzionali è il fatto stesso che essi si riferiscono in diverse modalità ad oggetti rappresentati. Un oggetto è in essi inteso, o vi è un “tendere” ad esso»²².

²² E. Husserl, *Ricerche logiche*, II Voll., Il Saggiatore, Milano 1968, pag. 163.

L'emozione non può prescindere, pena la sua dissoluzione, dalla pienezza dell'intuizione: l'emozione, in breve, non avviene mai in generale, ma è sempre dotata di una certa caratterizzazione, e quando proviamo un'emozione, essa provoca un determinato effetto in noi, che sembra esaurirsi nel momento in cui essa si dissolve e perde la sua forza espressiva.

«Esse stesse pertanto non sono atti, ma con esse si costituiscono degli atti, nel momento in cui i caratteri intenzionali della specie dell'apprensione percettiva si impossessano di loro, conferendo ad esse, per così dire, un'animazione»²³.

In sostanza, il nostro sentire costituisce il materiale necessario ed essenziale alla costituzione di stati intenzionali; da qui possiamo riconoscere l'esistenza, nella teoria di Husserl della coscienza, di due mondi: uno non intenzionale, sensoriale e l'altro esplicito, trasparente, schematico.

Possiamo quindi asserire che, per Husserl, la coscienza conferisce al mondo ordine e senso, con l'aiuto del tratto non intenzionale, che realizza il suo compito: quello di dare pienezza intuitiva alla componente intenzionale.

Inoltre, possiamo considerare la nozione di stato non intenzionale attraverso un duplice significato: questi vissuti non sono dei "semplici stati", ma sono anche degli "atti intenzionali" che hanno dunque sia un contenuto intenzionale che uno psicofisico.

In questo senso l'avvertenza emotiva dimostra di possedere una sua forza, grazie alla quale non è solo associata ad una conoscenza, ma è essa stessa una forma peculiare di conoscenza.

Risulta quindi come l'emozione – di dolore, di piacere, di terrore, di commozione – sia un fenomeno complesso costituito dalla coscienza e da una risposta corporea che la manifesta. È di conseguenza la nozione di corpo a costituire il termine di mediazione tra la dimensione fenomenica e la dimensione cognitiva della mente.

²³ Ivi, pag. 179.

In conclusione, possiamo affermare che le emozioni siano essenzialmente ed inevitabilmente connesse al nostro corpo: lo possono portare a provare delle belle o delle tremende sensazioni. In aggiunta a ciò, il corpo può essere considerato in due differenti modi: uno schematico e uno senziente: il corpo possiede compiti funzionali e costitutivi e, allo stesso tempo, risulta essere la coscienza vivente e recettiva di ogni stimolo che gli perviene.

Come Husserl sostiene, «un importante risultato delle nostre considerazioni (sta in questo) che la “natura” e il “corpo vivo”, e poi, nel suo intreccio con quest’ultimo, la psiche, si costituiscono insieme in un riferimento reciproco»²⁴. In breve, possiamo asserire che l’emozione sia così tanto legata al corpo da non riuscire più a distinguersi da questo e che il corpo riesce così a manifestarla al meglio.

Di conseguenza, possiamo notare che vi è una sorta di esternalizzazione delle emozioni da parte del corpo, che le rende manifeste sia agli occhi del soggetto che le prova sia a quelli degli altri individui.

Da quanto abbiamo sommariamente ricostruito circa il carattere somatico e insieme intenzionale dei vissuti emozionali secondo Husserl, appare strano che la nostra autrice non faccia a lui esplicito riferimento nei testi a lei dedicati agli stessi temi.

²⁴ E. Husserl, 1952a, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Voll.II, libro terzo, a cura di E. Filippini e rivista da V. Costa, Einaudi, Torino 2002, pag. 492.

4. Fabrizio Desideri

Un autore più recente che ci aiuta con una sorta di fenomenologia negativa, a precisare l'autentica natura delle emozioni, è Fabrizio Desideri, professore di estetica all'università di Firenze.

Desideri afferma nelle sue teorie, che: «in primo luogo, le emozioni non sono pensieri; accompagnano, favoriscono, impediscono, colorano i più diversi pensieri, ma non si lasciano identificare con essi»²⁵. Detto in altre parole: le emozioni non pensano o almeno non hanno bisogno di pensare per fare quello che fanno, il loro manifestarsi mostra uno strato dello psichico antecedente all'autonomia cogitativa del mentale.

«In secondo luogo, le emozioni non sono intenzioni; le emozioni non si lasciano ridurre o ricondurre alla sfera dell'intenzionalità per la ragione che, con esse, non si configurano atteggiamenti. Per di più lo stato di un'emozione è intrinsecamente eventuale, a differenza di quello di un'intenzione»²⁶. Le emozioni non hanno la stabilità di uno stato o di una condizione, ma la contingenza dell'evento: in sostanza l'emozione è qualcosa che ci accade. Queste non rientrano nel campo concettuale dell'intenzionalità, anche perché non sono di per sé caratterizzate da un "dirigersi verso" o dall'essere "a proposito di qualcosa". Questo non esclude, ovviamente, che un'emozione possa intendere un oggetto determinato o riferirsi a un argomento definito.

«In terzo luogo, le emozioni non sono necessariamente cognizioni né funzionano come tali. Né vale obiettare che sicuramente le emozioni veicolano informazioni circa la condizione psicofisiologica di cui costituiscono per così dire un evento rivelatore e un monitoraggio interno»²⁷. Possiamo quindi sostenere che il fatto che stati emotivi informino o possano informare sulla condizione del soggetto, non equivale ad assegnare ad esse una funzione cognitiva: in quanto non riconducibili ad atteggiamenti intenzionali, le emozioni non si lasciano identificare rigidamente con delle funzioni.

«In quarto luogo, le emozioni non possono nemmeno identificarsi con dei sentimenti. Anche se questi ultimi, spesso, nascono –da e, certamente, si nutrono di esperienze o fenomeni di tipo emozionale. Perché una serie di

eventi emozionali analoghi per qualche aspetto possa stabilizzarsi in un sentimento, è necessaria l'integrazione di essi con elementi e fattori sia di natura cognitiva sia di natura intenzionale o quasi intenzionale. Rispetto alla quasi intenzionalità dei sentimenti, al loro prefigurare e anticipare la direzionalità di atteggiamenti e azioni vere e proprie, le emozioni oppongono un carattere acefalo e tendenzialmente anarchico»²⁸.

A questo punto possiamo asserire, quindi, che mentre i sentimenti si nutrono, si coltivano, si accrescono, si indirizzano e talvolta anche si riescono a governare, le emozioni ci accadono, insorgendo, prima di ogni intenzione e prima dell'intervento di ogni altra istanza di governo e di controllo da parte di funzioni cognitive. Naturalmente, in virtù di queste istanze ultime della ragione umana, le emozioni possono essere filtrate, selezionate, modulate e talvolta represses, perdendo il loro carattere e assumendo le caratteristiche tipiche di qualcosa di sedimentato e di etichettato.

²⁵ F. Desideri, *Emoticon, Grana e Forma delle emozioni*, in G. Matteucci e M. Portera, *La natura delle emozioni*, pag. 91.

²⁶ Ivi, pag. 91.

²⁷ Ivi, pag. 91-92.

²⁸ Ivi, pag. 92.

Desideri continua poi la sua teoria delle emozioni, sostenendo che la caratteristica principale delle emozioni è la loro espressività. Espressività intesa come «quel tratto di psichismo e di vita mentale elementare che noi umani condividiamo con molte altre specie animali»²⁹. In base a questa intrinseca caratteristica, quindi, le emozioni non possono essere ridotte o spiegate in termini di comportamenti o di puri e semplici meccanismi di adattamento comportamentale: il loro carattere espressivo implica, infatti, una qualche sfasatura, spesso misurabile in termini temporali, tra i modi di comportamento, come reazione a sfide e sollecitazioni ambientali, le cognizioni presupposte da questi stessi modi e le percezioni che li attivano o li inibiscono. Da questa sfasatura o asintonia, si origina una qualche forma di differenza tra interno ed esterno, tra la vita interna dell'organismo e quella esterna, senza di cui non si potrebbe parlare di espressività. In sostanza, l'aspetto espressivo dell'emozione ci appare connesso con la dilatazione del tempo della risposta comportamentale e con le risonanze affettive che assumono le caratteristiche di un ordine sensoriale e percettivo.

Ma se accettiamo che la vita emozionale sia riconducibile ad una dimensione animale dell'essere umano, questo non implica una precisa localizzazione cerebrale delle differenti emozioni (ad esempio, della paura e dell'aggressività).

²⁹ Ivi, pag. 93.

Secondo Desideri, infatti, a un approccio “locazionista” – che ritenesse, ad esempio, che l’emozione della paura sia localizzata nell’amigdala –, sarebbe preferibile invece un approccio di tipo “costruzionista”. Questo approccio ritiene che diverse categorie di emozioni non abbiano origine in meccanismi cerebrali e corporei specifici, ma che piuttosto implicino una molteplicità di reti neurali e di operazioni psichiche non specifiche per una determinata emozione.

Ma è anche vero che il modello “costruzionista” pone in ombra il senso di indeterminatezza che inerisce a certi fatti emozionali.

E quindi, quale risulta essere il modello migliore?

Desideri la pensa così: «Rispetto al cognitivismo del modello costruzionista, credo sia necessario insistere sul carattere non concettualizzante o inferenziale della sintesi emozionale. Questo permette, innanzitutto, d’intendere la natura dell’emozione nella forma di una sintesi strutturalmente densa tra eventi sensoriali e risonanze psico - somatiche. Una sintesi dove l’urgenza espressiva si presenta perlopiù fusa con elementi di valutazione. Anche per questo l’evento emozionale assume nello stesso tempo sia una valenza pre-operativa sia una dimensione meta-operativa»³⁰. Il suo senso per la vita dell’organismo, detto con altre parole, non si consuma nella risposta all’oggetto o alla situazione che lo incarna in un particolare momento. Il carattere della predizione, ad esempio di una minaccia o di un pericolo imminente, risulta, infatti, solo un aspetto dell’evento emozionale. Quel che conta ed è significativo di un’emozione, possiamo ora concludere, è il grado di densità di una sintesi dove la linea di confine tra stati interni e correlati oggettuali-eventuali esterni appare difficilmente tracciabile. Anzi, questo confine è tanto più labile quanto più il gradiente emotivo, il suo impatto psichico-corporeo, risulta intenso.

³⁰ Ivi, pag. 96.

E poi ancora «L'emozione, in altri termini, può avere una valenza funzionale solo in virtù della sua ridondanza meta-funzionale e meta-operativa. E in ciò, ovvero nel rapporto tra ridondanza meta-funzionale e funzionalità biopsichica, starebbe il vero paradosso dell'emozione, piuttosto che nel rapporto tra l'evidenza tipica del vissuto emozionale negli individui e la varietà e variabilità di correlati neurali e fisiologici di queste istanze emotive»³¹. Con queste parole, Desideri vuole sottolineare quale sia la relazione che intercorre tra lo stato interno e lo stato esterno dell'individuo; sembrerebbe quindi che quanto più è importante per un soggetto ciò che gli accade, tanto più intensa sarà la sua risposta emotiva.

L'idea che Desideri vuol farci intendere, in sostanza, è che l'insorgere delle emozioni coinvolge tutto l'organismo, senza che ci sia un posto elitario del corpo che viene coinvolto. Non possiamo considerare le emozioni come dei fenomeni tipici di una certa parte del corpo, ma come una parte integrante e complessa della nostra stessa natura umana e animale, che si manifesta appunto attraverso un coinvolgimento corporeo. Questa sua idea sulle emozioni lo pone in relazione ad Antonio Damasio e in contrapposizione a Richard Wollheim.

«L'espressionismo originario delle emozioni si conferma così come una risultante, una sorta di vettore quasi-operativo, della indeterminatezza e non rigidità funzionale che caratterizzano la sintesi emozionale nei suoi tratti categorialmente differenziali»³².

³¹ Ivi, pag. 97.

³² Ivi, pag. 97.

Più precisamente, Desideri scrive che «il fenomeno emozionale è caratterizzato da un coinvolgimento corporeo che parte dai muscoli facciali, dalla dilatazione o chiusura delle pupille al serrarsi delle labbra, per giungere agli arti superiori e inferiori, come il tremore delle mani o delle gambe, o per estendersi su tutta la superficie corporea fino a coinvolgere movimenti somato-viscerali»³³. Anche a questo riguardo, le emozioni si presentano, dunque, come un amalgama tra dinamiche rappresentative e forme di micro-azione e micro-reazione che si traducono in gesti e movimenti corporei a carattere espressivo, che il soggetto non è in grado di controllare.

Da queste parole possiamo comprendere come il corpo, umano o animale, quando si trova coinvolto in un'emozione, divenga fortemente espressivo. Desideri precisa inoltre che «in quanto espressive, le emozioni non si configurano unicamente come una risposta; possono anche esprimere e configurare una spasmodica anticipazione, una trepida attesa o il rilassato sollievo per un pericolo scampato. Nel presente delle emozioni, nel loro carattere intrinsecamente rappresentativo, sono così implicati tutti i modi temporali»³⁴. In virtù di questa plasticità temporale delle emozioni, nient'affatto riducibili a un rigido schema stimolo/risposta o nella forma più raffinata di un puro e semplice *feedback*, esse attestano un primo livello di soggettività del vivente, che inizia quindi a mostrare il carattere fondamentale della sua stessa umanità. Egli, però, a differenza della nostra autrice, non riconosce alle emozioni la caratteristica legata al giudizio: Desideri, in sostanza, non ritiene che le emozioni possano essere l'espressione di una certa credenza di un soggetto.

³³ Ivi, pag. 98.

³⁴ Ivi, pag. 98.

Capitolo 3: *Emozioni, Razionalità, Difese*

1. Gianluca Consoli: *Affetto, emozione e conoscenza*

Introduciamo questo capitolo con una spiegazione più approfondita degli stati che influenzano le strategie messe in atto dai soggetti per accedere e comprendere qualsiasi informazione giunga loro e che debba essere quindi da loro inserita nel bagaglio della loro conoscenza. Stando a quanto affermato da Gianluca Consoli, docente presso l'università La Sapienza di Roma, nel suo testo *Affetto, emozione e conoscenza*, gli individui adopererebbero questi tre stati appena citati per avere una comprensione adeguata degli stimoli a cui sono soggetti nella vita quotidiana. Da parte nostra, noi ci soffermeremo sulle emozioni.

Consoli distingue due tipi di emozioni: le emozioni immediate, ossia quelle espresse al tempo di una qualsiasi decisione e le emozioni anticipate, costituite da quei fenomeni affettivi correlati con l'anticipazione di scenari futuri. Consoli le spiega così «Le emozioni immediate possono essere elicitate dalle caratteristiche emotivamente rilevanti della situazione presente. Possono riflettere gli effetti delle anticipazioni relative ai futuri corsi d'azione e alle conseguenze emotive della decisione»³⁵. In sostanza, le emozioni immediate permettono una rappresentazione di ciò che l'individuo crede possa avvenire adesso e in futuro e possono essere dovute anche ad una accidentale risposta somatica.

³⁵ «Le emozioni immediate possono essere condizionate da influenze accidentali, prodotte da fattori che non sono correlati alla decisione, come lo stato affettivo di fondo, l'attivazione somatica preesistente, l'erronea attribuzione di uno stato emotivo precedente, la presenza di indizi contestuali co-occorrenti, ma non pertinenti, la familiarità dello scenario». (Gianluca Consoli, *Affetto, emozione e conoscenza*, Moretti e Vitali Editori s.r.l., Bergamo 2015, pag. 23).

Consoli poi, descrivendo le emozioni anticipate, afferma che «nella loro forma tipica, le emozioni anticipate sono costituite da due componenti: le credenze di anticipazione e l'esperienza momentanea soggettivamente provata»³⁶.

Le credenze di anticipazione sono date da rappresentazioni astratte generalizzate, basate sulla conoscenza semantica, e devono la loro origine sia all'esperienza ripetuta e condivisa dalle emozioni in tutte le varie situazioni, sia all'adozione di teorie socialmente condivise dall'individuo. Consoli le distingue in due tipologie, che sono: credenze situazione-specifiche e credenze relative all'identità. Le prime implicano teorie, implicite o esplicite, relative a quali emozioni è probabile che siano elicitate in un particolare tipo di situazione, come per esempio: «parlare in pubblico è stressante, le vacanze sono divertenti, il giorno del compleanno si è di buon umore, ecc»³⁷. Le seconde implicano teorie più generali relative a tratti emotivi idiosincratici indipendenti dalle situazioni specifiche, «Sono relative, per esempio, alla personalità, agli stereotipi sociali e alle norme sociali»³⁸. Quindi possiamo affermare che gli individuo fanno largo uso delle credenze anticipatorie perché questo serve loro a relazionarsi al meglio con la società in cui vivono e in *primis* con se stessi; è come se il soggetto stesse compiendo una sorta di riflessione interiori circa il modo in cui vuole che gli altri lo vedano e circa il modo in cui lui stesso vuole vedersi, senza doversi vergognare di essere in un determinato modo. Il problema è che poi, se l'aspettativa che ci si crea, non viene soddisfatta, si va incontro a una cocente delusione.

³⁶ Ivi, pp. 23-24.

³⁷ Ivi, pp. 23-24.

³⁸ Ivi, pp. 23-24.

E infatti Consoli aggiunge proprio questo: «Le previsioni hanno lo statuto di aspettative quando implicano un interesse soggettivo nella realizzazione dell'evento anticipato e dello scopo coinvolto. Tanto più l'aspettativa si basa su una previsione realistica nelle assunzioni del soggetto, tanto più procura una soddisfazione virtuale, cioè immaginata, dello scopo, tanto più è cocente la delusione nel caso in cui lo scopo venga compromesso»³⁹.

Ma non dobbiamo dimenticare la presenza di un altro elemento all'interno di questo quadro appena descritto; le credenze anticipatorie possono far parte di una decisione o portare il soggetto a preferire una decisione a un'altra, senza che l'individuo stia provando qualche genere di esperienza.

Nonostante ciò, le credenze anticipatorie si trovano soprattutto in stretta relazione con l'esperienza immediatamente vissuta dal soggetto e come sostiene Consoli, queste possono co-occorrere con un'esperienza immediata che non deriva dallo scenario futuro, dovuta per esempio allo stato affettivo di fondo. Questa esperienza immediata può anche essere in contraddizione con le conseguenze emotive anticipate, come nei casi in cui, in funzione auto motivante, si contrasta intenzionalmente un'esperienza emotiva immediata di segno negativo con l'anticipazione di un'esperienza emotiva futura di segno positivo.

«Possono essere correlate a un'esperienza immediata che deriva direttamente dalla valutazione dello scenario futuro ed è coerente con le conseguenze emotive anticipate»⁴⁰.

³⁹ Ivi, pag. 24.

⁴⁰ Ivi, pag. 25.

«Le esperienze pre-sentite possono essere coerenti con l'esperienza correlata allo scenario futuro secondo diverse modalità: possono rappresentare l'anticipazione della stessa esperienza, come nel caso del rimpianto anticipato; possono rappresentare un'esperienza simile a quella futura, come nel caso in cui una situazione futura suscita l'esperienza immediata dell'irritazione che, con l'approssimarsi dell'evento e con l'aumento della tensione, si può tradurre in collera, ira, furia; possono essere esperienze pre-sentite relative al compito, come nel caso di situazioni future che ingenerano l'esperienza immediata dell'ansia»⁴¹.

Da queste parole, possiamo evincere come sia possibile che le esperienze pre-sentite vengano spesso attivate primariamente attraverso la modalità della valutazione affettiva primaria e vengano, in un secondo momento, interpretate e corrette dal sistema cognitivo.

Consoli, poi, delinea quali possano essere i fattori che intervengono durante il processo di ancoraggio-aggiustamento delle credenze e che possono quindi portare ad una correzione erronea.

Egli li nomina così:

- 1) Mancanza di informazione esperienziale *on line* o incapacità di ricordare accuratamente episodi emotivi precedenti;
- 2) Teorie non accurate o erronee relative alle conseguenze emotive;
- 3) Difficoltà di prevedere la propria reazione emotiva a eventi mai esperiti prima;
- 4) Influenza degli indizi contestuali nel rendere accessibile un certo insieme di credenze, così da rendere gli individui troppo ottimisti/pessimisti relativamente alle loro emozioni future sulla base di credenze pertinenti positive/negative;
- 5) *Focalism*, ossia sopravvalutazione di un evento ritenuto focale e corrispettiva sottovalutazione di eventi e dettagli giudicati non focali;
- 6) Eccessiva fiducia nelle proprie previsioni;
- 7) Diversità dell'informazione accessibile nella stima prospettica per il breve e per il lungo periodo;

- 8) Influenza di fattori accidentali e irrelati;
- 9) *Bias*⁴² inerenti alla valutazione affettiva non corretti dal sistema di controllo;
- 10) Elevata intensità dell'esperienza provata ed eccessivo peso delle ricompense immediate;
- 11) Distorsioni motivate dalle previsioni in funzione delle loro conseguenze immediate;
- 12) Strategie inconsce attivate per far fronte ai problemi;
- 13) Intervento dei meccanismi di difesa»⁴³.

In conclusione, possiamo quindi asserire che, nell'ambito delle emozioni anticipate, le componenti dell'esperienza e della credenza possono operare in modo autonomo e singolare e che l'esperienza, quando il lavoro del sistema cognitivo è minore, può determinare certe anticipazioni e orientare certi comportamenti a discapito delle credenze generali di stampo razionale relative alle emozioni. Inoltre, è anche vero l'inverso: le credenze anticipatorie possono operare anche in assenza di esperienze occorrenti e addirittura contrastarle nel momento in cui avvengono. In sostanza, gli individui sono soggetti a una serie di elementi che li possono condurre a creare delle credenze sbagliate; questi elementi possono avere valore temporale come anche essere meramente soggettivi, incontrollabili e istantanei.

⁴¹ Ivi, pag. 25.

⁴² *Bias* (cognitivo): In psicologia, indica un giudizio (o un pregiudizio) non necessariamente corrispondente all'evidenza, sviluppato sulla base dell'interpretazione delle informazioni in possesso, anche se non logicamente o semanticamente connesse tra loro, che porta dunque a un errore di valutazione o a mancanza di oggettività di giudizio.

⁴³ Ivi, pp. 26-27.

2. Marraffa e Griffiths

Per arricchire e complessificare la nostra comprensione della realtà emotiva, possiamo considerare anche il contributo di alcuni studiosi che si collocano a cavallo tra filosofia e neuroscienza come Marraffa e Griffiths.

Paul Ekman Griffiths sostiene che le emozioni non costituiscono un genere naturale: la sua idea ruota intorno alla convinzione che le emozioni siano costituite da un aggregato di tre differenti classi di fenomeni psicologici che definisce rispettivamente come emozioni primarie, emozioni complesse ed emozioni intese come costruzioni sociali. Sarà proprio a causa di questa sua teoria che si scontrerà con la nostra autrice, che lo citerà anche nelle sue opere. Ritiene che: «la teoria psico-evoluzionista delle emozioni propone una spiegazione unitaria di un repertorio di emozioni definite “di base” o “primarie” e lo fa postulando un meccanismo causale soggiacente»⁴⁴. Le emozioni, secondo Griffiths, sono quindi caratterizzate da specifiche risposte fisiologiche, espressive, comportamentali, cognitive ed esperienziali, relative a certi eventi ambientali. Ciò che fa attivare e coordinare queste risposte rapide e stereotipate è un meccanismo, chiamato *affect programm* che viene attivato da una gamma ristretta di input percettivi, che attinge esclusivamente a un *database* dedicato e operante in modo autonomo rispetto ai processi soggiacenti la pianificazione dell'azione.

⁴⁴ «In condizioni di emergenza, di fronte a gravi pericoli, le caratteristiche modulari consentono all'*affect programm* di operare come un sistema di “sicurezza”, che sequestra il comportamento allorquando, disponendo di un tempo molto limitato, è essenziale che l'agente faccia immediatamente la cosa giusta, anche a costo di affidarsi a conoscenze esigue e sommarie». Ivi, pag. 53.

A questo punto, dobbiamo fare due considerazioni: in primo luogo, dobbiamo considerare il fatto che la teoria psico-evoluzionista di Griffiths lascia ampio spazio alle influenze culturali: infatti l'individuo, nel corso della sua esistenza, è sottoposto a regole sociali, (che incorpora poi come sue), che possono inibire alcune risposte emotive; in secondo luogo, è necessario riconoscere che certi stati d'animo come la paura, la rabbia, il disgusto, la gioia, la tristezza, la sorpresa, non dovrebbero essere riconosciuti quali emozioni primarie, in quanto alcuni di essi mancano di quei caratteri fisiologici, neurobiologici, espressivi, comportamentali, cognitivi e fenomenologici che proprio per la suddetta teoria andrebbero a costituire le caratteristiche distintive di un'emozione primaria.

«E però» come sostiene Massimo Marraffa «alcune forme di rabbia, paura, disgusto sono primarie – un chiaro esempio è il tipo di paura prodotta dall'improvvisa perdita d'appoggio. Pertanto, come alternativa all'uso dei termini ordinari, si dovrebbero coniare neologismi oppure utilizzare versioni modificate delle categorie ordinarie, chiarendo che ciò a cui ci stiamo riferendo è non già l'intera categoria ma solo una sua parte»⁴⁵.

Tuttavia, come suggerisce Griffiths, se un'emozione come la gelosia venisse considerata prendendo in esame l'*input* che l'attiva, ci si renderebbe conto che il meccanismo che regola l'emozione della gelosia non può venire attivato come se avesse operato un *affect programm*. In aggiunta a ciò, se si considera l'*output*, la gelosia risulta essere una risposta che ha una maggior durata rispetto alle reazioni messe in atto dagli *affect programm*: essa non mette in atto il repertorio stereotipato di effetti fisiologici tipico delle emozioni primarie e sembra essere coinvolta in attività cognitive come la pianificazione dell'azione a lungo termine.

⁴⁵ Ivi, pag. 90.

«Le emozioni complesse sono aspetti della cognizione di alto livello e si distinguono dalle emozioni primarie sotto l'aspetto della filogenesi, della funzione adattiva, delle basi neurofisiologiche e del ruolo svolto nella psicologia umana: costruire una categoria teorica basata sulle somiglianze fra queste ultime due classi di fenomeni mentali non troverebbe giustificazione in alcun progetto esplicativo promettente»⁴⁶.

In sostanza Griffiths ritiene che l'emozione non si possa coartare in un categorizzazione scientifica come si fa, ad esempio, per gli oggetti che dimostrano di avere qualche somiglianza tra loro, sulla base di un qualche sottostante meccanismo causale comune.

In sintesi, ciò che Griffiths vuol far comprendere, è che le emozioni non costituiscono un genere naturale, inteso come una categoria che raggruppa in se stessa un certo insieme di oggetti i cui meccanismi sono collegati sulla base di un sistema causale e comune. Egli argomenta contro la Nussbaum, perché ritiene che la teoria delle emozioni da lei esposta sia solo una teoria delle emozioni complesse che non tiene conto di altri tipi di emozione di cui invece altri studiosi si sono occupati.

⁴⁶ «Quanto alle emozioni costruite socialmente, sono delle *finzioni*, e quindi collocarle in un'unica categoria insieme alle altre emozioni sarebbe come includere la sindrome di possessione nella categoria delle malattie causate da parassiti». (R. Guerini e M. Marraffa, *La natura delle emozioni. Il dibattito fra Martha Nussbaum e Paul Ekman Griffiths*, in Desideri, La Forgia e Pieri, *Il lavoro delle emozioni*, Moretti e Vitali, Bergamo 2015, pag. 95).

In sintesi

In questa ultima sezione della Parte seconda, abbiamo richiamato il contenuto fenomenologico di Edmund Husserl che rileva nelle emozioni, non solo stati soggettivi legati alla alterazione fisiologica, ma anche atti intenzionali attraverso i quali il *Leib* disvela all'Io intere dimensioni del mondo. Sullo sfondo di questa prospettiva abbiamo anche richiamato il contributo di psicologi e di studiosi di neuroscienze.

Secondo Fabrizio Desideri, le emozioni sono quel tratto di psichismo e di vita mentale elementare che gli esseri umani hanno in comune con gli animali.

Riprendendo il pensiero Gianluca Consoli, ricordiamo che a suo avviso le emozioni sono date da episodi di sincronizzazione temporanea dei cinque sistemi di funzionamento dell'organismo dell'individuo che sono: la cognizione, la regolazione fisiologica, la motivazione, l'azione e la coscienza. In sostanza, esse costituiscono dei processi, complessi ed estesi, di auto percezione in relazione all'ambiente esterno: processi di percezione delle relazioni interne all'organismo, rilevate dall'esperienza del soggetto, in base alle conoscenze e agli scopi che si prefigge.

Secondo Paul E. Griffiths, le emozioni sono caratterizzate da specifiche risposte fisiologiche, espressive, comportamentali, cognitive ed esperienziali: queste sarebbero attivate da un "meccanismo computazionale", detto *affect programm*, un sistema che viene messo in atto da un certo numero di *input* percettivi, che lavorano in cooperazione con i processi adibiti alla pianificazione delle varie azioni compiute dall'individuo.

PARTE TERZA

L'INTELLIGENZA DELLE EMOZIONI

Come ho detto, nell'emozione non tutto è linguaggio: le emozioni possono basarsi su altre forme di rappresentazione simbolica. Ma il fatto stesso del linguaggio cambia l'emozione. Il fatto che denominiamo le nostre emozioni cambia le emozioni che possiamo avere. Noi non applichiamo semplicemente dei termini a qualcosa di già organizzato. Nel denominare qualcosa, spesso stiamo anche organizzando, separando alcune cose da altre, precisando distinzioni forse sperimentate solo in forma rudimentale. E in seguito queste descrizioni influenzeranno il modo in cui sperimentiamo le nostre emozioni.

Martha Nussbaum, *L'Intelligenza delle emozioni*, pag.189.

Prendiamo ora in esame il testo *L'Intelligenza delle emozioni*, libro in cui Martha Nussbaum ha cercato di elaborare una teoria filosofica delle emozioni nella quale confluiscono diversi approcci, anche etologici, psicologici, cognitivi, neurobiologici, antropologici, psicoanalitici e infine autobiografici.

Iniziamo ponendoci una domanda: ciò che trasforma veramente il modo d'essere di un individuo non è forse l'immagine di ciò che lo turba o di ciò che gli dà gioia?

Capitolo 1: *Emozioni come giudizi di valore*

1. Martha Nussbaum e l'emozione del lutto

«Nell'aprile del 1992 ho tenuto un ciclo di lezioni al Trinity College di Dublino. Poiché mia madre si trovava in ospedale, convalescente dopo un'operazione seria anche se di routine, telefonavo regolarmente per avere notizie dei suoi miglioramenti. Da una telefonata appresi che era insorta una seria complicazione durante la notte, il cedimento di una sutura chirurgica tra esofago e stomaco. (...). La notizia fu come un pugno nello stomaco. Con l'aiuto dei miei ospiti organizzai il mio ritorno con il primo volo, che era per il giorno dopo. Quella sera tenni la lezione in programma, sul tema delle emozioni – uno schema generale per la serie di lezioni su cui si basa questo libro. Durante la conferenza non ero, come al solito, brillante e padrona di me stessa, o meglio non solo così; ero allo stesso tempo una persona invasa dal mondo, che a malapena tratteneva le lacrime. (...) Durante il volo oltreoceano, all'indomani, era quell'immagine di salute che avevo di fronte a me nella speranza. Ma vedevo anche, più spesso, l'immagine della sua morte, e il mio corpo voleva fraporsi tra me e l'immagine per respingerla»¹.

¹ M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 37-39.

Dopo aver letto queste righe, possiamo comprendere come, ad un certo punto della sua vita la nostra autrice si sia ritrovata, in un primo momento, preda delle sue stesse emozioni; e come in un secondo tempo, abbia cercato di controllarle e di comprenderle. Inoltre possiamo renderci conto di come il vento dirompente delle emozioni da lei provate sia stato innescato dall'immagine che lei aveva della madre, che chiaramente rappresentava una parte molto importante della sua vita. In seguito, ci accorgeremo dei vari gradi di consapevolezza che la nostra autrice si è trovata ad affrontare. A questo proposito leggiamo: «E provai di nuovo rabbia – contro le infermiere per non averla tenuta in vita sino al mio arrivo, benché sapessi che stavano seguendo le sue istruzioni scritte di non ricorrere a “misure straordinarie” per rianimarla; contro i dottori per aver lasciato che un'operazione di routine finisse in una catastrofe, benché non avessi alcuna ragione di sospettare delle negligenze; contro la gente che telefonava sul lavoro come se tutto fosse normale, anche se ero conscia del fatto che non aveva alcun modo di sapere»².

Leggendo questa storia, possiamo individuare certe caratteristiche che compongono le emozioni: l'intensità, l'urgenza, la tendenza a prendere il controllo della situazione e della mente della persona, portandola all'azione, il legame stretto con gli affetti, il senso di impotenza percepito dall'individuo di fronte al loro insorgere, il loro apparente antagonismo rispetto alla ragione, qui intesa come capacità di calcolo, il loro complesso intreccio con altre emozioni, come nel caso appena citato in cui si poteva notare un alternarsi di speranza, paura, dolore, rabbia e amore.

Da ciò deriva la teoria delle emozioni sviluppata da Martha Nussbaum che individua le emozioni come forme di giudizio: caratteristica che le rende compatibili con una versione modificata dell'etica della Stoà antica, che affermava che le emozioni sono forme di giudizio valutativo che attribuiscono a persone e a cose, non controllabili dall'individuo, «una grande importanza per la sua prosperità»³. Ne sono un esempio, in particolare, autori come Zenone che identifica l'emozione non con un'energia che può essere impiegata per il bene o per il male, ma con un'energia che è già stata piegata verso il male da un giudizio erroneo e

come Crisippo che la associa allo stesso giudizio erroneo apportatore di disordine in chi lo concepisce.

Viste in quest'ottica, le emozioni sarebbero quindi dei riconoscimenti di bisogno, di assenza di autosufficienza; per gli Stoici le emozioni possiedono una qualità etica negativa, mentre per la Nussbaum queste hanno una qualità etica positiva.

Inoltre, la nostra autrice sostiene che le emozioni implicano sempre il pensiero di un oggetto, che viene considerato per la rilevanza che ha nella vita del soggetto. La concezione che ne risulta è, quindi, una teoria di stampo "cognitivo-valutativo", anche se più spesso sembrerà essere solo "cognitiva": questo perché si basa sul modo della persona di ricevere e di elaborare poi le informazioni ricevute.

Martha Nussbaum prende in esame il genere di cui dolore, paura, amore, gioia, speranza, rabbia, gratitudine, odio, invidia, gelosia, pietà, senso di colpa sono altrettante specie. Questa catalogazione appartiene ad una lunga e antica tradizione, presente nella filosofia occidentale, che deve le sue origini ad Aristotele, anche se è vero che catalogazioni simili si possono riscontrare anche in altre tradizioni di pensiero. In aggiunta a ciò, possiamo riscontrare l'avvicinarsi di quegli stati emotivi nella nostra vita quotidiana, dove siamo sottoposti a diversi stimoli che producono in noi emozioni, stati d'animo, appetiti e desideri.

Dobbiamo però prendere atto del fatto che la teoria stoica delle emozioni contiene una tesi inconciliabile con quanto sostenuto dalla nostra autrice. Gli Stoici sostengono che «le emozioni sono "moti non-razionali", ovvero energie non pensanti che semplicemente dominano la persona, senza rapporto con il modo in cui essa percepisce o pensa il mondo. Come raffiche di vento o correnti marine, le emozioni sono moti e trascinano la persona, ma alla cieca, senza una visione dell'oggetto, né convinzioni su di esso. In questo senso, più che "trascinare", esse "spingono". (...) A volte la concezione antagonista è legata anche all'idea che le emozioni siano "fisiche" piuttosto che "intellettuali", come se questo bastasse a renderle non-intelligenti piuttosto che intelligenti. (...) Di certo non ci resta solo la scelta tra il considerare le emozioni come spettrali energie spirituali e il vederle come ciechi e inconsapevoli moti del corpo, come il palpitare del

cuore o il ribollire del sangue. I corpi viventi sono capaci di intelligenza e intenzionalità»⁴.

Nonostante la concezione antagonista risulti essere quindi abbastanza inadeguata, dobbiamo ammettere però che questa ha colto alcuni importanti aspetti dell'esperienza emotiva, aspetti che dovrebbero permeare ogni teoria enunciata in merito e che possiamo ritrovare anche nel racconto sulla morte della madre dell'autrice. Infatti se si osserva la teoria dei "moti non-pensanti" – come asserisce Martha Nussbaum –, sembra che questa colga qualcosa che stava accadendo nell'animo dell'autrice: «la sensazione di tremenda agitazione, di essere in balia di correnti che mi travolgevano oltre la mia volontà e la mia comprensione; quella di essere sballottata tra paura e speranza, come tra due venti in lotta; la sensazione di forze molto potenti che laceravano il Sé, straziandolo pezzo per pezzo; in breve la terribile potenza o urgenza delle emozioni, la loro problematica relazione con il nostro senso di identità, la sensazione di essere passivi e impotenti di fronte ad esse»⁵.

² «E notai questo: che la continuità della mia vita quotidiana con mia figlia, nel lavoro, con amici e colleghi e le persone che amo, la struttura relativamente inalterata delle mie aspettative riguardo a ciò che sarebbe accaduto nella vita quotidiana un giorno dopo l'altro, rendevano per me il dolore meno caotico che per mia sorella, che aveva vissuto vicino a mia madre, vedendola quasi ogni giorno. Perché sembrava giusto essere arrabbiati, e impossibile provare rabbia contro la morte in sé. E soprattutto provavo rabbia nei confronti di me stessa, per non essere stata con lei a causa della mia carriera impegnativa e della mia costante determinazione nel lavoro, che mi aveva sempre portato a vederla meno spesso di quanto facesse mia sorella». Ivi, pp. 39-40.

³ Ivi, pag. 40.

⁴ Ivi, pag. 43.

⁵ Ivi, pag. 45.

Ma tutto ciò non deve apparirci estraneo alla nostra tradizione culturale o filosofica dato che, come ci ricorda anche la nostra autrice, «lo stoico Seneca ama paragonarle [le emozioni] al fuoco, alle correnti marine, a selvagge tempeste, a forze invasive che scaraventano il Sé nel mondo, che lo fanno esplodere, lo lacerano, lo straziano pezzo per pezzo»⁶.

Da ciò, sembrerebbe che la concezione antagonista abbia ragione; ma non è così. E la Nussbaum lo dimostra evidenziando le caratteristiche delle emozioni.

«Che cos'è, quindi, che rende le emozioni del mio esempio diverse dalle energie naturali prive di pensiero che ho descritto?»⁷ – si domanda ora l'autrice. Se le emozioni sono una forma di giudizio o pensiero, appare difficile render ragione della loro urgenza e della loro intensità; infatti, se noi consideriamo il pensiero, lo inquadrriamo come un elemento che ha le caratteristiche del distacco e della calma. Allo stesso modo risulta estremamente arduo rintracciare nell'esperienza delle emozioni il carattere della passività e il potere di lacerare il nostro Sé, considerando che ogni giudizio espresso da un soggetto, appare come qualcosa di attivo e che il pensiero appare come ciò di cui abbiamo pieno controllo e attraverso cui governiamo noi stessi.

⁶ Ivi, pag. 45.

⁷ Ivi, pag. 46.

A questo punto, l'autrice elenca le caratteristiche che, a suo avviso, specificano le emozioni, differenziandole dalle energie naturali non razionali.

- 1) Le emozioni sono *in relazione* a qualcosa: hanno un certo oggetto. Come scrive Nussbaum: «La mia paura, la mia speranza, il mio estremo dolore, tutto ciò riguardava mia madre, era relativo a lei e alla sua vita»⁸. È quindi la stessa identità della nostra paura in quanto paura che dipende dal suo avere un oggetto del genere: se rimuoviamo l'oggetto che scatena la nostra emozione della paura, questa si riduce solo al tremito o al palpitare del cuore.
- 2) L'oggetto è *intenzionale*: ovvero, riportando le parole della filosofa, «esso appare nell'emozione nel modo in cui lo vede o lo interpreta la persona che prova l'emozione stessa. Le emozioni non sono in relazione ai loro oggetti solo nel senso di essere rivolte verso di essi e liberate, come una freccia scagliata contro un bersaglio»⁹. Dobbiamo sottolineare che lo stare in relazione è parte dell'identità delle emozioni: ciò che distingue la paura dalla speranza, la paura dal dolore, l'amore dall'odio, non è tanto l'identità dell'oggetto, ma il modo in cui lo vediamo.
- 3) Le emozioni non implicano semplici modi di vedere l'oggetto, ma credenze riguardo all'oggetto stesso. Come argomenta Nussbaum, «per avere paura devo credere che incombono eventi negativi; che essi siano seriamente, non banalmente negativi; e che io non sia del tutto in grado di evitarli. Per provare rabbia, devo avere un insieme di credenze ancora più complesso: che io, o qualcuno o qualcosa a me vicino, abbia subito un danno; che il danno non sia banale, ma significativo; che qualcuno ne sia responsabile; e probabilmente che sia stato causato volontariamente»¹⁰. La rabbia provata dalla Nussbaum contro gli assistenti di volo sorridenti fu rapidamente dissipata dal pensiero che questi si stavano effettivamente comportando così senza alcuna intenzione di disturbarla o di offenderla. Tutte queste credenze sono essenziali per l'identità dell'emozione: la sensazione di agitazione in sé non ci rivela se quello

che stiamo provando in un particolare momento è paura o dolore o pietà: è infatti solo un'accorta analisi dei pensieri che può operare una distinzione in merito. E il pensiero non è nemmeno un mero strumento euristico che rivelerebbe ciò che un'emozione cieca mi farebbe provare. È necessario, infatti, introdurre il pensiero nella definizione stessa di emozione.

- 4) Le percezioni intenzionali e le credenze proprie delle emozioni sono relative al *valore*, come scrive la nostra autrice, e «vedono i propri oggetti come investiti di valore o importanza. Supponiamo che io non amassi mia madre o non la considerassi una persona di grande importanza; supponiamo che io la considerassi importante come un ramo dell'albero accanto alla mia casa. In tal caso non avrei temuto la sua morte, o così intensamente sperato che si riprendesse»¹¹.

È per questo che la vista del cadavere di una persona amata ci risulta così intollerabile: perché la vista stessa del defunto ci ricorda un valore: si riferisce al ruolo da esso giocato nella vita della persona che prova emozione. Ciò che fa nascere la paura nella nostra mente è il pensiero di possibili conseguenze disastrose che colpiscono al cuore i rapporti e i progetti che ci sono cari. Ciò che ci causa dolore è la morte di una persona amata, di qualcuno che è divenuto parte importante della nostra vita e che, all'improvviso non ci sarà più. Questo non vuol dire che le emozioni vedano questi oggetti semplicemente come mezzi o strumenti per la soddisfazione dell'agente: possono essere investiti di un valore intrinseco, come certamente nel caso della Nussbaum e di sua madre. L'elemento che fa sì che le emozioni si incentrino su questa particolare donna, è il fatto che sia *nostra* madre, parte della nostra vita.

- 5) Le emozioni sono, in tal senso, localizzate. Come scrive la Nussbaum: «si collocano nella mia propria vita, e si concentrano sul passaggio dalla luce all'oscurità qui, e non sulla distribuzione di luce e oscurità nell'universo nella sua totalità»¹².

Quindi, possiamo capire che anche quando le emozioni riguardano certi eventi che hanno luogo a distanza, o che sono accaduti nel passato, ciò che ci accade si manifesta con una certa intensità, perché la persona defunta era chiaramente giunta ad investire tali eventi di una certa importanza, nell'ambito del suo e del nostro complesso di fini e scopi.

Le emozioni possono quindi manifestarsi in uno spazio temporale non limitato al presente: esse possono irrompere nella vita di un individuo in momenti diversi, senza che questi le possa controllare.

⁸ Ivi, pp. 46-47.

⁹ Ivi, pp. 47-48.

¹⁰ «Nella paura, vediamo noi stessi o ciò che amiamo pericolosamente minacciati. Nella speranza, vediamo noi stessi o ciò che amiamo a rischio, ma con una buona speranza di un esito positivo. Nel dolore del lutto, un oggetto o una persona importanti ci appaiono perduti. Nell'amore, li vediamo pervasi da un particolare splendore». Ivi, pp. 47-48.

¹¹ Ivi, pp. 48-50.

6) Le emozioni, come sostiene la Nussbaum, «sembrano essere *eudaimonistiche*, ovvero concernenti il prosperare della persona. In una teoria etica eudaimonistica, la domanda centrale che la persona pone è: «Come deve vivere un essere umano?». La risposta alla domanda è la concezione che la persona ha dell'”*eudaimonia*”, o prosperità, di una vita completa. Una buona concezione dell'”*eudaimonia*” deve comprendere tutto ciò a cui l'agente attribuisce un valore intrinseco: se possiamo dimostrare a qualcuno che ha omesso qualcosa, senza la quale non considererebbe completa la sua vita, c'è una ragione sufficiente per aggiungere l'elemento in questione»¹³.

A questo punto, possiamo osservare che, seguendo questa teoria delle emozioni, le azioni, le relazioni e le persone sono comprese nell'idea di *eudaimonia*, non vengono considerate puramente in base a un qualche rapporto strumentale alla soddisfazione dell'agente. Non solo le azioni virtuose, ma anche i rapporti d'amore e di amicizia, privati e pubblici, nei quali si ama l'oggetto per se stesso e si fa il suo bene, possono essere considerati come elementi costitutivi dell'*eudaimonia* di un individuo. Sembra quindi che le emozioni si comportino proprio così: queste pongono l'accento sulla reale importanza del loro oggetto, prendendo in buona considerazione anche il legame che un individuo ha con qualcosa o con qualcuno, in quanto elemento del suo complesso di fini. È per questo che, quando proviamo un'emozione negativa, sentiamo come questa ci laceri completamente: perché essa infatti ha a che fare con noi, con ciò che ci appartiene, con i nostri progetti e scopi, con quel che è importante nella nostra concezione di ciò che significa per noi vivere bene.

¹² «La mia esperienza lo documenta in molti modi – non da ultimo nel mio sogno, nel quale la vedevo bella e meravigliosa, e, così facendo, desideravo fosse restituita alla salute fisica e mentale. E ovviamente nel dolore stesso vi era la medesima percezione – di enorme importanza, per sempre perduta». Ivi, pp. 50-51.

¹³ Ivi, pag. 50.

¹⁴ Ivi, pp. 50-53.

Possiamo concludere che le emozioni scrutano il mondo attraverso gli occhi del soggetto e che fanno sì che questi ordini gli eventi e le esperienze in base all'importanza o al valore che essi assumono per lui stesso.

In sintesi, le caratteristiche che secondo la Nussbaum compongono le emozioni sono: l'“essere in relazione”, l'intenzionalità, il basarsi sulle credenze, il rapporto stretto con la valutazione, lo sfondo eudaimonistico, il carattere di individualità e di urgenza. Tutto ciò, se si riflette, evidenzia che le credenze e le cognizioni giocano un ruolo importante nelle emozioni, senza però identificarsi con esse.

Secondo la nostra autrice le credenze che ogni persona possiede sono la condizione necessaria al soggetto per provare emozioni.

Martha Nussbaum, in merito a questo, si esprime così: «Si può pensare che le credenze siano necessarie e sufficienti, o necessarie e non sufficienti, e viceversa. La tesi della necessità è compatibile con quella di costitutività, ma non la implica, in quanto le credenze possono essere necessarie quali cause esterne di qualcosa che non contiene credenze nella propria natura. Tutto ciò è vero anche per la tesi di sufficienza. Le credenze possono essere parte costitutiva di un'emozione sia essendo sia non essendo elemento “necessario” dell'identità di essa. E possono essere una parte che non garantisce la presenza del tutto o una parte di per sé sufficiente alla presenza del tutto»¹⁵.

¹⁵ Ivi, pp. 54-55.

L'autrice poi si concentra sulle altre componenti delle emozioni, cominciando dalla costitutività, che è: «la tesi che gli elementi cognitivi sono parte di ciò che l'emozione è – o in una forma in cui la componente credenza è sufficiente per la presenza delle altre, o in una forma in cui essa è solo necessaria»¹⁶. Ma questo non vuol quindi dire che possiamo eliminare la credenza valutativa senza però eliminare le emozioni a questa connesse?

Martha Nussbaum risponde a questa domanda riportando la sua stessa esperienza: «Da piccola mi formai la convinzione che la Corte Suprema degli Stati Uniti fosse in California (lo pensavo perché avevo spesso sentito associate le parole “Earl Warren” e “California”, di cui Warren era stato governatore, e anche le parole “Earl Warren” e “Corte Suprema”). (...). So da circa quarantacinque anni che questa è una falsa credenza, e tuttavia ancora la conservo in qualche forma. Mi ritrovo ad usarla nel fare ipotesi su quanto a lungo i colleghi dovranno viaggiare per arrivarci, e su che tempo probabilmente troveranno. A volte arrivo al punto di fare imbarazzanti errori nella conversazione. Faccio errori analoghi in altre situazioni che implicano credenze spaziali divenute profondamente abituali. (...). Talvolta prendo l'autostrada nella direzione sbagliata, e anche quando non lo faccio, ho la netta sensazione fisica di guidare verso est nel tornare a casa. »¹⁷. Da queste parole possiamo quindi dedurre che le credenze valutative formatesi nell'infanzia, sono quasi impossibili da cambiare e che le false credenze sono ancor più difficili da scuotere.

Passando ora alla caratteristica delle emozioni come giudizi, la nostra autrice si rifà alla teoria delle emozioni degli Stoici osservando che: «Secondo gli Stoici un giudizio è un assenso a un'apparenza. (...). In primo luogo penso, ho la consapevolezza, che sta accadendo questo o quello. Mi sembra sia così, vedo le cose in questo modo – ma, fino a questo punto, non l'ho realmente accettato»¹⁸.

A questo punto l'autrice sostiene che, seguendo questa concezione, «vi sono tre possibilità: Posso accettare o accogliere il modo in cui le cose appaiono, e farlo a modo mio, come il modo in cui le cose “sono”: in questo caso l'apparenza è divenuta il mio giudizio, e quest'atto di accettazione è il giudizio stesso. Posso rifiutare l'apparenza, come il modo in cui le cose

“non” sono: in questo caso giudico vi sia una contraddizione. O posso ignorare le apparenze, senza prendere posizione. In questo caso non ho alcun giudizio o credenza sulla questione, in un senso o nell’altro»¹⁹. Ragionando su queste tre possibilità dalla nostra autrice delineate, possiamo reputare che, in effetti, accettare o accogliere un modo di vedere qualcosa, nel mondo, e riconoscerlo poi come vero, sembra essere un lavoro che esige il potere di discernimento della cognizione. Sembrerebbe che sia la ragione che in questo caso particolare si protende e si appropria dell’apparenza. Possiamo persino affermare che questo è un buon modo per concepire la natura del ragionamento intendendola come: «quella facoltà in virtù della quale ci vincoliamo a una visione del mondo in cui le cose realmente sono»²⁰.

Dopo di ciò, la filosofa osserva ciò: «Gli Stoici pensavano che l’assenso fosse sempre un atto volontario, e che abbiamo sempre, riguardo ad ogni apparenza, il potere di assentire o meno. Svilupparono così una concezione radicalmente volontaristica della personalità, associata a una severa dottrina dell’autocontrollo»²¹.

Ma anche se gli Stoici fossero nel giusto, l’abitudine, i legami e il mero peso degli eventi possono spesso strapparci un assenso; non dobbiamo immaginarlo come un atto che compiamo sempre deliberatamente.

¹⁶ Ivi, pag. 55.

¹⁷ «Sembra che le persone cambino talvolta opinione sulle credenze che stanno alla base delle loro emozioni, continuando tuttavia a provare le emozioni in questione». Ivi, pag. 56.

¹⁸ Ivi, pp. 56-57.

¹⁹ «Si noti che questa concezione non esige alcuna metafisica di una rappresentazione interna che rispecchi ipoteticamente il mondo: gli stoici stanno solo parlando del modo in cui le cose appaiono alle persone, che può essere o meno trasmesso alla mente attraverso meccanismi rappresentativi interni». Ivi, pag. 58.

Per spiegare la caratteristica dell'eudaimonia, l'autrice la unisce a quella valutativa facendo nuovamente appello a ciò da lei vissuto: «Torniamo al mio esempio fondamentale. Mia madre è morta. Penso, sono consapevole che una persona di enorme valore, centrale nella mia vita, non c'è più. Mi sembrava che un chiodo, dal mondo, fosse penetrato dentro di me; sentivo che nella mia vita si era improvvisamente aperta una lacerazione, uno strappo, una voragine»²². L'apparenza, in qualunque modo noi la descriviamo, ha un contenuto proposizionale, o almeno associativo: associa il pensiero dell'importanza a quello della perdita, e il suo contenuto è che quest'importanza è perduta. E, come la nostra autrice ha scritto, è valutativa ed eudaimonistica: non afferma solo "Betty Craven è morta" (il nome di sua madre). Essenziale, per il contenuto proposizionale, è l'enorme importanza di nostra madre, sia in se stessa sia quale elemento della nostra vita.

Infine esamina un altro elemento che compone le emozioni: l'oggetto a cui sono legate o a cui vengono vincolate dal soggetto. Si tratta di "beni esterni" alle persone – esterni non nel senso che debbono collocarsi all'esterno del corpo della persona, ma nel senso che sfuggono al loro completo controllo. Gli stoici sostenevano che quando la mente assume come oggetto intenzionale un elemento della vita che la persona ritiene assolutamente sicuro – come la propria virtù –, allora la condizione che ne scaturisce non è un'emozione.

E a questo punto si chiede: «Dobbiamo accettare quest'ulteriore tesi, che definisce l'emozione in base al suo oggetto?»²³.

«È piuttosto difficile valutare la mossa degli stoici, poiché la maggior parte di noi non concorda con loro sulla totale controllabilità dei nostri pensieri e inclinazioni; siamo propensi a credere che nessuno stato o attività mentale

²⁰ Ivi, pag. 58.

²¹ Ivi, pag. 59.

²² Ivi, pp. 59-60.

²³ Ivi, pag. 60.

sia pienamente sotto il nostro controllo. E la nostra idea di essi come oggetto delle emozioni può essere influenzata da questa differenza»²⁴.

Molte specifiche definizioni di particolari emozioni implicano la vulnerabilità alla sorte. Paura, speranza, pietà, rabbia, invidia, gelosia, dolore – tutte queste emozioni debbono assumere un oggetto del tipo richiesto dagli stoici, in quanto il loro contenuto proposizionale ci dice che vi è un cambiamento, o che il cambiamento è possibile. Anche alcune forme di gioia e amore sono così: entro la loro specifica struttura cognitiva vi sarà il pensiero di destini incerti o della possibilità del cambiamento. Alcune forme di gioia ed amore saranno invece diverse; sarà diversa quindi la loro struttura cognitiva, come il loro rapporto con altre emozioni e l'esperienza di essere in balia di esse. E si tratta in effetti di quello che già sostenevano gli stoici; abbiamo semplicemente eliminato l'affermazione dogmatica “e queste non sono in realtà delle emozioni”.

²³ «Per gli stoici, i giudizi che si identificano con le emozioni hanno tutti un oggetto comune: concernono cose vulnerabili, che possono subire le conseguenze di eventi del mondo al di là del controllo della persona, cose che possono arrivare di sorpresa, cose che possono essere distrutte o allontanate da noi anche contro la nostra volontà». Ivi, pag. 63

²⁴ «Ma postulare, nella definizione stessa di emozione, che l'oggetto debba essere vulnerabile ai rovesci di fortuna, ci sembra dogmatico. E sarebbe ancor più dogmatico sostenere che il contenuto di un'emozione-pensiero debba registrare la credenza che qualche cambiamento è effettivamente avvenuto. Possiamo affermare qualcosa di simile senza questo dogmatismo». Ivi, pag. 64.

Capitolo 2: *Emozioni universali: medicinali, sociali, linguistiche*

Martha Nussbaum, dopo aver anticipatamente delineato la sua teoria delle emozioni, intese come giudizi, si è successivamente impegnata a descrivere le emozioni nelle diverse società umane, prendendo come punto di riferimento l'emozione legata al lutto. La nostra autrice, prima di introdurre la sua personale esperienza, prende spunto da due antropologhe, Catherine Lutz e Unni Wikan, che riportano due modi diversi esempi di vivere il lutto in due diverse società.

2. Emozioni medicinali: Catherine Lutz, Unni Wikan e Martha Nussbaum

«Tomas, un bambino ifaluk di cinque anni, si ammalò di meningite e restò in coma per ventiquattro ore. I parenti e gli amici cominciarono a riunirsi a casa dei suoi genitori. Le donne lavarono il corpo febbricitante fino a che lo sforzo sembrò inutile; poi gli uomini tennero fra le braccia a turno il corpo semirigido, piangendo mentre lo cullavano. Al momento della morte, si innalzò un grande lamento. La madre biologica del ragazzo, seduta sul pavimento accanto a lui, si sollevò sulle ginocchia come se fosse stata pugnalata, e si batté violentemente un pugno sul petto. La madre adottiva [...] cominciò a gridare e si buttò a terra. L'intera casa risuonava di pianti, “dal pianto sommesso a grida alte, rauche e strazianti, a elegie funebri intonate tra gemiti e senza interruzione per tutta la notte. Uomini e donne sembravano versare lacrime in eguale misura” (gli ifaluk credono che chi non “si fa un gran pianto” per la morte di uno dei propri cari in seguito si ammala)»²⁵.

²⁵ «Gli ifaluk sono un popolo eschimese che rifugge la rabbia e l'aggressività». C. Lutz, *Unnatural Emotions*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1988, pp. 125-127.

L'antropologa, osservando queste pratiche, le reputò scioccanti: essendo lei americana, l'unico contatto che aveva avuto con la morte era stata la normale funzione di un funerale.

Dopo questo esempio, la filosofa ne riporta un altro che noi qui proponiamo:

«Un pomeriggio, a Bali, la domestica dell'antropologa norvegese Unni Wikan, una giovane ragazza balinese, andò da lei per chiedere diversi giorni di ferie. Sorrideva e rideva. Alla richiesta del motivo, disse alla Wikan che voleva andare al funerale del suo fidanzato, in una zona distante dell'isola. La Wikan sospettò immediatamente una bugia: non poteva credere che questa ragazza allegra e briosa avesse recentemente subito un grave lutto. Diversi giorni dopo, la ragazza ritornò, ancor più allegra e vivace di prima. (...). Ma parlando con altri scoprì che la ragazza stava dicendo la verità: il suo fidanzato e promesso sposo, che aveva molto amato, era effettivamente morto di una malattia improvvisa. Col tempo la Wikan arrivò a capire che i balinesi credono che i sentimenti tristi siano dannosi alla salute di una persona»²⁷. Da questa storia possiamo imparare che secondo le tradizioni balinesi, se ti deprimi, e permetti a te stesso di essere in lutto, indebolisci la tua forza vitale, e cadi in preda di forze maligne. Risulta quindi meglio e opportuno reagire alla perdita distraendosi, concentrandosi su eventi felici, e comportandosi allegramente.

Leggendo questi due diversi racconti sul modo di affrontare il lutto, possiamo dedurre che gli esseri umani vivono le loro emozioni nei modi in cui queste vengono plasmate sia dalla vita individuale che dalle norme sociali a cui sono sottoposti.

²⁶ M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, pag. 178.

Dopo aver riportato queste due esperienze, la nostra autrice scrive nuovamente di sé: «il mio lutto non era plasmato solo dal legame con mia madre, ma anche da norme sul modo appropriato di piangere la morte di un genitore. Queste norme, come le sperimentavo nelle mie inclinazioni, erano poco chiare e in qualche modo incoerenti, con una problematica giustapposizione di elementi “ifaluk” e “balinesi”. I costumi americani di *self help* consentono che ci si possa fare a volte “un gran pianto”, ma esigono anche che si vada avanti col proprio lavoro, l’esercizio fisico, i propri impegni con gli altri, senza fare troppo chiasso»²⁷.

Dopo aver preso visione anche della sua esperienza personale, la filosofa americana quindi sostiene che le emozioni sono fondate su vulnerabilità e legami che è difficile che tutti noi non abbiamo, considerando la natura del nostro corpo e del nostro universo mentale: in sostanza essa afferma che emozioni come la paura, l’amore, la rabbia e il dolore connessi al lutto sono probabilmente universali, in qualche forma e che la loro base biologica, quindi, è probabilmente comune a tutti noi. Ma questo non vuol dire che le emozioni non siano plasmate in modi diversi dalle diverse società. Anche se è vero che la capacità linguistica è comune a noi tutti, essa declinandosi nelle diverse culture e nei linguaggi particolari, produce modalità espressive differenti tra loro.

Passando poi ad analizzare con maggior attenzione i tre casi relativi all’emozione del lutto, Martha Nussbaum sostiene: «è evidente che il comportamento associato all’emozione differisce molto nei miei tre casi. Ma è probabile che le differenze operino a un livello più profondo, influenzando l’esperienza stessa dell’emozione»²⁸.

²⁷ «Così io pensai di disdire la lezione che avevo preparato in aereo, per rispetto nei confronti di mia madre e del mio lutto. Volevo esprimere in qualche modo il fatto che non potevo, solo una settimana dopo il funerale, andare avanti come se tutto fosse a posto». Ivi, pp. 178-179.

Possiamo renderci conto che tutte e tre le persone in lutto avevano patito una grave perdita, che colpiva al cuore i loro fini e progetti, ma che le reazioni a questa hanno assunto forme molto diverse, e non solo esteriormente: la madre ifaluk crede che si ammalerà, se non si sofferma sul proprio dolore, se non indulge in pensieri tristi. La domestica della Wikan crede che si ammalerà se invece indulge in pensieri tristi, e quindi cerca non solo di comportarsi allegramente, ma anche di distrarsi con pensieri piacevoli. La nostra autrice, invece, dice di trovarsi ad oscillare tra la credenza che il concentrarsi sulla perdita e sulla tristezza sia segno di rispetto e di amore per il defunto, e quella che ci si debba distrarre o comunque continuare con il proprio lavoro, senza lasciarsi bloccare dall'emotività.

Chiaramente, questi tre poli di oscillazione nell'elaborazione del lutto risultano molto diversi, sulla base delle differenti norme sociali che hanno plasmato la mente e il mondo emotivo dei soggetti esaminati; i modi in cui questi hanno reagito alla scomparsa di una persona cara, sono comunque delle evidenti azioni di difesa della mente, messe in atto per garantire il benessere degli individui in situazioni di forte stress emotivo.

²⁸ Ivi, pag. 180.

Chi estremizza il ruolo delle nostre credenze assiologiche nello sviluppo delle emozioni e, insieme, il ruolo che le norme sociali esercitano su tali credenze, potrà giungere a ipotizzare che il cambiamento di tali norme possa cambiare la nostra intera vita emotiva.

Concludendo, Martha Nussbaum osserva: «i teorici dell'emozione si schierano solitamente su due posizioni estreme. Alcuni ignorano del tutto il ruolo della società, e pensano che la vita emotiva sia universale per tutti gli aspetti più importanti. Si tratta di una posizione diffusa in psicologia evolutiva, e almeno in alcuni lavori di psicologia cognitiva, che sottolineano, seguendo Darwin, la presunta universalità delle espressioni del viso come indicatori dell'emozione. All'altro estremo, gli antropologi talvolta parlano come se il repertorio emotivo di una società fosse del tutto una costruzione sociale, e come se la biologia e le comuni condizioni di vita imponessero pochi limiti a tale costruzione sociale. E c'è spesso, a dir poco, una certa mancanza di interesse per la natura di questo “esser comune”»²⁹.

A questo proposito, ci sentiamo di affermare che la tendenza a considerare le culture come sistemi di emozioni che hanno pochissimo in comune si radicalizza poi quando il ricercatore descrive una cultura in termini generali, ignorando la varietà dei suoi componenti individuali. Una buona analisi della variazione sociale delle emozioni, a parere nostro, non dovrebbe esagerare le differenze, né trascurarle – ovvietà, questa, facile da sostenere in teoria, e ben più difficile da realizzare in pratica.

²⁹ Ivi, pp. 181-183.

3. *Emozioni sociali*

Dopo aver espresso la sua teoria delle emozioni “medicinali”, Martha Nussbaum osserva che le emozioni possono definirsi anche sociali e linguistiche. La nostra autrice argomenta il suo pensiero cominciando dalle prime: «la socievolezza dello scambio umano influenza anche la gamma di emozioni di cui gli uomini sono capaci. Essa consente infatti che l’oggetto dell’emozione sia un gruppo: la città o il paese o la nazione, e possibilmente l’intera umanità – astrazioni di cui nessun altro animale è capace. E poiché gli uomini sono più pienamente sociali, sono anche più pienamente in grado di stare *da soli* – da cui l’euforia della contemplazione solitaria, della venerazione del silenzio della natura, della tranquilla solitaria gioia nell’aria e nella luce che ci circondano, come anche la solitudine, il cupo orrore che può afferrarci nel mezzo di una foresta, nelle cui ombre vediamo immagini della nostra morte. Sembra probabile che la capacità di stare da soli (anche in presenza di altri) sia fondamentale per lo sviluppo emotivo umano, e sia un fattore determinante di rilievo nei rapporti emotivi adulti»³⁰.

Con queste parole, la filosofa vuole mettere in luce il fatto che l’uomo è in se stesso sia un individuo etico che sociopolitico, che per sviluppare il suo mondo interiore ed emotivo, necessita sia del rapporto con gli altri, e quindi della società, che del rapporto con la propria individualità, che lo porta a conoscere se stesso con i propri pregi e con i propri limiti.

³⁰ Ivi, pag. 188.

Ma la Nussbaum affronta anche un'altra questione, tramandataci sin dall'antichità: «ci sono molte ricerche che dimostrano che nella nostra società è molto più probabile che gli uomini siano meno capaci, rispetto alle donne, di esprimere le loro emozioni. Essi tendono a non sapere quali criteri valutativo-situazionali cercare; e hanno problemi a dare un nome a tutto ciò che non si manifesta nella forma di una forte sensazione fisica. Questo non sembra avvenire nelle società in cui gli uomini sono socializzati in modo da prestare attenzione a queste cose, e non si applica assolutamente a tutti gli uomini nella società americana; non dobbiamo quindi pensare che si tratti di una differenza di genere biologicamente fondata»³¹.

Poste queste considerazioni, essa cerca di spiegare quali possano essere gli «elementi di differenziazione sociale» che influiscono sulla diversa concezione della vita emotiva tra le società. Ma chiaramente, non abbiamo modo di sapere se è vero, ad esempio, che sia gli uomini che le donne abbiano la stessa vita interiore: se così effettivamente non fosse, non ci potrebbe essere mai una vera e sincera comprensione tra i due generi. Per fortuna, la filosofia lascia aperta questa possibilità, dato che uomini e donne si cimentano in una sua comprensione, tesa a capire l'origine stessa dei pensieri.

Passiamo ora a spiegare gli elementi di differenziazione sociale delineati da Martha Nussbaum, da lei chiamati: condizioni materiali, credenze metafisiche, religiose, cosmologiche e norme sociali.

³¹ Ivi, pp. 189-190.

«In primo luogo» scrive Martha Nussbaum «vi sono le *condizioni materiali*. Alcune società affrontano pericoli naturali molto più regolarmente di altre. La Lutz plausibilmente sostiene che la cultura ifaluk – un cultura isolana, basta sulla pesca – è particolarmente preoccupata dei pericoli naturali, e che il suo repertorio emotivo si è sviluppato in risposta a queste preoccupazioni. Alcune società affrontano nemici e ostilità più regolarmente di altre. (...). Alcune società, e alcuni gruppi all'interno di esse, hanno opportunità di divertimento che altre non hanno. E anche questo plasmerà la gamma di emozioni sviluppata ed espressa: certe forme di amore romantico estremamente autoconsapevole sembrano esigere una classe media relativamente libera da assilli materiali, o persino una vita aristocratica. (...). Alcune persone vivono in un ambiente affollato e altre passano buona parte del tempo in solitudine. Alcuni hanno la necessità di una stretta cooperazione per poter sopravvivere, mentre altri possono andare per la loro strada, perseguendo progetti individuali»³².

«In secondo luogo, le società differiscono nelle loro *credenze metafisiche, religiose e cosmologiche*»³³. La paura della morte, – che è universale in una forma o nell'altra, – può essere potentemente plasmata dal modo in cui concepiamo la morte stessa, e dal fatto che crediamo o meno a una vita dopo la morte. Il dolore del lutto, in sostanza, è profondamente influenzato da queste differenze metafisiche. Anche se le persone che hanno una fiduciosa credenza nella vita dopo la morte soffrono comunque per la morte dei loro cari, di solito soffrono in modo diverso: al loro dolore si accompagna la speranza. Non così presso gli ifaluk, per i quali ogni morte apre uno squarcio nel tessuto della comunità, mettendo a rischio la sua sicurezza.

³² Ivi, pp. 192-193.

La teoria balinese della forza vitale e dei suoi nemici plasma il lutto nella società di Bali, insegnando alla gente a considerarlo come una pericolosa minaccia per la salute. Come fa anche, in modi per qualche verso simili, la teoria americana (scaturita dal protestantesimo europeo) che si possano dominare tutte le circostanze attraverso il lavoro: l'essere in lutto viene percepito talvolta come un segno che non ci si sta sforzando a sufficienza. A ciò la nostra autrice aggiunge che «anche le *pratiche* plasmano la vita emotiva, di solito in modi molto legati alle condizioni materiali e alle credenze metafisiche. Per esempio, le pratiche di allevamento dei bambini variano in modo significativo, con effetti probabilmente significativi sullo sviluppo emotivo»³⁴. Riportiamo alcuni esempi da lei stessa citati in proposito alla crescita dei bambini fin dalla nascita, che ci informano, ad esempio che i bambini cinesi sono solitamente incoraggiati a restare immobili, le loro membra sono strettamente fasciate e gli stili di interazione scoraggiano l'iniziativa e incoraggiano la quiete. I bambini americani, al contrario, ricevono molti stimoli, sono incoraggiati a muoversi e le loro membra sono libere. I bambini indiani vengono sempre portati sul fianco dalla madre, durante i primi mesi di vita, e viene loro offerto il seno quando lo chiedono; nel contempo, la madre passa poco tempo parlando col suo bambino e interagendo con lui, spesso perché ha altri bambini e faccende di cui occuparsi, e anche perché la sua abitazione può essere estremamente aperta all'interazione con i membri del villaggio. Dagli esempi sopracitati, possiamo formarci un'idea sull'influenza tra pratiche educative e sviluppo dell'emotività.

³³ Ivi, pp. 193-194.

³⁴ Ivi, pag. 194.

Infine, tra gli elementi di differenziazione sociale, Martha Nussbaum individua «le differenze tra le *norme sociali* che riguardano la vita emotiva. Se le emozioni sono stime valutative, allora dobbiamo aspettarci che l'idea che una cultura ha di ciò che è apprezzabile le influenzino in modo molto diretto»³⁵. Possiamo così comprendere che, in una cultura che tiene in altissima considerazione l'onore, e che attribuisce un valore fortemente negativo alle offese ad esso, vi saranno molte più occasioni di rabbia che in una che pone al centro l'eguaglianza, come quella degli ifaluk. Le società hanno diversi precetti normativi sull'importanza dell'onore, del denaro, della bellezza e della salute fisica, dell'amore, dei figli, del potere politico; e mostrano anche di avere molte differenze nella manifestazione della rabbia, dell'invidia, dell'amore, del dolore e del lutto.

In conclusione, la Nussbaum nota che comunque l'esperienza emotiva è molto simile anche in società tra loro diverse, e che a cambiare è il modo in cui viene manifestata dagli individui. Infatti scrive: «come possiamo constatare dalla letteratura, dalle lettere e dalle amicizie personali, il dolore del lutto è probabilmente non molto diverso per inglesi e americani, anche se le norme della sua manifestazione pubblica sono alquanto diverse»³⁶.

Dopo di ciò, la filosofa passa a descrivere il linguaggio delle emozioni e più in particolare delle emozioni “linguistiche”.

³⁵ Ivi, pag. 198.

³⁶ Ivi, pag. 199.

4. *Emozioni linguistiche*

Passiamo ora a descrivere le emozioni linguistiche delineate da Martha Nussbaum: «Come ho detto, nell'emozione non tutto è linguaggio: le emozioni possono basarsi su altre forme di rappresentazione simbolica. Ma il fatto stesso del linguaggio cambia l'emozione»³⁷. Il fatto che denominiamo le nostre emozioni cambia le emozioni che possiamo provare: infatti noi non applichiamo semplicemente dei termini a qualcosa di già organizzato; quando denominiamo qualcosa, spesso stiamo anche organizzando, separando alcune cose da altre, precisando distinzioni forse in precedenza sperimentate solo in forma rudimentale. E dopo aver compiuto questa organizzazione, queste descrizioni influenzeranno il modo in cui noi manifesteremo agli altri le nostre emozioni.

Non si può presumere che un individuo che non conosce la «grammatica» emotiva della sua società abbia la stessa vita emotiva di uno che la conosce. Essere in grado di articolare linguisticamente le proprie emozioni è *eo ipso* avere una diversa vita emotiva. Questo non significa che non si possa avere paura senza essere in grado di dare un nome alla propria paura, e così via; Ma una persona che non giungesse mai a padroneggiare il linguaggio delle emozioni e i criteri per applicarlo è sicuramente diversa da chi ne è capace.

Affermando ciò, la nostra autrice vuol far intendere che, chiaramente, a una corretta «grammatica» emotiva che un individuo può avere, si collega una adeguata concezione della «vita» emotiva e che coloro che non la padroneggiano, non riusciranno forse mai ad avere una corretta visione della stessa.

³⁷ Ivi, pag. 189.

In aggiunta a ciò, la studiosa afferma che «le differenze nella *lingua* probabilmente plasmano in qualche modo la vita emotiva, ma il ruolo della lingua è stato spesso sopravvalutato, ed è molto difficile valutarlo correttamente»³⁹. Per esempio, non si dovrebbe mai fare l'errore (comune) di supporre che, se non esiste in una lingua un termine specifico per un'esperienza, allora quell'esperienza dev'essere assente. È un errore, come pensare che se il mondo è lo stesso l'esperienza debba essere la stessa. Lo stesso vale per i termini che definiscono le emozioni. Il fatto che, per esempio, nella cultura greca e romana ci fossero molti termini di estrema specificità per le diverse forme di ira ci porta a considerare il fatto che in queste vi era un peculiare interesse per quest'emozione. La nostra autrice sostiene inoltre che «la lingua è rivelatrice di differenze soprattutto quando ci troviamo di fronte a una cultura che associa nelle classificazioni elementi che nella nostra sono distinti»⁴⁰. Così alcune recenti scoperte hanno dimostrato che il termine ifaluk per amore, *fago*, designa anche la cura pietosa per il debole, la tristezza per la sorte dello sventurato, e così via. Esso copre così parte dell'ambito della «compassione», e tuttavia è il termine fondamentale per l'amore sentimentale. La Nussbaum sostiene, plausibilmente, che gli americani considerano l'amore romantico come caso paradigmatico di «amore», mentre l'ifaluk pensa alle cure materne e, in termini più generali, al venire incontro ai bisogni fondamentali dell'altro, come esperienza paradigmatica di *fago*. Questo probabilmente rivela qualche differenza nella vita emotiva. Possiamo quindi pensare, in base a quanto considerato che gli americani probabilmente considerano l'amore romantico più essenziale, nella loro visione della vita, di quanto facciano gli ifaluk, e la loro esperienza emotiva sarà quindi diversa. Ma non è la lingua in sé, ovviamente, a creare tale differenza: in questo caso possiamo spiegarla in base alle diverse condizioni materiali di vita. Una società che si preoccupa della mera sopravvivenza può avere meno tempo per l'amore romantico di una società prospera, ed è più probabile si concentri, come esperienza chiave, sulla cura pietosa del vulnerabile. Ma sembra plausibile che anche il vocabolario di una cultura, in qualche maniera, plasmi l'idea che i suoi membri hanno di ciò che nell'esperienza è rilevante.

A questo punto, la nostra autrice introduce lo studio sulle espressioni del viso svolto da Paul Ekman, il quale, seguendo le ipotesi di Charles Darwin, sostiene che determinate espressioni vengono riconosciute in ogni cultura come segnale di rabbia, paura, disgusto, sorpresa, gioia o tristezza e che tutte le culture tendono a fornire una certa rappresentazione di queste espressioni nelle circostanze approvate da ciascuna.

«Che cosa dimostrerebbe tutto ciò? Dimostrerebbe che probabilmente c'è una base evolutiva comune per alcuni comportamenti e segnali emotivi. Non dimostra, naturalmente, che quest'elemento comune alle culture sia centrale per il comportamento emotivo in una data cultura, o che non potremmo comprendere, in assenza di esso, che una persona prova l'emozione in questione. E non dimostra nemmeno che la tendenza a un certo tipo di espressione del viso non possa essere efficacemente repressa dall'insegnamento sociale. (...). E naturalmente non dimostra che l'espressione del viso in questione non possa essere assunta da chi non prova l'emozione. (...). Non si occupa affatto del contenuto delle emozioni, o dei criteri secondo i quali, per le persone, una situazione comporta una certa emozione. (...). Qui siamo sul piano dell'interpretazione e della credenza, e lo studio si limita al comportamento e al riconoscimento di esso»⁴¹.

³⁹ Ivi, pp. 196-197.

⁴⁰ Ivi, pp. 197-198.

⁴¹ Ivi, pp. 199-201.

Riassumendo quanto abbiamo detto in questa terza Parte, possiamo asserire che le emozioni – almeno secondo la nostra autrice –, sono il motore che muove il mondo e che esse sono gli stessi pensieri, prodotti dai nostri legami con persone o cose che noi consideriamo importanti per il nostro benessere, ma che ci ritroviamo a non poter controllare pienamente.

Come scrive la nostra autrice: «l'emozione registra questo senso di vulnerabilità e di non completo controllo»⁴².

Le emozioni sono quindi il sintomo più esplicito della nostra umanità: ci portano a scorgere la nostra interiorità e a capire che sono proprio le nostre sensazioni profonde che ci conducono a prendere certe decisioni piuttosto che altre.

In sostanza, possiamo asserire che noi siamo le nostre emozioni, che senza di queste, non potremmo neanche relazionarci agli altri individui o con noi stessi e che è grazie, e non a causa loro, che gli individui hanno la possibilità di maturare il loro Sé interiore.

Sono quindi le emozioni ad essere l'espressione più pura della nostra soggettività. La nostra autrice le vede, in sostanza, come forme di giudizio, compatibilmente con una versione modificata dell'antica etica stoica greca, che riteneva che le emozioni fossero delle forme di giudizio valutativo che attribuivano a determinate cose e persone, non controllabili dall'individuo, un grande rilievo. Ritiene inoltre che le emozioni possano essere almeno tre: “medicinali”, quando assumono il ruolo di cura e di terapia del dolore da perdita; “sociali”, quando sono influenzate dalla società e dal modo in cui siamo addestrati ad esprimerle; e infine, “linguistiche”, quando sono influenzate dalla grammatica “emotiva” presente in ogni essere umano.

⁴² Ivi, pag. 65.

Le emozioni, sarebbero, in sostanza, dei riconoscimenti di bisogno, di assenza di autosufficienza e, secondo la Nussbaum, rilevano alcune costanti:

- Esse sono in relazione a qualcosa;
- Racchiudono un modo di vedere le persone e le situazioni;
- Implicano certe credenze riguardo l'oggetto a cui sono legate;
- Sono relative al valore associato all'oggetto che le fa nascere;
- Sono eudaimonistiche, ovvero riguardano la fioritura di un individuo.

PARTE QUARTA

LA GEOMETRIA DELLE EMOZIONI

«Perciò ora, per tornare a quelle cose che, in merito, io ti avevo domandato all'inizio, desidero che, in parte, mi vengano richiamate alla memoria da te, in parte, invece, vengano esaminate da noi due insieme».

«E la domanda che ti avevo fatto, se ben ricordo, era questa: sapienza, temperanza, coraggio, giustizia e santità sono cinque diversi nomi che si riferiscono ad una medesima realtà, ovvero a ciascuno di essi corrisponde una entità particolare e una realtà avente una sua funzione specifica, e tale, che l'una è diversa dall'altra?».

«Tu dicesti che non erano cinque nomi riferentisi ad una unica cosa, ma che ciascuno di questi nomi corrispondeva ad una realtà particolare e che tutte queste erano parti della virtù, non come le parti dell'oro che sono simili fra loro ed al tutto di cui sono parti, ma come le parti del viso, che sono dissimili fra loro e rispetto al tutto di cui sono parti, in quanto ciascuna ha una funzione sua propria».

«Ebbene, dimmi se il tuo parere su queste cose resta ancora quello di prima; se, invece, il tuo parere è mutato, precisa in che senso, ché io non te ne faccio alcuna colpa se ora sostieni altra tesi: infatti, non mi meraviglierei se tu mi avessi prima detto queste cose solo per mettermi alla prova».

Platone, *Protagora*, 348 D – 349 E

Nella quarta e ultima Parte di questa nostra trattazione, abbiamo deciso di considerare le opere di Platone sulla base delle riflessioni operate della nostra autrice. Essa prende in esame le seguenti opere: *Protagora*, *Repubblica* e *Fedro*, con l'intenzione di dimostrare come Platone abbia sviluppato in esse un *excursus* in cui è presente una sorta di ritrattazione rispetto alla sua idea di psicologia e di etica: evoluzione che la Nussbaum riscontrerebbe in particolare nel *Protagora* e nella *Repubblica*.

Per quanto concerne il *Protagora*, essa prende in esame, in particolare, la parte finale dell'opera, in cui Socrate espone la sua *techne* metretica, che consiste nella capacità di misurare e di valutare correttamente e saggiamente il giusto equilibrio tra i piaceri e i dolori.

Per meglio comprendere la scelta del *Protagora* fatta dalla nostra autrice, abbiamo deciso di proporre una breve sintesi di questo.

Capitolo 1: *Nel Protagora*

1. I temi della scienza e della virtù

Prendiamo in particolare considerazione la parte finale dell'opera, nella quale si afferma che la scienza è il fondamento e l'essenza della virtù.

Nel *Protagora*, si sviluppa un dialogo tra Socrate e Protagora, due personaggi che pretendono di annunciare una nuova *techne* sociale e politica che, secondo il loro pensiero, avrebbe aggiunto un nuovo capitolo alla storia del progresso umano. La parola *techne* si può tradurre in diversi modi: come "arte", come "mestiere", ma anche come scienza; questi differenti significati per una sola parola sono dovuti al fatto che i termini greci hanno sempre un significato più vasto e articolato dei termini che oggi usiamo. In sostanza, la *techne* è strettamente associata al giudizio pratico o alla saggezza: questa sarebbe dunque un'applicazione deliberata dell'intelligenza umana che si occupa del governo dei bisogni, della previsione e del controllo delle contingenze possibili e future. Coloro che vivono secondo la *techne*, si ritrovano a possedere una qualche forma di comprensione sistematica, che permette loro di avere un ordine mentale e che li porta a poter affrontare situazioni sempre nuove.

Ad ogni modo, è parere della nostra autrice che in questo dialogo sia possibile identificare l'idea di etica che Socrate ha ad un tipo di procedimento matematico, nel quale, un conflitto nato dall'incrociarsi delle diverse finalità può essere sempre risolto attraverso una precisa misurazione del peso quantitativo di ognuna di queste, individuato in riferimento al bene che si vuole perseguire: la felicità. Questo calcolo matematico sarebbe possibile solo nel caso in cui i beni potessero essere omologabili ad una stessa tipologia unitaria, e dunque solo nel caso in cui il conflitto fosse riducibile a una semplice e pura differenza quantitativa.

Ma, secondo Martha Nussbaum, «la fiducia nella piena commisurabilità di tutti i nostri valori è ingiustificata; o almeno, è giustificata solo dal desiderio di poter programmare la vita etica in modo ragionevole e non conflittuale, semplicemente dichiarando che gli impulsi irrazionali non omologabili in termini quantitativi costituiscono una specie di malattia di cui è necessario

liberarsi. La razionalizzazione dell'etica a cui ambisce Platone, in altre parole, è [secondo Nussbaum] una mistificazione dell'esperienza effettiva dettata dall'esigenza di controllare ciò che ci sfugge»¹.

E in effetti, non è forse vero che noi tutti, almeno qualche volta, vorremmo poter avere il pieno controllo su ciò che succede a noi o alle persone care?

In aggiunta a ciò, come pensa anche la nostra autrice, e come noi possiamo riscontrare, questo dialogo esprime il desiderio di trovare un'unità di misura (*metron*) in grado di rendere i valori commensurabili tra loro e di conseguenza soggetti a un possibile calcolo.

Ma perché una scienza della misurazione costituirebbe un vantaggio enorme per la vita sociale umana?

Chiaramente, in sua presenza ci sarebbero meno imprevisti, si avrebbe la possibilità di numerare, di conoscere, di comprendere, di misurare ogni elemento in modo oggettivo: non ci sarebbe la possibilità di avere un pensiero divergente in merito alle deliberazioni: non avremmo più la soggettività.

¹ F. Trabattoni, *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, pag. 199.

Nella parte finale dell'opera, Socrate afferma appunto che la scienza è il fondamento e l'essenza della virtù.

Riportiamo qui il pensiero di Socrate, con le sue stesse parole:

«Ora, o Protagora, scopri anche questa parte del tuo pensiero: che cosa pensi della scienza? Hai la stessa opinione che ha la maggior parte degli uomini, o la pensi in modo diverso? E la maggior parte degli uomini pensa questo: che essa non abbia forza, né capacità di guidare né potere di comandare. E, lungi dall'attribuirle tale natura, la maggior parte degli uomini ritiene che, pur essendo la scienza spesso presente nell'uomo, non sia essa che lo comanda, ma qualcos'altro: talora l'ira, tal'altra il piacere, tal'altra ancora il dolore, qualche volta l'amore, spesso la paura: insomma concepiscono la scienza come una sorta di schiava trascinata da tutte le parti da quelle passioni»².

Dopo aver letto questa parte del dialogo, comprendiamo come per l'autore la scienza, a differenza da quanto da altri creduto, abbia il ruolo principale in tutte le vicende umane. Essa, a detta di Socrate, dovrebbe primeggiare sulle passioni, senza essere loro schiava.

Secondo Socrate, quindi, la *metretiké techne*, è necessaria per migliorare la vita umana, per liberarla dal giogo delle passioni, le quali, all'inizio possono condurre al piacere, ma successivamente possono provocare nell'individuo dolori, malattie, povertà e altre cose spiacevoli.

È purtroppo vero però che spesso gli uomini preferiscono essere vinti dalle passioni e lasciarsi così condurre da queste, anche se questa preferenza indica sempre un errore di calcolo, denotando un certo grado di ignoranza nella concezione di bene che si possiede.

² Platone, *Protagora*, 352 B – 353 D, in Platone, *Tutti gli scritti*, trad.it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2016.

Verso la fine dell'opera, possiamo trovare un altro elemento della teoria di Socrate, che anche la nostra autrice aveva già riscontrato e che aveva anche sovrapposto alla concezione di Creonte riguardo all'unità del bene sommo. A questo proposito, riportiamo qui un'altra parte del discorso di Socrate:

«” E la conoscenza delle cose temibili e delle cose non temibili non è forse contraria all'ignoranza delle medesime? Anche qui accennò di sì.”

“E l'ignoranza di queste cose non è viltà? Questa volta fece solo un debolissimo cenno di assenso”.

“Dunque, il coraggio è la scienza delle cose temibili e delle cose non temibili, ed è contraria all'ignoranza di queste”. Questa volta non volle neppure far cenno col capo e rimase in silenzio”»³.

Dopo aver letto queste righe, possiamo capire – come ha anche compreso precedentemente la nostra autrice - che secondo la dottrina di Socrate, esiste un unico bene: in particolare, qui possiamo notare come il coraggio venga ricondotto e sovrapposto alla scienza, a dimostrazione dell'unità della virtù.

Ed è proprio questo che la nostra autrice vuole mettere in luce: il fatto che, come per Creonte, così per Socrate, l'elemento più importante per la vita umana è la ragione di cui è espressione, intesa in senso oggettivo e calcolatorio e fatta coincidere con un freddo calcolo matematico. Essa capace forse di migliorare le condizioni di vita degli uomini, ma manca della capacità di esprimere la soggettività e la natura stessa dell'essere umano, che è intrisa anche di elementi passionali.

³ Ivi, 360 D.

Capitolo 2: *Nella Repubblica*

2. I temi del IV e del IX Libro.

Platone nella *Repubblica* afferma, come sostenuto anche dalla nostra autrice, che la miglior vita possibile per un individuo è una vita completamente dedicata all'apprendere e al contemplare la verità. La vita migliore è quella che si ritrova ad essere governata solo dalla ragione, che ha il potere di valutare, classificare e ordinare tutti i comportamenti degli uomini.

In particolare, nel Libro IV, come sostiene la nostra autrice e come possiamo constatare anche noi, il governo dei filosofi, che selezionano ed ordinano i tipi di desiderio sulla base del criterio del bene, sembra essere guidato dal principio razionale che è in grado di individuare il valore, assoluto o relativo, dei beni particolari.

In aggiunta a ciò, però, ci teniamo a precisare che, nella *Repubblica*, si trova la concezione secondo la quale i filosofi possiedono una naturale vocazione politica, «proprio in ragione delle loro tendenze ascetiche, e non in opposizione ad esse»⁴.

Nel dialogo di Platone constatiamo un riconoscimento della natura irrazionale degli impulsi e delle appetizioni umane, che non è un'obiezione decisiva al primato della ragione, ma piuttosto una base, sulla quale la ragione ha la possibilità di svilupparsi per poter raggiungere ed esercitare poi il suo ruolo normativo.

⁴ F. Trabattoni, *Attualità di Platone*, pag. 204.

La nostra autrice si trova innanzi a un Platone che, inizialmente esalta la ragione, ma che nulla toglie al rilievo che le passioni hanno nella vita umana.

A questo proposito, abbiamo deciso di riportare qui una parte del dialogo riportato nel libro IV della *Repubblica*;

«E poi – aggiunti – non ci siamo già accorti che in molte altre occasioni, quando i desideri, assalendo la ragione, fan violenza a uno questi se la prende con se stesso, sfogando la sua ira contro l’impulso che l’assale, quasi che fra le due parti in lotta il suo istinto irascibile si schierasse a favore della ragione? Che poi l’ira possa allearsi agli istinti, quando la ragione decide che non è il caso di contrastarli, a mio giudizio, tu non l’ammetteresti né come tua esperienza, né, io penso, come esperienza di altri»⁵.

Dopo questa lettura possiamo infatti scorgere come Socrate abbia qui introdotto un elemento nuovo, assente nel *Protagora*: in questo brano possiamo renderci conto di come Socrate, in questo brano, non dia più un primato assoluto alla ragione, ma del fatto che consideri i due elementi, razionale ed emozionale, alleati al fine di garantire la pace nell’anima del soggetto e di conseguenza la pace all’interno dello stesso Stato.

È inoltre opinione dell’autore che se ciascuno dei cittadini è libero di realizzare le proprie inclinazioni naturali, allora uno Stato può considerarsi giusto e libero di prendere le decisioni atte al miglioramento di se stesso.

Ma perché, quindi, Socrate afferma ciò?

È opinione del filosofo che ci sia una certa uguaglianza tra lo Stato e l’anima dei cittadini, una sorta di medesima geometria intrinseca che vede entrambi portatori delle medesime caratteristiche.

⁵ Platone, *Repubblica*, 439 B – 440 C, in Platone, *Tutti gli scritti*, trad.it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2016.

Socrate ne parla con Glaucone, e del loro dialogo riportiamo qui una parte:

Ed io: «Non è forse per il nostro discorso di primaria necessità dimostrare che in ciascuno di noi si trovano gli stessi caratteri e le stesse attitudini che sono presenti nella Città? Altrimenti, partendo da dove sarebbero qui finiti? In effetti farebbe ridere chi ritenesse che l'istinto irascibile, nei paesi che godono di una tale fama – ad esempio la Tracia e la Scizia e più o meno le regioni del nord –, non sia passato dai cittadini agli stati, e che lo stesso sia capitato per l'amore del sapere, che si rintraccia soprattutto nella nostra regione, o per l'amore del guadagno che si trova in larga misura fra i Fenici e gli Egiziani».

In aggiunta a quanto già esplicitato, possiamo notare che Socrate ammette che gli elementi razionali e passionali compongono entrambi l'animo umano e che, insieme, possano condurre l'uomo verso la conoscenza: inoltre considera il fatto che, se questi sono presenti sia nella *polis*, è ovvio che da qualche parte debbano giungere.

In questo modo, Socrate delinea la possibilità dell'esistenza di impulsi opposti presenti nell'anima, che presuppongono la presenza di facoltà diverse.

Così egli individua tre facoltà diverse, che vengono da lui chiamate facoltà razionale(*logistikón*) emozionale(*thymoeidés*)e passionale (*epithymetikón*), che corrispondono rispettivamente al pensiero razionale, al coraggio o impulsività e agli appetiti fisici.

Per meglio spiegare questa articolazione e la sua origine, Platone associa – nel *Timeo* – l'anima razionale al cervello, l'anima irascibile al cuore e l'anima concupiscibile ai visceri.

⁶ Ivi, 435 B – 436 B.

⁷ Ivi, 439 B – 440 C.

Così prosegue il dialogo della Repubblica:

«” E allora – domandai – che si può dire di costoro, se non che nella loro anima c’è un principio che li spinge a bere e uno, diverso, che li trattiene, e che quest’ultimo ha la meglio su quello che spinge?”.

“A me sembra di sì”.

“Dunque, il principio che fa da freno a questa passione, quando è presente, viene dalla ragione, quello, invece, che spinge o trascina, non diresti che scaturisce dagli appetiti e dalle malattie?”.

(...). “Pertanto – ripresi –, non saremmo irragionevoli, se ritenessimo che questi due principi sono diversi fra loro: quello del ragionamento lo potremmo definire la facoltà razionale dell’anima; l’altro con cui si ama, si ha fame, si ha sete e si è sconvolti da molte altre passioni lo si chiamerà irrazionale e concupiscibile, avendo relazione coi piaceri e con ciò che li soddisfa»⁷.

Ed è proprio a questo che sia la nostra autrice che noi ci riferiamo, quando affermiamo che Socrate ammette finalmente l’esistenza delle diverse facoltà dell’anima, riconoscendo a tutte e tre la posizione di potere che occupano nella vita della *polis*.

Egli nota inoltre che due di esse sono naturali alleate tra loro; in sostanza, non ritroviamo più la concezione socratica che vede nella ragione l’unica facoltà in grado di soddisfare i bisogni degli uomini e di migliorare; ora la ragione ha la possibilità di collaborare e di essere aiutata a svolgere i suoi compiti da altre due facoltà che possono giungere in suo soccorso.

Dopo aver preso in esame il Libro IV della *Repubblica*, la nostra autrice esamina anche il Libro IX, libro nel quale vengono difese e considerate migliori, le caratteristiche possedute dal ceto dei filosofi. Chiaramente, dobbiamo considerare che anche se Socrate non considera più come deleterie le passioni, sostiene ancora che sia la ragione ad avere il compito di indirizzare gli esseri umani verso la vita migliore possibile.

Per meglio svolgere questa trattazione, dobbiamo ricordare quali sono le tre forme di vita delineate da Socrate, alle quali corrispondono le tre classificazioni sociali elencate dall’autore: i filosofi, i guerrieri e gli

artigiani. Come sappiamo, i filosofi rappresentano l'anima razionale e sono quindi coloro che possono guidare lo Stato verso la perfetta realizzazione della vita umana.

Come sottolinea la nostra autrice, Socrate sostiene che un individuo che abbia maturato una giusta valutazione di tutti i piaceri possibili, ovvero il filosofo, e che sa giudicare, utilizzando i criteri giusti, è in grado di scoprire gli errori compiuti dagli altri e di attribuire il valore corretto alle cose e alle persone.

Dice Socrate a riguardo:

«” Prova a considerare la cosa in questo modo: quali devono essere gli strumenti perché il giudizio sia ben fatto? Non sono forse l'esperienza, l'intelligenza e il ragionamento? O qualcuno avrebbe da fornire un criterio migliore di questo?”.

“E come potrebbe?” disse.

“Rifletti, inoltre, su questo punto. Dei nostri tre uomini chi ha più esperienza di tutti i piaceri che abbiamo menzionato? Ti sembra che l'amante del guadagno, una volta che si metta a studiare la verità e la sua natura, sia più esperto del gusto della conoscenza di quanto non lo sia il filosofo del piacere del guadagno?”»⁸.

Non a caso in questo dialogo si teorizza che sia solo il filosofo a possedere le qualità del migliore dei governanti. Inoltre, Socrate reputa che il piacere che deriva dall'attività ragionevole del filosofo sia il più soave e quindi quello che deve essere maggiormente ricercato dagli uomini. L'abilità del filosofo, secondo la nostra autrice, sta nel giudicare correttamente sembra però non avere a che fare con la mera quantità di esperienza, ma più che altro con il fatto che questa lo ha posto in una certa posizione, in cui la ragione si trova ad essere libera dal dolore e dalle limitazioni e può stare al di sopra di tutte le restrizioni imposte al pensiero dalla vita.

⁸ Ivi, pag. 581 E – 582 E.

Socrate, come sostenuto dalla Nussbaum, lodando l'attività della ragione e quindi del filosofo, ci porta a comprendere quali caratteristiche lui identifichi come le qualità fondamentali, opportune e necessarie al soddisfacimento di tutti i bisogni umani che la comprendono.

Esse sono:

- La purezza: l'attività del filosofo si sceglie perché non contiene secondi fini, contempla in se stessa il suo valore e non è, quindi, in relazione strumentale con qualcos'altro.
- La stabilità: l'attività può continuare nel tempo, senza mai cessare o indebolirsi.
- La verità: «Con l'attività contemplativa il filosofo afferra la reale verità dell'universo e può fornire una spiegazione del tutto adeguata e non mezze verità o congetture»⁹. Questa terza caratteristica è molto importante per comprendere l'idea di Socrate dato che ci fa comprendere come sia vero che la vita e il ruolo dei filosofi siano effettivamente superiori alle altre due vite del guerriero e dell'artigiano.

⁹ M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, pag. 298.

Capitolo 3: *Nel Fedro*

3. I temi della mania, della conoscenza e dell'amore

La nostra autrice si concentra poi sul *Fedro*, in quanto ritiene che al suo interno si possa trovare una ritrattazione di Socrate in merito alla sua considerazione delle passioni: è suo parere, infatti, che si possa percepire un'opposizione insanabile tra desiderio e ragione.

In altri termini, secondo la nostra autrice, Platone riconoscerebbe che la ragione da sola non basta a fornire l'impulso verso una vita che sia virtuosa e filosofica, e che questa, per essere conseguita, abbia necessariamente bisogno di avere al suo fianco l'energia passionale, capace di renderle accessibili anche gli elementi non intellettuali.

In effetti possiamo riconoscere alla Nussbaum il fatto che, in nessuno degli altri dialoghi platonici viene riservato un ruolo tanto importante alla *mania*; infatti è vero che Platone non solo riconosce il carattere fondamentale irrazionale del desiderio, ma ammette inoltre che lo stato perenne di desiderio e di bisogno in cui gli individui si trovano gettati, è la natura essenziale dell'essere umano.

«Se, infatti, la mania fosse senz'altro un male, sarebbe stato detto bene. Invece, i beni più grandi ci provengono mediante una mania che ci viene dato per concessione divina. (...). «Infatti, la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona, quando si trovavano in stato di mania, procurarono all'Ellade molti e bei benefici e in privato e in pubblico, mentre, quando si trovavano in stato di senno, ne procuravano pochi o nessuno. E se dicessimo, poi, della Sibilla e degli altri che, avvalendosi della mantica di ispirazione divina, predicando molte cose a molti, li indirizzavano sulla giusta via per il futuro, ci dilungheremo nel dire cose che sono note a tutti»¹⁰.

¹⁰ Platone, *Fedro*, 243 C – 244 C, in Platone, *Tutti gli scritti*, trad.it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2016.

Leggendo queste parole, possiamo capire che Platone intende la *mania* non già come un elemento che deve essere scacciato dall'anima umana, ma come un fattore che invece può in qualche modo elevare la vita degli individui.

Possiamo qui anche notare la concezione secondo la quale gli oggetti e gli avvenimenti di cui il filosofo vuole venire a conoscenza sono pienamente e direttamente visibili solo e soltanto all'anima disincarnata, perché appartengono ad un mondo separato e completamente diverso da quello in cui si trovano a vivere gli uomini, composti come sono dall'unione di corpo e anima. In questo modo così possiamo comprendere da un lato la necessità e dall'altro la debolezza della filosofia: questa ha bisogno degli stimoli irrazionali, perché colui che si presta al suo ascolto non è sapiente in nessun modo, rispetto agli dèi che lo governano. Infatti l'uomo si trova nella perpetua condizione di aspirare alla conoscenza, che comunque non possiederà mai completamente.

La Nussbaum si pone questa domanda: «Se il filosofo è colui che aspira a conoscere oggetti, come le idee, che appartengono a un'altra dimensione, quanta passione ci vuole affinché continui per tutta la vita a dedicarsi ad una impresa così difficile? Perché, stando così le cose, non si dedica alla ricerca di qualcosa di più facile da conseguire?»¹¹.

La risposta ci appare chiara ed evidente: l'uomo possiede è animato da una forza inestinguibile, per il sapere, che lo rende instancabile e che lo sprona a cercare continuamente il perché delle cose e la loro conoscenza. Inoltre, possiamo constatare che se l'uomo non si trovasse a essere sorretto e aiutato dalla forza della passione – in particolare dall'eros – abbandonerebbe facilmente l'impresa, dato che si troverebbe privo dell'energia per perseguirla.

¹¹ F. Trabattoni, *Attualità di Platone*, pag. 213.

¹² Platone, *Tutti gli scritti*, 245 D – 246 E.

A questo proposito, Platone, nel descrivere le tre componenti dell'anima umana, le relaziona al mito della biga alata che così descrive:

«Si pensi, dunque, l'anima come simile ad una forza per sua natura composta di un carro a due cavalli e di un auriga.

(...). In primo luogo, in noi l'auriga guida un carro a due cavalli; inoltre, dei due cavalli, uno è bello e buono e derivante da belli e buoni; l'altro, invece, deriva da opposti ed è opposto. Difficile e disagiata, di necessità, per quel che ci riguarda, è la guida del carro»¹².

Dopo aver letto queste parole, possiamo capire il significato del mito e comprendere le sue caratteristiche, facendo una sintesi schematica:

L'auriga corrisponde all'anima razionale e alla guida filosofica della polis; il cavallo bianco corrisponde all'anima emozionale e al ruolo politico dei guerrieri; il cavallo nero corrisponde all'anima passionale e al ruolo dei produttori nell'ambito della *polis*.

L'auriga vuole guidare il carro verso l'alto e quindi verso la conoscenza; ma per farlo deve saper guidare al meglio i due cavalli che la trainano: quello bianco, ovvero l'anima emozionale e quello nero, o anima passionale. Se i due cavalli non venissero governati ed educati dall'auriga, essi porterebbero la biga verso il basso e quindi verso la semplice espressione dell'istintualità umana. Invece, se tenuti a freno e conosciuti nelle loro possibilità, questi possono condurre la biga verso il mondo delle idee e quindi verso l'Iperuranio.

Analizzando il *Fedro* più in generale, la nostra autrice intende mostrare come questo dialogo presenti in realtà una nuova concezione del ruolo del sentimento, dell'emozione e dell'amore, che li rende l'elemento essenziale al raggiungimento della conoscenza.

Teniamo in conto il fatto che questo dialogo tratta della *mania* e che questo si compone da tre discorsi: due a sfavore e uno a favore delle passioni. I primi due discorsi, di Lisia e di Socrate, elogiano l'elemento razionale, mentre il secondo discorso di Socrate indica invece l'elemento della *mania* come la fonte dei più grandi beni.

A parere della Nussbaum, «i personaggi di questo dialogo diventano folli»¹³. Essa nota che effettivamente è la prima volta che Socrate non visita i soliti luoghi dove è solito passeggiare e che invece sceglie di seguire il giovane Fedro, il quale cammina fino a giungere ad un prato sito fuori dalle mura cittadine dove scorre anche un ruscello. Qui possiamo riscontrare un altro elemento relativo alle passioni e alla loro forza: infatti è proprio in quel luogo descritto che si narra che sia accaduto un rapimento da parte del dio pazzo, Borea, nei confronti della vergine Orizia.

È evidentemente significativo che Socrate, amante della stabilità e delle norme, si sia recato volontariamente in questo posto, che sembra catalizzare verso di sé l'*eros* di uomini e di dei.

Ma cos'è la follia o *mania*? Questa viene paragonata al dominio dell'appetito: il folle sarebbe quindi colui che si trova ad essere posseduto e trascinato da forze interiori, che seppur per un breve periodo, sono in grado di oscurare in lui il dominio dell'intelletto. L'individuo, preda dei suoi impulsi irrazionali, riesce a raggiungere una particolare conoscenza, non con l'aiuto della ragione, ma sulla base di sentimenti, di reazioni e di una determinata ricettività soggettiva.

La nostra autrice, inoltre, sostiene che «la genialità della scrittura filosofica di Platone qui consiste nel mostrarci l'intreccio del pensiero con l'azione, dell'esperienza dell'amore con il discorso filosofico che la concerne, della difesa filosofica delle passioni con il riconoscimento personale dell'apertura e della ricettività»¹⁴.

In altre parole, i personaggi del dialogo, e più in generale gli esseri umani, esperiscono le loro emozioni e le loro passioni anche in relazione al discorso filosofico; risulta quindi vano cercare di separare l'elemento passionale da quello razionale dato che, solo insieme, possono condurre l'uomo verso la scoperta della piena conoscenza di sé e del mondo.

¹³ M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, pag. 394.

¹⁴ Ivi, pag. 406.

Da questa nuova visione socratica della *mania*, come sostiene anche la Nussbaum, è possibile cogliere tre elementi:

- 1) «Gli elementi non intellettuali sono fonti necessarie di energia motivazionale»¹⁵. Con ciò, si vuole affermare che, se si fa riferimento al mito dell'auriga enunciato da Socrate, il *logistikón*, (l'auriga) per sapere dove andare, deve chiedere aiuto ai due elementi non intellettuali.
- 2) «Gli elementi non intellettuali devono svolgere un importante ruolo di guida nella nostra ricerca della conoscenza»¹⁶. Asserendo questo, si sta notando che gli individui possono acquisire determinate conoscenze solo se si fanno guidare dalle emozioni.
- 3) «Le passioni e le azioni ispirate dalla passione fanno parte della vita migliore e sono dotate di valore intrinseco»¹⁷. Con questa frase, si coglie il fatto che l'essere umano, per raggiungere la conoscenza di ciò che è in se stesso buono e giusto, deve anche lasciarsi condurre dalle emozioni, dato che senza di loro non c'è la contemplazione della verità.

In breve le emozioni costituiscono il bene più prezioso posseduto dagli esseri umani: queste, se ascoltate, possono infatti aiutarci a reagire a determinate situazioni che ci troviamo a vivere.

¹⁵ Ivi, pag. 409.

¹⁶ Ivi, pag. 410.

¹⁷ Ivi, pag. 417.

In sintesi

Riassumendo questa quarta e ultima Parte della nostra trattazione, possiamo osservare come Platone, in particolare in queste tre opere considerate, sviluppi una sua teoria delle emozioni che ci induce a comprendere il loro reale ruolo e valore all'interno della nostra stessa vita.

Come possiamo ricordare, nel *Protagora*, Platone ritiene che l'intelletto sia l'unico elemento della personalità umana in grado di orientare la vita degli individui: sostiene infatti che sia la *metretiké techne* sia l'unica in grado di guidare l'uomo verso la stabilità, il controllo degli impulsi, la prevenzione dei pericoli e delle malattie.

Nella *Repubblica*, invece, Platone comincia a sviluppare una concezione leggermente diversa da quella enunciata nel *Protagora*: egli ritiene che, per la giusta formazione di uno Stato e per il mantenimento dell'ordine all'interno di questo e di una città, è opportuno che ci sia un equilibrio all'interno dell'anima dei cittadini. Nell'anima umana sono infatti presenti tre facoltà che sono da Socrate chiamate con i seguenti termini: anima razionale (*logistikón*), anima emozionale (*thymoeidés*) e anima passionale (*epithymetikón*). Esse vengono poste in relazione con le diverse caratteristiche degli uomini, che vengono messe in relazione da Platone con le tre categorie di cittadini: i filosofi, i guerrieri e i produttori.

Nel *Fedro*, infine, Platone esplica più chiaramente la sua idea sul mondo emotivo introducendo il mito della biga alata, trainata da due cavalli. È soprattutto riflettendo su questo mito che, a parere della nostra autrice, possiamo comprendere che una sola buona alleanza tra le tre facoltà dell'anima può portare gli individui alla loro fioritura.

CONCLUSIONI

Concludendo la nostra trattazione sulla forza delle emozioni, che ha coinvolto il contributo di diversi studiosi, possiamo osservare come esse siano da sempre state motivo di studio anche da parte dei filosofi.

Infatti, non a caso, le emozioni sono l'espressione della nostra umanità profonda: esse hanno un ruolo fondamentale nella nostra vita e possono mettere in luce, meglio delle elaborazioni concettuali, le nostre credenze, i nostri desideri, le nostre paure, stando ad alcune teorie evoluzionistiche, secondo modalità che hanno aspetti ereditari.

A questo punto occorre chiarire che l'autrice presa da noi maggiormente in considerazione – Martha Nussbaum – non opera una distinzione netta tra emozioni, sentimenti e passioni. Probabilmente il motivo di questa mancata differenziazione è da attribuirsi all'utilizzo che essa fa del termine greco *pathos* che sembra coprire un ambito semantico che nelle lingue moderne è lessicalmente articolato in modo molto più specifico.

La nostra autrice, per sostenere l'importanza e l'intelligenza delle emozioni, propone un riferimento a testi di Platone, come il *Protagora*, la *Repubblica* e il *Fedro*.

Essa sostiene che Platone riconosca alle passioni – in particolare all'amore – una energia indispensabile alla vita e alla ricerca continua della verità.

Nel *Protagora*, a parere della nostra autrice, Platone esalta il ruolo della ragione e in particolare della scienza, da lui presentata come la via maestra per migliorare le condizioni di vita degli individui, pur ammettendo che, nel dominio della scienza non c'è spazio per la soggettività e per un pensiero divergente rispetto a quello razionalmente accettabile.

Nella *Repubblica*, secondo il pensiero della nostra autrice, Platone inizierebbe a riconoscere come le emozioni siano importanti sia per la vita del singolo che per la vita della società in cui questo vive: tutto risulta intrecciato armoniosamente ed è proprio per questo che è opportuno che si realizzi un equilibrio nel mondo emotivo degli uomini.

A questo proposito Platone riconosce un'articolazione dell'anima in tre dimensioni: anima razionale (*logistikón*), anima emozionale (*thymoeidés*) e anima passionale (*epithymetikón*) che egli le collega anche alle diverse tipologie di uomini e in particolare al ruolo che essi svolgono nella *polis*.

Nel *Fedro*, infine, la nostra autrice rintraccia una sorta di ritrattazione platonica circa il mondo emotivo: in particolare, essa riprende il mito della biga alata per osservare come, per realizzare una vita buona, sia necessario possedere, prima di ogni altra condizione, un giusto equilibrio tra le dimensioni dell'anima.

Riteniamo che tale equilibrio sia fondamentale per un buon rapporto con se stessi e con gli altri.

È opportuno che le dimensioni emotive dell'anima non siano represses, bensì orientate in modo che l'essere umano possa esprimersi secondo il complesso delle sue potenzialità.

Le sensazioni, tenute in giusta considerazione, permettono all'individuo di orientarsi nell'ambiente in cui vive e di intessere buone relazioni sociali.

BIBLIOGRAFIA

- Alfieri V., *Antigone*, U.t.e.t., Torino 1973 (ristampa 1978).
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari, vol. VII, 1991.
- Aristotele, *Retorica, Poetica*, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari, vol. X.
- Attanasio A., *Gli istinti della ragione. Cognizioni, motivazioni, azioni nel "Trattato della natura umana" di Hume*, Bibliopolis, Napoli 2001.
- Consoli G., *Affetto, emozione e conoscenza*, in *Il lavoro delle emozioni*, a cura di Fabrizio Desideri, Mauro La Forgia e Paolo Francesco Pieri, Moretti e Vitali Editori s.r.l., Bergamo 2015.
- Damasio A., *Emozione e Coscienza*, Editore Adelphi, Milano, 2000; ed. orig.: *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt, 1999.
- A. Damasio, *Il sé viene dalla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Adelphi, Milano, 1991 2012; ed. orig.: *Self comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, 2010
- Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Editore John Murray, Londra, 1872.
- Guerini e M. Marraffa M., *La natura delle emozioni. Il dibattito fra Martha Nussbaum e Paul Ekman Griffiths*, in *Il lavoro delle emozioni*, a cura di Fabrizio Desideri, Mauro La Forgia e Paolo Francesco Pieri, Moretti e Vitali Editori s.r.l., Bergamo 2015.
- Husserl H., *Analysen zur passiven Synthesis*, 1966 trad. it. a cura di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano 1993.

- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, 1952, trad. it. a cura di E. Filippini e rivista da V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, libro terzo, Einaudi, Torino 2002.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen*, 1901, trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- Lutz C., *Unnatural Emotions*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1988.
- Matteucci G. e Portera M., *La natura delle emozioni*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2014.
- Nussbaum M., *La Fragilità del bene*, (1986), trad.it. di Merio Scattola, il Mulino, Bologna 1996.
- Nussbaum M., *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2004.
- Pagani P., *Appunti per il corso di Filosofia Morale (Prima Parte): Ragione, Passione e Libertà*, Venezia, 2017/2018.
- Pievani, T., *La teoria dell'evoluzione*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- Platone, *Fedro*, in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 2016.
- Platone, *Repubblica*, in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 2016.
- Platone, *Protagora*, in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 2016.
- Seneca, *Dell'ira; Della clemenza*, Zanichelli, Bologna, 1974.
- Sofocle, *Antigone, Edipo re, Edipo a Colono*, trad.it. di Franco Ferrari, BUR, Milano 2018.

- Trabattoni F., *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milano 2009.
- Wikan U., *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1990.
- Wollheim R., *On the Emotions*, Editore Yale University Press, 1999.