

Tre teorie sulle emozioni: cognitiva, fenomenologica e comportamentistica (seconda parte)*

ANTONIO MALO**



III. Teoria fenomenologica

Un altro modo di spiegare l'emozione è quello proprio della teoria fenomenologica¹. Prima di incominciare a parlare di questa importante corrente teoretica, è necessario stabilire ciò che intendiamo come *teoria fenomenologica*. Con questo termine non ci riferiamo soltanto alle tesi della fenomenologia di Husserl e dei suoi seguaci, ma anche a tutte quelle teorie sull'affettività che la considerano come un fenomeno di coscienza.

1. Si può considerare Cartesio come il precursore di questa tesi. Questo filosofo considera l'emozione come un sentimento soggettivistico concomitante ai processi fisiologici ed alla condotta: l'uomo è capace di rendersi conto dello stato del suo organismo e della condotta che ne deriverà, e tramite questa conoscenza può scegliere tra il seguire l'impulso degli spiriti animali o no². C'è un punto di contatto con la teoria cognitiva, in quanto l'emozione è un modo di conoscere, ma si differenzia da essa perché non si tratta di una conoscenza sul nostro rapporto con il mondo — in contrapposizione a Aristotele — e neppure del nostro atteggiamento tendenziale — in contrapposizione a San Tommaso —, bensì si tratta di un sentimento soggettivistico concomitante. Ad esempio, la paura è il sentimento concomitante alla fuga e al

* La prima parte del presente articolo è stata pubblicata sul precedente fascicolo di «Acta Philosophica», 3 (1994), pp. 97-111.

** Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

¹ Invece di teoria fenomenologica, Lyons parla di teoria dei sentimenti. Ci sembra che sia preferibile parlare di corrente teoretica fenomenologica, perché ciò che le diverse teorie di questa ampia corrente hanno in comune non è il concetto di sentimento, bensì l'identificazione dell'emozione con un fenomeno particolare di coscienza.

² Cfr. *Les passions de l'âme*, AT XI, p. 347. Su questo argomento può vedersi il nostro articolo *Coscienza e affettività in Cartesio*, in «Acta Philosophica», 2 (1993), pp. 281-299.

trovarsi fisiologicamente in un certo stato. Abbiamo così che l'emozione — secondo Cartesio — ha un carattere complesso e quasi paradossale: non è una tendenza sentita, perché la tendenza appartiene alla sostanza estesa che in sé è inconscia (l'emozione è, invece, un sentimento e quindi un fenomeno di coscienza) ma, allo stesso tempo, essa si trova naturalmente collegata a determinati processi fisiologici.

L'ascrizione dell'emozione all'ambito dei fenomeni di coscienza, benché sembri di grande chiarezza (secondo Cartesio, non si può avere paura senza sentire paura, giacché la paura non è altro che un determinato oggetto di coscienza), pone due importanti problemi. In primo luogo, il tipo di oggettività che hanno le emozioni è — secondo Cartesio — diverso da tutti gli altri fenomeni di coscienza, perché, oltre ad avere oscurità e confusione come nelle sensazioni e nei sentimenti organici, si sperimenta anche un'interiorizzazione o commozione nella propria anima, dalla quale ha origine il nome di emozione³.

In secondo luogo, Cartesio afferma che nell'emozione c'è un rapporto tra cambiamenti fisiologici-emozione-condotta che non si trova negli altri oggetti di coscienza. Ciò fa ipotizzare l'esistenza di un rapporto stretto tra la sostanza estesa e quella pensante che metafisicamente apparivano indipendenti. Certamente non si tratta — sempre secondo Cartesio — di un rapporto necessario, bensì contingente, in cui non si può parlare di causalità propriamente detta — Cartesio accetta soltanto quella efficiente —, ma di occasione naturale o di abito volontario. La contingenza di tale rapporto fa sì che le passioni abbiano conseguenze morali, giacché attraverso la ragione e l'abito — questo concepito fondamentalmente come una tecnica — è possibile rompere il rapporto naturale.

D'altra parte, l'oggettività peculiare dell'emozione e il suddetto rapporto vengono messi in difficoltà dalla scoperta cartesiana di emozioni pure — l'amore, l'odio, l'allegria, la tristezza, ecc. — che non hanno un'origine corporale. Perciò si vede obbligato a introdurre un altro aspetto nella sua teoria delle emozioni: la valutazione razionale. Ciò nonostante non risolve il problema, perché la valutazione non serve per spiegare l'emozione in se stessa ma soltanto la sua origine. L'emozione continua ad essere un sentimento che accompagna uno stato fisiologico e una condotta e, quindi, Cartesio deve sdoppiare ogni passione pura in una passione pura — sentimento dell'anima senza stato fisiologico — e in una passione impura — sentimento dell'anima che accompagna uno stato fisiologico particolare⁴.

2. Con la psicoanalisi, il concetto di emozione come fenomeno di coscienza si arricchisce dei risultati delle moderne teorie fisiologiche. La teoria di Freud⁵ collega il punto di partenza cartesiano — l'emozione è la registrazione soggettiva dei cambiamenti fisiologici e dei movimenti corporali in un sentimento o percezione — con la tesi di Hume sul ruolo capitale che il piacere o il dispiacere hanno nell'emozione. Ma lo fa in un modo completamente nuovo. Freud accetta — come Hume — che l'emozione non sia un evento mentale o *first impression*, bensì un'impressione

³ Cfr. *Les passions de l'âme*, AT XI, p. 348.

⁴ Cfr. *ibid.*, p. 397.

⁵ Ci sembra che la tesi di Freud sull'emozione, sia per il punto di partenza sia per il ruolo essenziale che in essa ha il sentimento, debba essere considerata come appartenente alla corrente fenomenologica, intesa nel senso ampio che usiamo qui.

secondaria o *reflective impression*. La differenza tra Freud e Hume consiste in questo: secondo Freud, quest'impressione secondaria non deriva dalle impressioni originali — né immediatamente e neppure tramite l'interposizione della loro idea — perché la causa dell'emozione non ha nulla a che vedere né con la coscienza né con il *cogito*.

La distinzione tra la causa dell'emozione e l'emozione stessa risolve il problema cartesiano dell'oscurità e confusione presenti nell'emozione. Infatti — secondo Freud — l'emozione, in quanto fenomeno di coscienza, è chiara, ma si tratta di una chiarezza falsa perché nasconde la sua origine oscura e confusa. La sorgente dell'emozione, come pure quella di ogni altro fenomeno di coscienza, è l'*Es*. L'*Es*, la cui materia prima è la *libido*⁶ o pulsione istintiva più impersonale e antica, è il fondamento delle altre due parti della psiche: l'*Io* — costituito dal pensiero e dal giudizio — è la parte dell'*Es* modificata dal contatto e dall'influsso del mondo esterno, e il *Super-Io*, che reprime gli istinti censurandoli o ricacciandoli nell'oblio.

Nella spiegazione dell'emozione, Freud si serve di questa triplice distinzione. L'emozione include in primo luogo *particolari innervazioni o scariche*, e in secondo luogo *certi sentimenti* di due tipi: percezioni delle azioni motrici che si sono prodotte e sentimenti di piacere o dispiacere che danno all'emozione la sua caratteristica essenziale. L'unione di questi due aspetti — sempre secondo Freud — nasce dalla ripetizione di una esperienza particolare che si deve collocare nella preistoria, non dell'individuo, bensì della specie. Quando si presenta una situazione simile a quella esperienza originale, gli stati affettivi sono vissuti nuovamente come simboli mnemonici. Secondo Freud, l'esperienza originale che è alla base di tutta l'affettività è il desiderio sessuale dell'infanzia che rimane represso e inconscio. L'oggetto o la persona che produce l'emozione deve, dunque, essere collegata a questo desiderio. Quando l'energia istintiva che risiede nell'inconscio è alta, c'è bisogno di una scarica che la riconduca a livelli normali. Se questa scarica non si produce tramite i canali appropriati (la condotta sessuale), si fa attraverso valvole di sicurezza come gli affetti⁷. L'affetto viene considerato così un segno dell'energia istintiva.

L'impostazione freudiana dell'emozione ha un valore retorico ed etico contrario a quello assegnatole da Aristotele. Lo psicoanalista analizza l'emozione, perché vi vede il simbolo di qualcosa di nascosto. A differenza del retore, lo psicoanalista non cerca di suscitare l'emozione nel paziente ma di scoprirne la causa. Una volta trovati i desideri censurati o repressi cercherà di convincere il paziente di ciò che deve fare per tornare alla situazione ottima di equilibrio psichico. Arrivati a questo punto la retorica e l'ermeneutica psicoanalitiche si trasformano in etica: il dovere psicoanalitico non deriva — come è logico — dal giudizio dell'intelletto sulla molteplicità dei desideri (come accadeva in Aristotele), perché il giudizio stesso è fondato sulla *libido*, radice di tutti i desideri; ma è proprio questo impulso originario la sorgente del dovere: la tendenza della *libido* al proprio soddisfacimento è l'unico dovere reale.

⁶ Nella riduzione della psiche umana e, quindi, di tutte le manifestazioni culturali a *libido* influisce grandemente la filosofia di Schopenhauer (vid. J. CHOZA, *Conciencia y afectividad*, o. c., specialmente il primo capitolo).

⁷ Nell'impossibilità di liberare quest'energia istintiva si troverebbe l'origine della frustrazione, dei complessi e dei conflitti dell'uomo (vid. S. FREUD, *The Psychopathology of Everyday Life*, Holt, New York 1915).

3. Con la filosofia fenomenologica, questa corrente teoretica sull'emozione raggiunge i risultati più interessanti. Il suo punto di partenza è la concezione dell'emozione come un fenomeno di coscienza diverso dagli atti di pensiero e dalle volizioni: l'emozione non è un'idea o un oggetto di pensiero — contrariamente a Cartesio —, perché non corrisponde al *logos*, bensì è anteriore e, di conseguenza, ha un carattere prerazionale. L'emozione non è neppure l'aspetto conscio degli istinti biologici, né si può ridurre al sentimento di piacere o di dispiacere — contro gli psicanalisti.

Nel suo saggio *Filosofia della Volontà*, Ricoeur sistematizza il pensiero della fenomenologia sul problema dell'emozione. Accetta la tesi di Husserl, secondo la quale il sentimento è intenzionale giacché si sente sempre «qualche cosa», ma a differenza di questo filosofo, che non pone nessun limite alla *noematizzazione*, Ricoeur sottolinea la peculiarità dell'intenzionalità del sentimento⁸; si tratta di un'intenzionalità strana perché «da una parte designa delle qualità sentite *sulle cose, sulle persone, sul mondo*, d'altra parte manifesta, rivela il modo in cui l'io è intimamente affettato»⁹. Nello stesso vissuto convivono, dunque, un'intenzione e un'affezione, un vissuto trascendente e la rivelazione di un'intimità. Secondo Ricoeur, in questo paradosso consiste l'essenza del sentimento per la quale il sentimento è anteriore e irriducibile a qualsiasi polarità oggettiva.

L'intenzionalità dei sentimenti corrisponde — sempre secondo questo autore — all'intenzionalità delle nostre tendenze, perché ogni desiderio di «qualche cosa» contiene un «sentimento e amore di se stesso». Perciò, Ricoeur propone come metodo per studiare l'affettività, l'analisi intenzionale delle tendenze. Richiamandosi alla distinzione platonica delle tre parti dell'anima (*bios, thymós, e logos*) concepisce l'affettività come il *thymós* o mediazione tra il *bios* e il *logos*¹⁰. L'emozione non sarebbe né puramente biologica né puramente razionale, ma parteciperebbe di ambedue i livelli. In quanto legata al *bios*, l'affettività ha un desiderio vitale — o *epithymía*—; in quanto legata al *logos*, l'affettività ha un amore intellettuale — o

⁸ Levinas sostiene qualcosa di molto simile: l'intenzionalità del «vivere di ...» (ciò che è sentito) è diversa dall'intenzionalità della percezione perché il gioco della costituzione cambia di senso. Ciò — sempre secondo questo filosofo — è stato intuito da Cartesio, quando ha negato il rango di idee chiare e distinte alle sensazioni, ma non da Husserl. «Le monde où je vis n'est pas simplement le vis-à-vis ou le contemporain de la pensée et de sa liberté constituante, mais conditionnement et antériorité. Le monde que je constitue me nourrit et me baigne» (E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 4^a ed., Nijhoff, La Haye 1971, p. 102).

⁹ P. RICOEUR, o. c., p. 100.

¹⁰ Prima di Ricoeur, Strasser concepisce l'affettività — seguendo Platone — come *thymós* o *Gemüt*. Ma, mentre per Platone il *thymós* è inferiore al *logos*, per lo Strasser è il livello di esistenza più alto, perché lo concepisce come l'ambito proprio di uno spirito finito, capace di assoluto tramite la mediazione del finito. Secondo lo Strasser, nel sentimento c'è un movimento temporale che cerca di superare la stessa temporalità: alla condizione pre-intenzionale, intesa come disposizione ad agire, segue l'atto, che è già intenzionale; il risultato dell'atto, in quanto rinforza la preferenza o gerarchia delle valutazioni, costituisce uno stato post-intenzionale o meta-intenzionale. Tallon sostiene che «with the help of affective con-naturalità and habitude, Strasser's metaphysics of the *Gemüt* is complete» (A. TALLON, o. c., pp. 341-360). Secondo questo critico, la conoscenza per connaturalità, che si identifica in un certo senso con l'intuizione, e l'abito fanno sì che l'uomo si avvicini agli spiriti angelici, i quali per intendere non hanno bisogno di ragione e il loro volere non nasce da un atto della volontà, bensì è l'atto di volontà a nascere dal loro volere.

eros —. Tra questi due desideri esiste una sproporzione originaria che rende impossibile il tentativo di classificare le passioni a partire da un numero limitato di passioni semplici, perché le passioni umane non possono mai ricondursi all'unità. Questa dualità dei desideri si riflette nella dualità del piacere e della felicità: il piacere perfeziona atti o processi isolati e parziali, mentre la felicità si riferisce ad un progetto esistenziale.

Il momento etico di questa teoria dell'emozione arriva con la distinzione tra felicità e piacere. La felicità — sempre secondo Ricoeur — è più perfetta del piacere, perché questo è finito, mentre quella è infinita. Nel contrarre la felicità in un istante, il piacere minaccia di paralizzare il dinamismo dell'agire nel festeggiamento del *vivere*. Il desiderio vitale non può essere, dunque, sorgente di eticità perché non è fondamento di un progetto esistenziale; lo è invece l'amore intellettuale, perché questo non si riferisce a ciò che è gradevole o sgradevole, bensì al valore o *a priori* del bene e del male qua e adesso¹¹.

1. Obiezioni e critiche alle tesi fenomenologiche

La principale obiezione fatta a Cartesio, e in generale a tutta la psicologia che si fonda sull'analisi dei fenomeni di coscienza, è stata quella del Wittgenstein, il quale ha negato la possibilità stessa di ogni analisi considerando che la nostra esperienza interna — completamente differente da quella esterna — non ne permette alcuna. Secondo Wittgenstein, l'errore di questi autori deriverebbe dalla tesi razionalista ed empirista, secondo le quali per sentire qualsiasi tipo di evento mentale è necessario un *innersense* o senso interno, simile ai sensi esterni, e questo — sempre secondo il Wittgenstein — è falso come dimostra l'asimmetria che esiste tra la prima e la terza persona dei verbi che esprimono emozioni: *io ho paura* (l'emozione non ha bisogno di nessuna osservazione per essere verificata) e *lui ha paura*, in cui è necessaria l'osservazione¹².

L'errore consiste, dunque, nello stabilire una simmetria tra i fatti che sono conosciuti e verificati attraverso i sensi esterni e i fatti di coscienza — eventi, processi, stati d'animo, ecc. In realtà — opina Wittgenstein — non esistono propriamente fatti di coscienza, perché, mentre i fatti esterni possono essere espressi tramite il linguaggio, gli eventi mentali sono inesprimibili e, quindi, incomunicabili. Il carattere mutevole dell'evento mentale renderebbe impossibile la descrizione diretta e interna dello stato di coscienza associato ad una parola isolata. L'impossibilità di comunicare l'evento mentale deriva dalla specificità propria dell'espressione linguistica, perché — secondo questo pensatore — ogni espressione linguistica ha un carattere comparativo, negativo e oppositivo, la cui significazione non procede da un'esperienza vissuta, bensì da una scelta e da una valutazione escludenti¹³.

¹¹ Cfr. P. RICOEUR, o. c., p. 106.

¹² Cfr. J.V. ARREGUI, *Descartes y Wittgenstein sobre las emociones*, «Anuario Filosófico», 24/2 (1991), p. 299.

¹³ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, I, eds. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, Blackwell, Oxford 1980, § 648. Commentando queste idee, Petit scrive: «nous nous rapportons aux choses avec tout notre langage, avec tout le système de nos con-

La tesi di Wittgenstein non corrisponde completamente all'esperienza che tutti noi abbiamo. Certamente i vissuti interni non sono come i fatti esterni, perfettamente oggettivabili, esprimibili e comunicabili, né l'osservazione esterna è uguale all'esperienza interna, ma ciò non impedisce l'esistenza di vissuti né la loro conoscenza. Ad esempio, l'allegria si sperimenta come luminosità interna, che non è osservabile come un fatto esterno, bensì come un vissuto. Ci sembra che si possa fare a Wittgenstein una critica simile a quella che lui ha fatto ai razionalisti: questo autore tenta di trovare una simmetria, lì dove c'è asimmetria, e siccome non la scopre, finisce per negare l'esistenza di ciò che è asimmetrico.

L'impostazione cartesiana non si deve, quindi, rifiutare completamente, perché l'emozione è anche conosciuta per mezzo dei nostri vissuti. Ciò che della tesi cartesiana non si può, invece, sostenere è la considerazione dell'emozione come un oggetto di pensiero, benché si affermi che è oscuro e confuso. Infatti, la considerazione dell'emozione come un semplice evento mentale fa sorgere dei problemi irrisolvibili: come differenziare una paura da un'altra (ad esempio la paura di perdere la vita, la paura di essere tradito, la paura di ciò che è sconosciuto, ecc.)? Se si parla di paura in tutti questi casi, è perché c'è qualcosa di comune; ma in cosa consiste? Nel sentimento che può essere identificato come paura, nell'azione o nello stato fisiologico?

I filosofi analitici inglesi, sulla scia di Wittgenstein, hanno criticato anche il concetto cartesiano di causalità contingente. Kenny afferma infatti che le connessioni tra l'emozione e l'oggetto, e tra l'emozione, i cambiamenti corporali e la condotta non sono contingenti, bensì necessari, giacché non si può definire un sentimento senza tenere conto dell'oggetto, delle alterazioni corporali e della condotta né reidentificarlo¹⁴.

Tutte le critiche mosse contro Cartesio si possono ricondurre — secondo Ricoeur — alla sua falsa visione antropologica, secondo la quale l'uomo sarebbe una sostanza pensante e, pertanto, la sua coscienza s'identificherebbe con il *logos*. Ma è ugualmente sbagliato — sempre secondo questo autore — ridurre l'uomo a un semplice essere biologico, la cui coscienza sarebbe esclusivamente coscienza di istinti biologici, specie dell'istinto sessuale.

Nel situare l'origine delle emozioni nella preistoria della specie, Freud propone l'esistenza di una tendenza che è anteriore alla conoscenza razionale. Ma — come hanno messo in rilievo i filosofi fenomenologi — non si tratta di una tendenza unica bensì di una molteplicità: la repressione sessuale non può spiegare l'affetto di un padre o di una madre per il bambino appena nato (l'interesse sessuale è rilevabile tramite la secrezione di un ormone, ma tale secrezione non appare in questo tipo di affetto). D'altra parte è interessante sottolineare — come fa Freud — che la tendenza, benché sia inconscia, influisce sulla nostra condotta, ma certamente non con l'assolutezza e il determinismo che propone Freud.

Riguardo alla tesi di Ricoeur, ci sembra che questa non sia così contraria a quella di San Tommaso come ad un primo sguardo potrebbe sembrare, perché l'Aquinate parla anche dell'esistenza di due tipi di appetiti: quello sensibile e quello intelligibile,

cepts. Holisme: un mot est solidaire de la structure grammaticale d'une phrase, et cette phrase est à la langue comme une pièce de machine à la machine entière. Or le système complet de la langue ne correspond à rien dans notre expérience vécue» (J.-L. PETIT, *La Philosophie de la Psychologie de Wittgenstein*, «Archives de Philosophie», 54 (1991), p. 595).

¹⁴ Cfr. A. KENNY, o. c., pp. 12-13.

che hanno una certa somiglianza con i due desideri di cui parla Ricoeur. Ciò nonostante esiste un'importante differenza: San Tommaso vede un rapporto stretto tra questi due appetiti, come tra la conoscenza sensibile e quella intelligibile, mentre Ricoeur sottolinea la loro dualità che finisce molte volte in contrasto o in tensione.

Questa sproporzione originaria tra la *epithymía* e l'*eros* è — secondo noi — il punto più debole della tesi di Ricoeur. La possibilità dell'integrazione di questi desideri si fonda — a suo avviso — non sulla capacità che ha l'*eros* di assumere tutti gli altri desideri, per il fatto di derivare dalle istanze conoscitive e volitive alle quali si subordinano naturalmente le istanze conoscitive inferiori (questa è la soluzione di Aristotele e di San Tommaso), bensì sulla possibilità che ha lo spirito di cogliere i diversi valori mediante la riduzione all'essenza e l'intuizione preferenziale. Certamente la possibilità di cogliere i valori suppone un'apertura dell'*eros* rispetto agli altri desideri, ma se il desiderio vitale non ha una certa subordinazione naturale nei riguardi dell'*eros*, il dominio di questo ultimo non potrà non essere dispotico.

D'altra parte, Ricoeur stabilisce una dicotomia tra la *epithymía* o affettività vitale e l'*eros* o affettività spirituale; ma — a nostro parere — l'uomo ha una sola affettività, perché l'affettività è inseparabile dalla coscienza, che è unica¹⁵.

IV. Teoria comportamentista

Un'altra tesi è quella dei comportamentisti che riducono l'emozione ai suoi aspetti osservabili. Il precursore di questa tesi è James, che critica le entità psichiche delle emozioni cartesiane. A suo avviso, benché si debba accettare che le emozioni sono sentimenti, questi sono il risultato dei cambiamenti fisiologici che, proprio per questo, costituiscono l'essenza dell'emozione (siamo tristi perché piangiamo, ma non piangiamo perché siamo tristi)¹⁶. Certamente, il pianto ha a sua volta una causa, la percezione di un oggetto che ci fa piangere, ma questa percezione — a suo avviso — non fa parte dell'emozione, bensì è il suo antecedente. In questo modo, nell'emozione — sempre secondo questo autore — non c'è nessun fattore cognoscitivo. L'elemento conoscitivo non appartiene all'essenza dell'emozione e, di conseguenza, non serve a stabilire differenze tra le emozioni. Per fare ciò è sufficiente — secondo James — analizzare e misurare quantitativamente i cambiamenti fisiologici osservabili¹⁷.

La tesi di James è stata approfondita e corretta dalla psicologia comportamentista. Secondo Watson, un'emozione è un *pattern-reaction* ereditato che contiene in sé profondi cambiamenti nei meccanismi corporali, specie nel sistema limbico. Questo *pattern-reaction* — sempre secondo Watson — viene modificato molto presto, perciò

¹⁵ Ugualmente ci sembra inesatta la tesi di Alquié, secondo cui ci sarebbero due coscienze: una razionale ed un'altra affettiva (vid. F. ALQUIÉ, *La conscience affective*, Vrin, Paris 1979).

¹⁶ Cfr. W. JAMES, *The principles of Psychology*, Holt, New York 1890, pp. 452 e sgg. James stabilisce una distinzione tra «coarser emotions», come la collera, il dolore e la paura, e «subtler emotions», come l'amore, l'indignazione e l'orgoglio; questo secondo tipo di emozioni contiene meno sentimenti del primo.

¹⁷ Il problema è — come afferma Munn — che l'aspetto fisiologico non racconta tutta la storia dell'emozione. Cannon, d'altra parte, ha sperimentato che gli stessi cambiamenti avvengono in emozioni differenti ed anche negli stati non emozionali (cfr. W. LYONS, o. c., pp. 15-16).

negli adulti è difficile differenziare, in riferimento ai *patterns* della condotta, un'emozione da un'altra o da un sentimento non emozionale. Il problema principale per Watson consiste nell'individuare questi *pattern-reaction* prima della loro modifica, altrimenti non si conoscerà mai il tipo di emozione; né, d'altra parte, si potrà stabilire una classificazione, giacché le reazioni non sono mai identiche, neppure nello stesso soggetto.

Watson riduce, dunque, tutte le emozioni ai *pattern-reaction* del bambino appena nato e questi, a loro volta, a reazioni provocate da cambiamenti fisiologici. La paura, la rabbia e l'amore (questo ultimo inteso nel senso freudiano di *libido*) costituiscono i tre tipi di cambiamento fisiologico che si producono nel bambino; e di questi tre, soltanto la paura e la rabbia sono emozioni. Siccome l'emozione consiste in una semplice reazione, ciò che causa l'emozione è — secondo Watson — la situazione. Davanti alla stessa situazione, conclude questo psicologo, l'emozione è più o meno la stessa, perché i cambiamenti fisiologici sono gli stessi¹⁸.

Skinner, il più noto esponente del comportamentismo contemporaneo, si rende conto dell'insufficienza della tesi di Watson. Benché accetti che il comportamento si fonda su due fattori — la fisiologia e lo stimolo esterno o ambiente — non considera i cambiamenti fisiologici come essenza dell'emozione, bensì la condotta che agisce o produce un risultato desiderato e, perciò, tende a ripetersi. Sono, quindi, le predisposizioni ad agire in un modo determinato quelle che definiscono un'emozione specifica: un uomo adirato colpisce il tavolo, sbatte la porta..., perché il suo comportamento tende a raggiungere i risultati desiderati, propri della persona che è stata offesa¹⁹.

Scott, un altro comportamentista, cerca di studiare il comportamento in accordo con le attuali teorie di sistemi. In un articolo molto discusso²⁰, studia la funzione delle emozioni nei sistemi di comportamento. Le conclusioni a cui arriva sono le seguenti:

1. Le emozioni sono aspetti dei complessi rapporti che si stabiliscono tra i sistemi dell'organismo: ingestivo, protettivo-ricercativo, investigativo, sessuale, *epimeletico* (cura dei piccoli della propria specie), *et-epimeletico* (di espressione di aiuto e di attenzione), agonistico, *allelomimetico* (di imitazione) ed eliminativo (di secrezione).
2. C'è un piccolo numero di emozioni, la cui funzione varia secondo il livello di organizzazione del sistema in cui appaiono: alcune emozioni si trovano primariamente collegate al mantenimento della stabilità interna o *omeostasi* (come la fame, la sete, il respiro, la tenerezza, la collera, l'ansietà); altre emozioni, come quell'agonistica e quella sessuale, contribuiscono fortemente all'approfondimento dei rapporti sociali.
3. Nessuna emozione può essere usata come modello delle altre, giacché ognuna ha una funzione diversa secondo il sistema a cui appartiene; così l'amore

¹⁸ Cfr. J. B. WATSON, *Psychology as the Behaviorist views it*, «Psychological Review», XX (1913), pp. 158-177. Può vedersi anche la sua opera *Behaviorism*, Norton, New York 1930.

¹⁹ B.F. SKINNER-HOLLAND, *The Analysis of Behavior*, p. 214; cit.: W. LYONS, o. c., p. 21.

²⁰ J. P. SCOTT, *The function of emotions in behavioral systems: a systems theory analysis*, in AA. VV., *Emotion: Theory, Research, and Experience 1: Theories of Emotion*, Academic Press, Inc., London 1980, pp. 35-56.

dei genitori verso i piccoli è diverso dall'amore tra maschio e femmina, perché il primo appartiene al sistema *epimeletico*, mentre il secondo corrisponde al sistema sessuale.

4. Non c'è una separazione chiara e netta tra sensazione ed emozione, bensì una continuità graduale.
5. Tutte le emozioni hanno due funzioni nei sistemi organici: mantenere il comportamento per lunghi periodi affinché l'adattamento si produca, e rafforzare il comportamento in un modo positivo o negativo, contribuendo così all'apprendistato delle risposte necessarie per vivere.

1. Obiezioni e critiche alle tesi comportamentiste

Benché i comportamentisti differiscano tra loro nel modo di considerare l'emozione (alcuni sottolineano l'importanza del *pattern-reaction*, altri mettono l'accento sullo stimolo esterno, sul comportamento o sulla funzione biologica dell'emozione), tutti concordano nell'identificare l'emozione a partire esclusivamente dalle manifestazioni esterne (siano cambiamenti fisiologici, siano comportamenti determinati).

Questa tesi viene rifiutata dalla semplice esperienza, giacché nonostante le manifestazioni esterne possano indicare l'emozione che prova una persona, non sempre lo fanno in un modo veritiero. Contro la tesi di Watson, si deve affermare, dunque, che la situazione non è in grado di spiegare l'origine dell'emozione perché una stessa situazione può provocare emozioni diverse o non provocarne nessuna. Watson non può spiegare perché davanti al pericolo uno fugga e un altro resti fermo. D'altra parte, le alterazioni fisiologiche non sono il fondamento dell'emozione, perché, ad esempio, nel coma si verificano delle alterazioni fisiologiche che non corrispondono a nessuna emozione.

Si potrebbe per lo meno accettare che l'emozione si trovi legata a un determinato comportamento come vorrebbe lo Skinner? Questo autore vede bene che l'azione appartiene al concetto di emozione, ma quest'azione non sempre è una condotta determinata come egli vorrebbe. Alla tesi di Skinner si può fare, perciò, la seguente obiezione, seguendo il Lyons²¹. L'uomo adirato agisce in una molteplicità di modi diversi: arossisce, contrae i muscoli, grida, ecc. Come capire se la faccia rossa corrisponda al comportamento dell'uomo adirato o a quello dell'uomo in preda alla vergogna? Skinner farebbe probabilmente appello ad un altro fattore, la situazione. Ma così è impossibile evitare di cadere in un circolo logico: la condotta viene identificata come adirata a partire dallo stimolo della situazione e, a sua volta, lo stimolo viene identificato come provocatore dell'ira a partire dalla condotta che stimola.

D'altra parte, secondo Skinner, l'emozione nasce quando non c'è una reazione adeguata tra lo stimolo e la risposta, perché quando la reazione è adeguata la risposta è così subitanea che non ha bisogno di emozioni. L'emozione avrebbe allora la funzione di trovare una risposta adeguata. Ma, come sottolinea la Heller, «la tesi è assolutamente falsa quando la reazione adeguata non è parte organica del processo ma, per esempio, del *prodotto finale*. Chi non ha mai ancora provato la soddisfazione e

²¹ Cfr. W. LYONS, o. c., p. 22.

gioia incontenibile se a una domanda inaspettata ha risposto con *prontezza* e *precisione*?»²².

La tesi di Scott sfugge a questa seconda obiezione perché l'emozione non appare come sostitutivo della risposta adeguata, bensì si trova legata necessariamente a sistemi di comportamento ben determinato. Ciò nonostante, non riesce a sottrarsi alla prima obiezione, perché il solo metodo che egli adopera è quello dell'eteroosservazione esterna. Da qui l'indistinzione tra sensazione e sentimento, giacché dal punto di vista della loro funzione nel sistema non ci sono differenze. D'altra parte non può concepire sentimenti che non siano collegati ai sistemi che egli individua. Ad esempio, l'amore è — secondo lui — collegato al sistema epimeletico o al sistema sessuale, ma l'amore per Dio o l'amicizia non hanno nulla a che vedere con questi due sistemi.

V. Conclusione

La storia filosofica dell'emozione si può interpretare come la ricerca di una risposta alla domanda sull'oggettività dell'emozione. Oltre ad essere centrale in ambito teoretico — soprattutto nel campo della teoria della conoscenza e dell'antropologia —²³ la questione ha delle conseguenze molto importanti in ambito pratico, poiché la negazione del carattere oggettivo dell'emozione significa di racchiuderla nell'ambito della coscienza e, di conseguenza, di rendere impossibile la sua comunicazione (l'emozione sarebbe qualcosa di ineffabile), la sua razionalizzazione (l'emozione potrebbe essere soltanto intuita) e la sua educazione (l'unico controllo possibile sull'emozione sarebbe quello dispotico della ragione). D'altra parte, affermare l'oggettività dell'emozione presenta meno problemi, ma ciò non corrisponde all'esperienza che noi abbiamo dell'emozione, secondo la quale ci rendiamo conto che essa non è perfettamente comunicabile né può essere assolutamente oggettivata né controllata.

I cognitivisti hanno visto molto bene quando sostengono che l'emozione è in rapporto con la valutazione di una realtà — sia attraverso la semplice presenza dell'oggetto in una circostanza determinata, sia attraverso l'impulso che l'oggetto fa sorgere in noi — e, di conseguenza, che l'emozione non è fenomeno meramente soggettivo. Infatti, siccome l'emozione ha un rapporto con la valutazione fatta dal soggetto, essa ha un carattere soggettivo; ma, poiché la valutazione si riferisce ad una realtà che appare nell'emozione come il suo oggetto, l'emozione ha un'oggettività.

Dal canto suo, il cognitivismo moderno, sotto la spinta della psicoanalisi e del comportamentismo, ha sottolineato altri elementi che sono presenti nell'emozione: l'impulso, il desiderio, il sentimento e l'azione. L'emozione appare così come una realtà complessa in cui c'è un'interiorità — impulso, cambiamenti fisiologici, sentimento, valutazione o opinione — e un'esteriorità — realtà, evento o azione davanti alla quale essa viene provata; manifestazioni esterne dei cambiamenti fisiologici, gesti e azioni.

²² A. HELLER, *Teoria dei sentimenti*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 27.

²³ Autori come Scheler, Strasser, Lersch, Wojtyła, Ricoeur, ecc. hanno prestato un'attenzione speciale al ruolo dell'affettività nella struttura della persona.

Due sono i problemi che emergono dall'impostazione cognitivista:

- a) Esiste un rapporto tra tutti questi elementi?
- b) Qual è il tipo di rapporto?

I comportamentisti negano l'esistenza di un rapporto tendenza-sentimento-comportamento perché il loro metodo di accesso allo studio dell'emozione è esclusivamente l'eteroosservazione. Siccome attraverso questo tipo di esperienza non è possibile accedere alle tendenze né ai sentimenti, l'emozione è identificata con il comportamento, con le differenze già viste a seconda degli autori.

I cognitivisti e i fenomenologi accettano invece l'esistenza di questo rapporto, perché, oltre all'eteroosservazione, considerano lecita l'autoosservazione. La distinzione tra queste due correnti sta nel modo di concepire il sentimento: nel cognitivismo — sia quello classico, sia quello moderno — il sentimento è una valutazione o una tendenza sentita che dipende da una valutazione (la valutazione o giudizio è l'elemento essenziale dell'emozione), mentre nella fenomenologia il sentimento è un fenomeno di coscienza, che nasconde un impulso originario (questo è il pensiero di Freud) o è un fenomeno di coscienza, la cui intenzionalità è peculiare perché suppone la propria affezione e, di conseguenza, il livello tendenziale della nostra personalità (questo è il pensiero di Ricoeur, Levinas, ecc.).

Le differenze tra queste due correnti si osservano meglio se si analizza il modo in cui ognuna concepisce il tipo di rapporto tendenza-sentimento-comportamento. Tutti i cognitivisti accettano l'esistenza di un rapporto. Nella tesi di San Tommaso, seguita dalla Arnold, la valutazione è la causa dell'emozione, giacché muove l'appetito — lo fa passare dalla potenza all'atto — e, come abbiamo spiegato, questo movimento, in quanto viene sentito, costituisce propriamente l'emozione.

Lyons però critica questa tesi, perché — secondo lui — l'emozione non è un appetito sentito bensì una valutazione. Per mostrare l'inconsistenza della tesi tomista, Lyons usa l'esempio dell'emozione della tristezza cagionata dalla morte di un amico, nella quale non si sente nessun impulso o tendenza ad agire e, dunque, non è spiegabile attraverso lo schema impulso-verso il bene o impulso contro-il male percepito. In definitiva — conclude questo critico — ci sono emozioni che non sono attive, come la tristezza o, in misura minore, l'allegria, ma quello che non manca mai nell'emozione è la valutazione.

A nostro avviso, il problema della tesi di San Tommaso non è identificare il sentimento con l'appetito sentito, bensì il fare dipendere l'attivazione dell'appetito da una valutazione della cogitativa. Infatti se così fosse, il rapporto valutazione-sentimento-azione sarebbe molto simile a quello di causalità efficiente, ma in questo tipo di rapporto non è possibile distinguere con chiarezza la causa dall'effetto. Certamente, la valutazione di qualcosa come pericolosa può attivare l'appetito che spinge alla fuga o a fare fronte al pericolo, ma la valutazione stessa è possibile soltanto se si ha appetito o tendenza alla propria conservazione. Un problema simile si presenta alla tesi di Lyons, in quanto la valutazione, oltre ad essere causa dell'emozione, costituisce un elemento dell'emozione stessa. Infatti, l'attaccamento del soggetto ad un valore — come l'amicizia verso una persona — appare come condizione antecedente dell'emozione della tristezza per la morte dell'amico. Ma come stabilire se il soggetto sia attaccato a un valore, se non tramite la constatazione che egli reagisce emotivamente nelle

situazioni in cui questo valore è messo in gioco o viene perduto, come accade appunto nel caso della morte dell'amico²⁴?

Perciò — in questo siamo d'accordo con Ricoeur — più che parlare di un rapporto causale tendenza-sentimento-azione si deve parlare di un rapporto intenzionale, in quanto il sentimento contiene in sé il riferimento alla tendenza. È proprio questo riferimento alla tendenza ciò che appare nella coscienza come una valutazione. La tristezza per la morte di un amico si fonda sulla percezione di quella morte come un male, ma è un male non perché venga valutata così da un giudizio razionale, bensì da un giudizio naturale che è previo e, a volte contrario, al giudizio razionale. Se possiamo valutare come un male la morte dell'amico, è necessario accettare l'esistenza di un appetito nell'uomo verso l'amicizia. La possibilità di poter percepire questo bene di natura spirituale, dimostra che nell'uomo oltre alle tendenze biologiche ci sono anche quelle spirituali²⁵. La classificazione tomista degli appetiti deve essere, dunque, ampliata da questi appetiti o tendenze spirituali.

Per fare ciò è necessario stabilire altri criteri nella classificazione degli appetiti. San Tommaso usa come criterio l'oggetto dell'appetito così come appare nella riflessione: l'appetito irascibile ha come oggetto il bene arduo o difficile da raggiungere, l'appetito concupiscibile quello concupiscibile e l'appetito intelligibile quello intelligibile. Ma gli appetiti, tranne quelli spirituali, non possono avere come oggetti queste realtà astratte che non soddisfano i bisogni, bensì realtà concrete che li soddisfino, come il cibo, una bibita, ecc. Dunque gli oggetti che specificano le tendenze saranno tali perché le soddisfino. Ci sembra che la definizione tomista di appetito non corrisponda a ciò che è l'appetito o tendenza in se stessa, bensì alla valutazione che deriva dalla tendenza — qualcosa è conveniente o sconveniente — o al modo in cui appare l'oggetto nella coscienza — la coscienza di piacere, la coscienza di difficoltà, ecc.

²⁴ Neuberg critica tanto la teoria cognitiva quanto la fisiologica o comportamentista, perché — secondo lui — spiegare la reazione emotiva di un individuo non consiste nell'identificare gli antecedenti causali dell'emozione, bensì nel farla apparire come espressione della persona, presente in una situazione che essa considera come qualcosa che la coinvolge. Benché non neghi l'esistenza di un elemento conoscitivo nell'emozione, considera che questo elemento non sembra essere una valutazione puramente cognitiva come sarebbe, invece, quella dell'intelletto che, considerando da un lato la situazione e dall'altro i valori a cui la persona è attaccata, giudicherebbe questa situazione come pericolosa (a questo giudizio seguirebbe un sentimento di paura). È — sempre secondo questo autore — la persona che fin dall'inizio sente quella situazione come paurosa, la sperimenta come fastidiosa, ecc. Ciò non vuol dire — conclude Neuberg — che senta delle sensazioni di pericolo, bensì che la persona è presente in tale situazione in uno stato di tensione, di eccitazione, di agitazione, ecc. (vid. M. NEUBERG, o. c., pp. 479-508). Neuberg non spiega però perché la persona è presente in una data situazione in un determinato stato.

²⁵ Un'ampliamento delle tendenze in questa direzione è stata fatta dal Lersch, per il quale c'è una pluralità di tendenze somatiche-psichiche-spirituali che, nell'essere vissute, danno luogo alle diverse emozioni. Lersch stabilisce una corrispondenza piena tra tendenza ed emozione (vid. Ph. LERSCH, o. c., pp. 99-303), ma — secondo noi — questa corrispondenza non è perfetta, perché, ad esempio, la tendenza al nutrimento è sentita come fame e non come emozione. C'è bisogno dunque di stabilire una distinzione tra l'emozione e le altre tendenze sentite. D'altra parte non sempre le tendenze sono conscie: molte volte la tendenza all'autostima in un modo esagerato non si sperimenta ma il soggetto ha questa tendenza, come dimostra il giudizio sbagliato che dà di se stesso e degli altri.

Infatti la coscienza della valutazione di qualcosa come piacevole o difficile non è un appetito, bensì un sentimento.

Si potrebbe obiettare che se la tendenza è all'origine della valutazione non sarebbe possibile spiegare perché davanti alla stessa realtà, ad esempio, un cane che abbaia, alcune persone hanno paura mentre altre non hanno nessuna emozione. La distinzione tra le valutazioni che fanno le persone davanti alla stessa realtà può illustrarsi nel seguente modo: benché tutti gli uomini abbiano in genere le stesse tendenze — come quella alla sopravvivenza —, il temperamento, le esperienze e, soprattutto, l'educazione ricevuta le va foggiano in un modo determinato. In definitiva la tendenza di unione a ciò che è ritenuto come conveniente per la vita e il suo contrario — di separazione — spiegano perché l'uomo sia in grado di amare e di odiare, ma la concretizzazione di questo amore o odio di una certa persona verso una determinata realtà non si può spiegare facendo appello soltanto alle tendenze.

Un'altra obiezione si riferisce al rapporto intenzionale del sentimento con l'azione. Secondo Lyons questo rapporto non esisterebbe perché una stessa emozione può dare origine a diversi comportamenti. La critica di questo autore non ci sembra pertinente, perché l'azione non deve sempre intendersi come un comportamento concreto. Certamente nell'emozione dell'ira, le azioni si possono situare all'interno d'un comportamento aggressivo, ma nelle emozioni che nascono da tendenze spirituali — desiderio di potere, amicizia, religiosità — non esiste un collegamento necessario con un comportamento determinato, perché la condotta non è data nella tendenza se non come differenti possibilità di agire che devono essere concretizzate. La cultura gioca in questo punto un ruolo essenziale.

Il sentimento però non può ridursi alla valutazione, perché la sua intenzionalità è allo stesso tempo un'affezione. L'affezione si presenta come una totalità dotata di caratteristiche somatiche e psichiche. Dal punto di vista psichico, il vissuto affettivo può essere analizzato in termini di intensità, interiorità, attualità ed altri analoghi. L'emozione dell'allegria, ad esempio, si percepisce come luminosità interna e come mancanza di tre note penose dell'esistenza: il suo peso, la sua tensione e la sua strettezza e, in fine, come vissuto singolare del tempo, in quanto la coscienza rimane totalmente immersa nella visione del presente²⁶. Non è casuale che la beatitudine, paradigma dell'allegria, sia rappresentata proprio in questo modo, né che una mistica come Santa Teresa d'Avila descriva l'inferno, il paradigma opposto, come un corridoio buio, molto stretto²⁷.

In conclusione per accedere all'emozione abbiamo una doppia via: l'esperienza interna che permette di analizzare la valutazione e il sentimento, e l'esperienza esterna che permette di osservare le manifestazioni esterne. Ognuna di queste due esperienze, nonostante la loro utilità, non serve da sola né per sentire l'emozione né per spiegarla. Ciò si osserva, ad esempio, nella nostra comprensione dell'allegria, che parte sempre dal sentimento di allegria che abbiamo sperimentato qualche volta.

²⁶ Per la caratterizzazione fenomenologica dell'allegria può vedersi Ph. LERSCH, o. c., p. 37. Oltre a queste esperienze dell'allegria ne abbiamo un'altra, quella che corrisponde ad un tono vitale alto manifestato nei toni acuti della voce — alle volte sono vere e proprie grida —, nei gesti di aprire le braccia o di sollevarle e nell'attività diligente.

²⁷ SANTA TERESA DE AVILA, *Obras completas*, 8ª edizione, La Editorial Católica S.A., Madrid 1986, p. 173.

Infatti se non esistesse questa esperienza interna dell'allegria, le sue manifestazioni esterne rimarrebbero per chi le osserva vuote di significato, sarebbero come il significante di una parola in cinese per una persona che non ha nessuna conoscenza di questa lingua o come la descrizione di un colore per un cieco dalla nascita. D'altra parte se non ci fossero delle manifestazioni, l'allegria — come qualsiasi altra emozione — sarebbe incomunicabile, non soltanto in quello che ha di exteriorità ma anche in quello che corrisponde al proprio modo di sentirla. La connessione tra aspetto interno ed esterno si presenta quindi come qualcosa di necessario nella costituzione dell'emozione e nella sua comprensione, ma non è una connessione spiegabile in termini di causalità efficiente²⁸, bensì in termini dell'intenzionalità specifica che corrisponde all'affettività.

²⁸ Certamente è possibile scoprire dei collegamenti tra il sentimento interno dell'allegria e le sue manifestazioni esterne, come il tono vitale alto e il vissuto di ampiezza, o tra il sentimento di godimento del presente e la visione fiduciosa o l'atteggiamento diligente. Ma nella manifestazione esterna non c'è nulla che si identifichi o, per lo meno, che assomigli al vissuto di luminosità o di chiarezza. Così come la diligenza nell'agire non è vissuta nel sentimento interno di allegria.