

*note e commenti***Tre teorie sulle emozioni: cognitiva, fenomenologica e comportamentistica (prima parte)**

ANTONIO MALO*



È nota l'importanza attribuita all'affettività dalla filosofia contemporanea, specie dalla fenomenologia, dall'esistenzialismo e, in misura minore, dal neotomismo. Autori, come Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Marcel e Maritain, hanno dedicato alcuni dei loro saggi o, per lo meno, alcune parti delle loro opere allo studio dell'affettività dal punto di vista della coscienza. Benché con sfumature diverse, sono arrivati alla stessa conclusione: l'intenzionalità dell'affettività non è ridicibile all'intenzionalità propria delle conoscenze o delle volizioni. Nella scoperta di quest'intenzionalità peculiare i filosofi contemporanei hanno visto il punto di partenza per sviluppare una filosofia dell'affettività, che — secondo Heidegger — sarebbe appena progredita dai tempi di Aristotele¹.

Sia corretto o meno il giudizio di questi pensatori sulla storia filosofica dell'affettività, è innegabile il grande interesse che questo argomento ha destato nei filosofi delle più differenti epoche e delle più svariate dottrine: incominciando dai pensatori greci, come Platone, Aristotele e Epicuro e dai latini, come Cicerone, Seneca, Sant'Agostino, per poi continuare con gli scolastici medievali — San Tommaso, Giovanni de la Rochelle, San Bonaventura, ecc. — con i pensatori rinascimentali — Luis Vives, Huarte de San Juan, Cureau de La Chambre, ecc. — con i filosofi della modernità — Cartesio, Malebranche, Spinoza, Kant, Hegel, ecc. — fino ai filosofi contemporanei, come Ricoeur, Levinas, ecc.².

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

¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, UTET, Torino 1978, § 29.

² Per lo studio della storia delle emozioni nei principali pensatori può vedersi W. LYONS, *Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney 1980, specialmente il primo capitolo. Per studi parziali si possono consultare le seguenti opere ed articoli: A. STAGNITTA, *L'Antropologia in Tommaso D'Aquino: saggio di ricerca comparata sulle passioni e abitudini dell'uomo*, E.D.I., Napoli 1979, in cui c'è un'ampia bibliografia sul rapporto e le differenze della teoria di San Tommaso con quella di altri autori medievali e con quella dei fenomenologi e dei comportamentisti; M. NEUBERG, *Le traité des passions de l'âme de Descartes et les théories modernes de l'émotion*, «Archives de Philosophie», 53 (1990), pp. 479-508; A. TALLON, *The Concept of the Heart in Strasser's Phenomenology of Feeling*, «American Catholic Philosophical Quarterly», LXVI-3 (1992), pp. 341-360, in cui c'è un'ampissima bibliografia sui fenomenologi e neoscolastici interessati allo studio dell'affettività.

Di fronte a questo lungo elenco di autori — per altro, molto incompleto — nasce una perplessità: è possibile che in tanti secoli di studio e con pensatori di tale rilievo, «la filosofia degli affetti si trovi — con parole di Ricoeur³ — in uno stato quasi-infantile»?

Nel tentativo di aiutare ad una valutazione della storia filosofica dell'affettività, il presente lavoro cercherà di analizzare le più importanti teorie sull'emozione al fine di rilevare le principali scoperte fatte in questo campo e i problemi che rimangono ancora senza una risposta adeguata.

Prima di incominciare l'esposizione delle teorie sull'emozione, è necessario fare due chiarimenti. Il primo riguarda il concetto di affettività. Nel tentativo di rispondere alla domanda su che cosa sia l'affettività, la filosofia contemporanea, specie quella fenomenologica, e la psicologia non comportamentista coincidono nel parlare di essa come coscienza dei sentimenti⁴. L'accordo si rompe invece quando i filosofi e gli psicologi cercano di classificare e di definire i diversi tipi di sentimenti: la fame, la paura, l'amore, il sentimento del bello, il sentimento di dovere, ecc. Il problema si complica perché i diversi autori parlano di una stessa realtà — ad esempio, la paura, l'ira, ecc. — usando termini differenti: passione, emozione od anche stato affettivo⁵. Sarà dunque necessario cercar di stabilire il campo semantico che il termine emozione o uno analogo ha nelle diverse teorie.

Il secondo chiarimento si riferisce allo stesso concetto di *teoria sull'emozione* e ai criteri di classificazione. Alcuni, come Lyons, preferiscono parlare di *theoretical streams*, perché — secondo lui — più che di una teoria si tratta di un insieme di differenti versioni di una stessa teoria o di diverse teorie collegate. Lyons stabilisce quattro grandi correnti teoriche: cognitiva (l'emozione sarebbe un giudizio o valutazione), dei sentimenti (l'emozione sarebbe un sentimento passivo), comportamentista (l'emozione s'identificherebbe con *patterns* del comportamento) e psicoanalitica (l'emozione o affetto sarebbe il segno di un impulso innato). A queste teorie aggiunge una quinta, proposta da lui stesso, la teoria causale-valutativa.

³ Cfr. A. TALLON, o.c., p. 341.

⁴ Questa è la tesi, ad esempio, di P. RICOEUR (cfr. *Philosophie de la volonté, II: Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, capitolo IV) e di K. WOJTYLA (Cfr. *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, pp. 259-260). Per lo psicologo Lersch l'affettività appartiene a ciò che lui chiama piano endotimico (vid. PH. LERSCH, *Aufbau der Person*, trad. it., *La struttura del carattere*, a cura di C. Berluchini, Padova 1950, pp. 99-303).

⁵ Nel suo manuale di Antropologia filosofica, Choza propone le seguenti definizioni dei termini che appartengono al campo semantico dell'affettività: «Entre las diversas propuestas de delimitación la más clarificadora quizá sea la de considerar la *emoción* (del latín *motio*) como el fenómeno que desarticula las funciones de control e inhibición, provocando un desorden profundo en todo el psiquismo, y el *sentimiento* como el fenómeno que, en sentido contrario, produce un efecto regulador y estabilizador de la vida psíquica individual. Por su parte, el término *pasión* (del griego *pathos* y del latín *passio* = padecer, ser afectado por dinanismos no voluntarios) designa en la psicología antigua, medieval y moderna, cualquier tipo de emoción o sentimiento, mientras que en la psicología contemporánea, en la moral y en el lenguaje ordinario, significa tendencia o impulso de gran intensidad que rompe el equilibrio de la vida psíquica» (J. CHOZA, *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid 1988, p. 221).

Un'altra classificazione è quella del Neuberg, secondo il quale ci sarebbero soltanto due teorie: cognitiva (l'emozione è uno stato complesso composto da valutazioni cognitive, impulsi ad agire e reazioni somatiche tipiche, ma allo stesso tempo le valutazioni cognitive sono la causa dell'emozione) e fisiologica (l'emozione e le sue manifestazioni sono effetti di un processo causale formato da eventi fisici e fisiologici)⁶.

Come cercheremo di mostrare durante l'esposizione, si può stabilire una sintesi tra le tesi di Lyons e quelle di Neuberg e parlare di tre grandi correnti teoretiche: cognitiva (l'emozione sarebbe o permetterebbe una certa conoscenza), fenomenologica (l'emozione sarebbe un fenomeno uguale o simile ad altri fenomeni di coscienza) e comportamentista (l'emozione sarebbe un determinato comportamento o *behaviour*). Pensiamo — contrariamente alla classificazione di Lyons — che la corrente dei sentimenti e quella psicoanalitica possano essere ricondotte con le dovute cautele alla corrente fenomenologica, mentre la teoria causale-valutativa appartiene a pieno titolo alla corrente cognitiva⁷. D'altra parte — contro la classificazione di Neuberg — ci sembra che, sebbene la teoria fenomenologica abbia dei rapporti con quella cognitiva, siano due correnti teoretiche diverse.

I. Teoria cognitiva

a) *Cognitivismo classico*

Benché il termine *cognitivismo* sia stato coniato in questo secolo⁸, è possibile parlare di un cognitivismo classico nell'ambito delle emozioni, a cui apparterebbe la tradizione aristotelico-tomista. È ovvio che questa tradizione non accetta tutti i principi del cognitivismo moderno, specie il cosiddetto *principio del mentalismo* di chiara matrice razionalista, secondo il quale il comportamento viene guidato da «modelli mentali», spesso coscienti, attraverso una rappresentazione interna del mondo esterno. Ciò nonostante la tradizione aristotelico-tomista sottolinea — come fa anche il *cognitivismo* moderno — la grande importanza che nelle azioni dell'animale e dell'uomo ha l'elaborazione dell'informazione esterna e interna, la quale certamente non viene compiuta da unità specializzate all'interno della mente come vorrebbe il principio cognitivista moderno della *elaborazione*

⁶ Cfr. M. NEUBERG, o.c., pp. 480-482.

⁷ La classificazione fatta da Lyons si basa non tanto sul modo in cui le diverse correnti teoretiche definiscono l'essenza dell'emozione, quanto sulle differenze di metodo che usano le diverse discipline, perciò sostiene che «la corrente dei sentimenti e quella cognitiva hanno padroneggiato in filosofia, mentre quella comportamentista e quella psicoanalitica lo hanno fatto in psicologia» (W. LYONS, o.c., p. 1). D'altra parte, lo studio storico di Lyons non tiene conto delle tesi dei principali esponenti della fenomenologia, i cui libri hanno avuto un grande influsso soprattutto in ambito filosofico.

⁸ Benché il termine *cognitivismo* appaia nel 1967, anno in cui Ulric Neisser pubblicò *Cognitive psychology*, le indagini di orientamento cognitivista erano già in corso da una decina di anni. Per uno studio della corrente cognitivista si veda L. MECCACI, *Storia della psicologia del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, capitolo V.

dell'informazione, bensì dai sensi interni, che nell'uomo si trovano collegati al pensiero.

1. La tesi aristotelica sull'emozione è molto complessa perché cerca di analizzare questa realtà da un doppio punto di vista: pratico e teoretico; manca però un'elaborazione sistematica.

La prospettiva pratica sull'emozione viene adoperata da Aristotele soprattutto nella *Retorica*. In quest'opera, l'emozione è studiata in quanto essa ha un rapporto molto stretto con l'*ascoltatore*, uno degli elementi del discorso. Gli altri due elementi del discorso sono: colui che parla o oratore e ciò di cui si parla o argomento. Il discorso ha come scopo muovere l'animo degli ascoltatori suscitando, tramite il linguaggio orale e gestuale che risveglia esperienze passate o fa immaginarne delle nuove, stati d'animo che servono per convincerli della verosimiglianza di qualche affermazione (si tratta dell'aspetto propriamente retorico, in rapporto con la logica) o per muoverli ad agire (aspetto più legato all'etica e alla politica)⁹.

Lo strumento di cui dispone l'oratore per convincere il pubblico è l'argomentazione persuasiva o *pisteis*, che è in grado di agire sulle disposizioni emotive degli ascoltatori, le quali — a loro volta — li conducono a giudicare e ad agire nel modo voluto dall'oratore¹⁰. Questo scopo retorico e politico nello studio delle emozioni fa sì che Aristotele sia più preoccupato di come hanno origine naturalmente le passioni e di come si possono suscitare in un modo artificiale, che della loro essenza. Ciò nonostante, Aristotele ci offre una teoria dell'emozione, che possiamo considerare come un precedente del *cognitivismo*.

Attraverso un doppio metodo introspettivo e di esperienza esterna, Aristotele scopre una molteplicità di *páthe* o passioni — la paura, l'ira, la tristezza... — che hanno sempre in comune la presenza di tre elementi: lo *stato d'animo* o disposizione a cui conduce la passione, l'*oggetto* o realtà naturale o soprannaturale — vera o immaginaria — di fronte alla quale si sperimenta una particolare emozione, ed il *motivo*, che è la causa del sentire l'emozione davanti a quell'oggetto. Per conoscere una *passione* non è sufficiente, quindi, conoscere lo stato d'animo della persona che la patisce, il quale si può intuire attraverso i gesti e le parole che si riconoscono come collegate ad una determinata passione, c'è bisogno anche di individuare l'*oggetto* e, soprattutto, il *motivo* della passione. Se manca la comprensione di uno di questi tre elementi, l'oratore non sarà capace di far sorgere nel suo pubblico l'emozione adeguata¹¹.

Secondo Aristotele, l'esistenza di un *oggetto* e di un *motivo* differenzia l'emozione dalle sensazioni fisiche, come il male allo stomaco o la fame, e al tempo stesso suppone l'esistenza di un collegamento tra cognizione ed emozione. Ciò si vede con più chiarezza quando Aristotele definisce l'emozione dell'ira: «sia

⁹ Cfr. *Retorica*, II, 1, 1377b 20-24. Le citazioni riportate nel testo rimandano alla traduzione italiana delle *Opere di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1988.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, I, 3, 1358a 35.

¹¹ Cfr. *ibid.*, II, 1, 1378a 24-26.

l'ira il desiderio impulsivo e doloroso di rivincita di un apparente insulto che riguarda noi stessi o ciò che è nostro, quando questo insulto non è meritato»¹². Due sono gli elementi centrali di questa definizione: insulto *apparente* e *non meritato*. Apparente significa che così appare alla persona che si adira e questo apparire ci parla della valutazione di qualcosa come insulto a noi stessi che, inoltre, ci appare come *non meritato*. Se mancasse questa valutazione, non si darebbe — secondo Aristotele — la passione dell'ira. Il legame tra valutazione ed emozione sembra essere un rapporto di causalità, perché come lo stesso Aristotele sostiene le questioni sull'essenza — l'essenza dell'ira viene indicata dalla definizione — e le questioni sulla causa sono la stessa cosa¹³.

La tesi del rapporto causale tra valutazione e emozione sembra contraddire la seguente affermazione di Aristotele: «Le passioni sono la causa per cui gli uomini mutano nei loro giudizi e alle quali conseguono dolore e piacere»¹⁴. Ma si tratta di una contraddizione soltanto apparente, perché passione è intesa qui non come la pura emozione, bensì come il risultato finale del rapporto tra valutazione ed emozione e, quindi, non si nega che la valutazione sia all'origine della passione, cioè sia la sua causa.

Il modo in cui Aristotele imposta lo studio dell'emozione nella *Retorica* ha un importante significato non soltanto per questa disciplina (l'oratore, se vuole suscitare una determinata emozione nel pubblico dovrà indurlo a valutare un determinato *oggetto* in un determinato modo) ma anche per l'etica. L'emozione non appare come un cieco impulso né come un riflesso automatico, bensì come un giudizio dell'uomo su ciò che è attorno a lui. Porre l'inizio della passione nel giudizio permette di spiegare perché si ha una determinata emozione e permette anche di razionalizzare la nostra emotività tramite la correzione dei giudizi sbagliati.

Ma come è possibile questo rapporto causale tra valutazione ed emozione? La domanda rimane senza risposta nella *Retorica*, perché il rapporto si accetta come un dato di esperienza: è sufficiente sapere che esiste questo rapporto in un modo determinato nelle diverse emozioni per raggiungere gli scopi che la retorica si è prefissata.

Nel trattato *L'Anima* Aristotele studia nuovamente l'emozione ma questa volta lo fa da un punto di vista teoretico. Parte dalla distinzione tra sensazione, o atto di registrare conoscitivamente un dato proveniente dall'esterno, e sentimento, atto per il quale ciò che è dato nella sensibilità viene riferito alla situazione organica. I sentimenti più basilari sono — sempre secondo Aristotele — il piacere e il dolore, perché hanno come origine la conoscenza più elementare, quella tattile. La conoscenza è la sorgente del sentimento ma non direttamente, bensì attraverso il

¹² *Ibid.*, II, 2, 1378a 30-32. La traduzione di questa citazione è nostra; per farla ci siamo serviti, oltre alla traduzione di Laterza, della traduzione francese della *Rhétorique*, II, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1967, p. 61.

¹³ Per uno studio storico e filologico del rapporto causale tra emozione e valutazione si veda W. W. FORTENBAUGH, *Aristotle's Rethoric on Emotions*, in AA. VV., *Articles on Aristotle: IV. Psychology & Aesthetics*, Duckworth, London 1979, pp. 133-153.

¹⁴ *Retorica*, II, 1378a.

desiderio. Se non ci fosse desiderio non ci sarebbe nessun tipo di sentimento, perché il sentimento non suppone una conoscenza teorica, bensì pratica: ciò che si conosce si desidera e ciò che si desidera si sente come benefico per il proprio organismo¹⁵.

La funzione mediale che ha il desiderio permette di spiegare il collegamento tra valutazione ed emozione: la valutazione della realtà non è puramente teorica, bensì attraverso il desiderio questa diventa pratica, cioè diventa buona o cattiva. Ciò non significa però — secondo Aristotele — che l'atto di desiderare sia allo stesso tempo l'atto di sentire, perché l'atto di sentire è atto di una istanza apprensiva (in questo caso della sensibilità) ma non è atto di una istanza *orectica* o desiderativa.

Nel situare l'origine del desiderio nella conoscenza, Aristotele è in grado di poter spiegare ciò che affermava nella *Retorica*: l'oratore può e deve provocare cambiamenti negli stati d'animo degli ascoltatori. Infatti, le parole dell'oratore, in un modo analogo a ciò che accade con la conoscenza sensibile, possono essere sorgente di emozioni, non perché abbiano un potere quasi magico per trascinare gli ascoltatori, bensì perché attraverso i ragionamenti (soprattutto tramite i cosiddetti *entimemi*) l'oratore può condurre il pubblico a un cambiamento nelle sue valutazioni. Ciò significa che le valutazioni umane dipendono direttamente dalla ragione o, per lo meno, sono suscettibili di essere ragionate. Questa priorità della conoscenza razionale fa sì che il desiderio che nasce da essa — desiderio razionale o *boúlesis* — abbia abitualmente il sopravvento sui due desideri che nascono dalla sensibilità — desiderio di piacere o *epithymía* e desiderio di aggressione o *thymós* —. I tre desideri percepiti danno origine alla totalità dei sentimenti umani. Perciò i sentimenti hanno caratteristiche, che potremmo chiamare fenomenologiche, corrispondenti ai desideri da cui provengono; così, mentre i sentimenti di piacere e di dolore riguardano sempre il presente perché il desiderio di piacere si riferisce all'immediato, nei sentimenti di paura e di coraggio la prospettiva temporale adottata è quella del futuro come si confà al desiderio di aggressione; nel sentimento di vergogna, invece, si ha un'atemporalità perché la vergogna suppone la riflessione su noi stessi e quindi è un'operazione in cui manca il carattere temporale¹⁶.

Se nella *Retorica* la dimensione etica dell'emozione era soltanto accennata, ne *L'anima* l'etica appare come realtà necessaria a partire dal dominio che la ragione ha sui desideri irrazionali tramite la *boúlesis*. L'incontinenza nel desiderio di piacere è un male perché suppone l'inganno di prendere come assoluto ed eterno ciò che è relativo e temporale. L'ira, invece, è buona quando si tratta di un desiderio che nasce dalla ragione. In definitiva, la valutazione di qualcosa come buona o cattiva non la si deve far dipendere dal giudizio della sensibilità, bensì dal giudizio della ragione perché essa ha la capacità di giudicare lo stesso giudizio della sensibilità¹⁷.

¹⁵ Cfr. *L'Anima*, III, 13, 425-435.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, III, 10, 433b 5-13.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, III, 9, 432b 26-433a 8.

2. La teoria tomista delle passioni, benché si collochi nell'alveo della tradizione aristotelica, introduce importanti novità. La più rilevante è quella dell'accettazione dell'esistenza di un nuovo senso interno, la cogitativa, che permette di spiegare la possibilità di fare giudizi sul particolare. Aristotele aveva già visto che nella passione c'è una valutazione positiva o negativa dell'oggetto e che questa non è puramente intellettuale, giacché l'hanno anche gli animali, ma non si era preoccupato di individuare la sorgente di questo giudizio. Certamente, ne *L'Anima*, Aristotele si interroga sulla sorgente del giudizio passionale, ma non bada a ciò che è caratteristico del giudizio passionale se non a ciò che il giudizio passionale ha in comune con quello della sensibilità e con quello della ragione e, perciò, conclude che il giudizio passionale si può spiegare a partire da uno di questi due giudizi — quello della sensibilità o quello della ragione — tramite il desiderio. San Tommaso, invece, seguendo in ciò Avicenna, analizza le caratteristiche del giudizio passionale: si tratta di un giudizio sul particolare in quanto è conveniente o sconveniente. In quanto giudizio non si può spiegare a partire dalla semplice sensibilità, in quanto giudizio sul particolare non si può spiegare a partire dal giudizio che fa l'intelletto. Perciò, San Tommaso stabilisce una distinzione tra due tipi di giudizi: quello sull'universale e quello sul particolare. Il primo è un'operazione dell'intelligenza mentre il secondo, oltre a dipendere dall'intelligenza, dipende anche da ciò che lui chiama cogitativa. L'intelligenza fornisce la premessa maggiore del ragionamento mentre la cogitativa offre la premessa minore¹⁸. Questa premessa minore, a sua volta, è un giudizio. Anche negli animali più evoluti si può parlare — sempre secondo San Tommaso — dell'esistenza di un certo giudizio o valutazione naturale, fatto non dalla cogitativa (negli animali non esiste questo senso interno che collega la sensibilità interna con l'intelligenza) bensì di un senso interno analogo, che l'Aquinate chiama estimativa.

Il giudizio fatto dalla estimativa o dalla cogitativa è un giudizio pratico, perché hanno rispettivamente come scopo l'azione dell'animale o dell'uomo tramite l'attivazione dell'appetito elicito¹⁹. Qui si osserva un'altra differenza tra la tesi aristotelica e quella tomista: la funzione mediale — o di collegamento della sensibilità con la ragione —, attribuita dallo Stagirita al desiderio, cambia in San Tommaso: non è il desiderio ciò che permette l'unione delle due istanze apprensive nell'uomo, bensì la cogitativa. Ma il giudizio della cogitativa muove l'uomo ad agire tramite il desiderio, che in San Tommaso si chiama appetito. Benché la cogitativa sia sempre un unico senso interno, le sue valutazioni dipendono da due

¹⁸ «Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singularem, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis» (TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. X, a. 5).

¹⁹ Seguendo Aristotele, San Tommaso stabilisce una distinzione tra due tipi di *appetitus* o inclinazione: *naturalis*, quando l'inclinazione proviene dalla forma o principio attivo che costituisce quell'essere nell'ente reale che è (inerte o vivo); e *elicitus*, quando l'inclinazione è provocata da qualcosa esterna conosciuta come piacevole o utile per la propria natura (cfr. *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, c).

istanze apprensive diverse: la sensibilità che percepisce soltanto ciò che è sensibile e la ragione che percepisce ciò che è intelligibile. L'appetito, che è mosso da ciò che viene giudicato come bene, sarà anche duplice a seconda del tipo di bene percepito. Nell'uomo, quindi, l'appetito elicito è doppio — sensitivo e intellettuale — perché è doppio il suo oggetto: il bene sensibile e il bene intelligibile. La valutazione positiva o negativa della realtà dipenderà, dunque, da due facoltà: dalla cogitativa e dall'intelligenza in modo unitario ma secondo una gerarchia: l'intelligenza, che percepisce il bene intelligibile, influirà direttamente sull'appetito intellettuale, e indirettamente, tramite la cogitativa, sull'appetito sensibile (concupiscibile e irascibile).

L'attivazione degli appetiti, oltre a produrre cambiamenti fisiologici (negli appetiti intellettivi questi cambiamenti non si producono necessariamente), è sentita dal proprio soggetto come passione. La definizione tomista di passione come l'appetito sentito, suppone un cambiamento di rotta rispetto alla tesi della *Retorica* di Aristotele della passione come realtà appartenente alle istanze apprensive, ma è molto vicina alla tesi de *L'Anima* che fa derivare direttamente la passione dal desiderio. San Tommaso è d'accordo con questa tesi²⁰, ma — secondo lui — non c'è un rapporto causale tra desiderio-emozione, bensì un'identità, in quanto la passione non aggiunge nulla all'appetito, la cui essenza è quella di essere un dinamismo che tende al raggiungimento del suo oggetto — bene concupiscibile, irascibile o intelligibile.

Perciò di fronte alla classificazione aristotelica di tre tipi di passioni: quelle del desiderio razionale o *boulesis*, quelle del desiderio di piacere o *epithymia* e quelle del desiderio di aggressività o *thymos*, San Tommaso stabilisce una classificazione di undici passioni elementari, che tiene certamente conto tanto dei due appetiti — concupiscibile e irascibile — quanto della loro sorgente, ma il bene che è sentito nelle passioni non è semplice (come invece accadeva in Aristotele, perché lo considerava dal punto di vista del desiderio) bensì dipende dalla prospettiva che il bene assume nella coscienza: il bene concupiscibile produce in primo luogo una certa inclinazione dell'appetito che è sentito come *amore*; la tendenza verso questo bene ancora non posseduto si sente come *desiderio* o come concupiscenza, e quando è finalmente posseduto come dilettezza o *gaudio*. Queste tre passioni, insieme con le loro contrarie (*odio*, *avversione* e *tristezza*) costituiscono le passioni dell'appetito concupiscibile. Le altre cinque passioni, quelle che corrispondono all'appetito irascibile, hanno come origine il bene arduo o difficile da raggiungere. Davanti a questo bene non ancora raggiunto si sente la *speranza* quando lo si considera possibile, o la *disperazione* se lo si considera impossibile; se si tratta di un male, le passioni sono il *timore* se lo si vede come impossibile da vincere, o l'*audacia* quando si considera come vincibile. Finalmente, davanti al male presente o al male posseduto c'è la passione dell'*ira*. In San Tommaso non ci sono passioni proprie dell'appetito intelli-

²⁰ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 22, a. 3. La stessa tesi è sostenuta da alcuni manuali attuali di antropologia: «La pasión es, pues, pasiva, en cuanto que consiste en el ser atraído o alejado, y por ello, los sentimientos son algo que a uno le pasa, más que algo que uno hace, pero es activa en cuanto que es una tendencia sentida» (J. VICENTE ARREGUI-J. CHOZA, *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1991, p. 216).

gibile perché il bene intelligibile non ammette dal punto di vista della coscienza altre prospettive di quelle già analizzate nelle undici passioni basilari, cioè il bene intelligibile — come il bene sensibile — potrà essere amato, desiderato, sperato e goduto²¹. La passione, sia quella che nasce dalla valutazione di un bene sensibile sia quella che nasce dalla valutazione di un bene intelligibile, ha l'origine in una valutazione, ma in se stessa non è una valutazione, bensì il sentimento di un movimento tendenziale verso il bene, accompagnato da cambiamenti fisiologici.

b) *Cognitivism moderno*

La teoria cognitiva dell'emozione ha avuto numerosi seguaci in questo secolo, soprattutto nella filosofia e nella psicologia inglese²². Benché questo cognitivismo abbia in comune con quello classico l'importanza conferita al ruolo della valutazione nell'emozione, se ne differenzia per l'influsso ricevuto dalle moderne teorie della psicologia, specialmente quella psicoanalitica e quella comportamentista.

Nel 1914, quando la psicologia era dominata dalla psicoanalisi e dal comportamentismo, Shand pubblicò un saggio, ormai classico, intitolato *The Foundations of Character*, in cui proponeva la teoria dell'impulso o *motivational theory*. La tesi di Shand, che prendeva spunto dalla tesi psicoanalista degli istinti innati — specie quello dell'autoconservazione — e dalle intuizioni contenute nell'opera di McDougall *An Introduction to Social Psychology*, fu conosciuta perciò come teoria di Shand-McDougall. Questi due autori considerano che perché si possa parlare di emozione — loro impiegano il termine *emotion* — sono necessari due complessi di elementi. Il primo è costituito dagli impulsi innati e dal sentimento; quest'ultimo fornisce una certa conoscenza del nostro atteggiamento di fronte all'oggetto dell'emozione benché in modo vago. Il secondo è costituito dall'insieme delle opinioni e delle valutazioni — frequentemente definite — sull'oggetto dell'emozione. La distinzione tra il sentimento e l'insieme di opinioni e valutazioni dipenderebbe dal grado di conoscenza che ci danno ambedue rispetto al rapporto tra il soggetto e l'oggetto dell'emozione.

Questi due complessi di elementi — secondo Shand — hanno un rapporto causale, che viene spiegato nel seguente modo: gli oggetti esterni eccitano particolari impulsi innati, che sono l'aspetto conscio di un istinto destato o di un insieme di istinti (l'impulso e i loro istinti darebbero così il tono caratteristico che differenzia un'emozione da tutte le altre; l'ira, ad esempio, sarebbe un impulso innato all'offesa e alla distruzione che viene eccitato da certi oggetti in situazioni definibili). L'impulso, a sua volta, produce delle risposte viscerali e motrici e delle valutazioni, manifestate esternamente in una condotta aggressiva che è normalmente associata all'ira²³. L'emozione non sarebbe altro che il rispecchiamento nella coscienza di ciò che è stato prodotto dall'impulso.

²¹ Cfr. *S.Th.*, I-II, qq. 24-47.

²² Per uno studio del cognitivismo moderno si veda W. LYONS, o.c., pp. 41-52. Nella nostra esposizione del cognitivismo moderno seguiremo l'opera del Lyons.

²³ Cfr. A. SHAND, *The Foundations of Character*, II, p. 178; cfr. W. LYONS, o.c., p. 40.

La tesi cognitiva delle emozioni raggiunge un'acuta elaborazione nel libro della Arnold, *Emotion and Personality*, pubblicato nel 1960. L'autrice si rifà alla teoria classica di Aristotele e, soprattutto, a quella di San Tommaso: l'emozione include non soltanto una valutazione su come questa cosa o questa persona influiranno su di me, ma anche un impulso definito verso o contro quella cosa o quella persona. La valutazione — secondo questa psicologa — non è uguale alla percezione dell'oggetto — o alla percezione della situazione — bensì segue la percezione dell'oggetto e la completa, in quanto, attraverso l'accettazione o il rifiuto, fa possibile un avvicinamento del soggetto all'oggetto. Il processo dell'emozione ha, dunque, il seguente schema: la valutazione intuitiva della situazione fa incominciare un'azione tendenziale, che è sentita come emozione; questa, che viene espressa per mezzo dei cambiamenti corporei, può — a sua volta — condurre il soggetto, tramite i desideri, ad iniziare un'azione adeguata sia alla situazione sia all'emozione²⁴.

Nel suo saggio *Action, emotion and will* Kenny adoperava un metodo diverso da quello usato dagli altri esponenti del cognitivismo moderno. Nel tentativo di determinare che cosa sia un'emozione Kenny non parte da un'ipotesi sui possibili elementi che costituiscono l'emozione — impulso, sentimento, valutazione, azione — e sul loro rapporto, bensì cerca di stabilire l'insieme di condizioni attraverso il quale possiamo intendere il significato dell'emozione. Dopo aver analizzato i contesti linguistici in cui si può esprimere un'emozione come la paura, arriva alla conclusione che l'emozione è costituita da tre elementi:

- a) Dalle circostanze che provocano la paura: la visione di un leone divoratore di uomini che avanza verso di noi ruggendo.
- b) Dai sintomi della paura (descrizione puramente fisica): tremare, impallidire, avvertire palpitazioni...
- c) Dall'azione che si considera come provocata dalla paura (spiegata semplicemente nei termini dell'intenzione): il desiderio di fuggire.

Se dopo la narrazione di un'avventura nella foresta in cui si dà l'insieme di queste condizioni il protagonista concludesse: Io ebbi allora una paura terrificante, le sue parole sarebbero pienamente intelligibili; «ma le espressioni verbali della paura rimangono intelligibili quando uno, oppure due, di questi fattori è assente ma il terzo rimane»²⁵. Ciò che non è possibile — sempre secondo Kenny — è affermare che si sperimenta una paura terrificante se mancano tutti e tre gli elementi, perché l'emozione non è un evento mentale che si possa sperimentare privatamente senza che si dia un rapporto con elementi esterni che costituiscono il contesto, grazie al quale l'emozione può essere identificata e reidentificata da un interlocutore.

La tesi di Peters, esposta in un articolo intitolato *The Education of the Emotions* (1970), cerca di risolvere il problema delle emozioni che non finiscono

²⁴ «The intuitive appraisal of the situation initiates an action tendency that is felt as emotion, expressed in various bodily changes, and that eventually may lead to overt action» (M. ARNOLD, *Emotion and Personality*, I, Cassel, New York 1960, pp. 176-177). La stessa tesi si può vedere nel suo saggio *Feelings and emotion*, Academic Press, New York 1970.

²⁵ A. KENNY, *Action, emotion and will*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, p. 67.

in un atto. Secondo lui, l'aspetto centrale del concetto di emozione è quello di essere coscienza di un tipo di valutazione: sentire paura è considerare una situazione come pericolosa. Per identificare l'emozione che qualcuno ha è necessario conoscere o indovinare adeguatamente la valutazione fatta dal soggetto dell'emozione. La valutazione però — secondo il Peters — non serve per definire completamente l'essenza dell'emozione perché anche i motivi dipendono da una valutazione e, di conseguenza, la valutazione non è in grado di differenziare l'emozione dal motivo. La differenza tra motivo e emozione consiste — secondo lui — in questo: il motivo è il termine che adoperiamo per collegare queste valutazioni con le cose che noi facciamo, l'emozione invece è il termine che usiamo per collegare queste valutazioni con le cose che ci accadono. L'emozione è, dunque, passiva: non esiste una connessione concettuale tra emozione e azione, mentre nel motivo si dà questa connessione concettuale con l'azione²⁶. Ma — aggiunge il Peters — negare una connessione concettuale tra emozione e azione non significa negare le connessioni *de facto*. In definitiva, benché l'azione o la tendenza all'azione non appartenga al concetto di emozione, le azioni possono essere contingentemente collegate all'emozione.

Nel saggio intitolato *Emotion*, Lyons, dopo aver fatto una critica delle principali correnti teoretiche sull'emozione, espone ciò che lui chiama teoria causale-valutativa in sei proposizioni²⁷:

1. La teoria causale-valutativa si riferisce agli stati emozionali attuali più che alle emozioni considerate disposizionalmente. Di fronte all'emozione disposizionale, lo stato emozionale è caratterizzato dalla presenza della valutazione attuale di una determinata situazione e dei cambiamenti fisiologici che si producono. L'emozione disposizionale che non ha, invece, queste manifestazioni, si sperimenta tuttavia come qualcosa di attuale — e non semplicemente potenziale — perché il soggetto ha una predisposizione a agire e valutare in un modo determinato. Perciò, benché sia possibile etichettare l'emozione disposizionale — irascibilità, timidezza, ecc. —, non si possono invece etichettare le azioni o reazioni, perché non ci sono azioni o reazioni concrete legate necessariamente ad un'emozione disposizionale. Così — sempre secondo Lyons — la credenza non è un atto mentale suscettibile di essere definito come credere in Dio, bensì una disposizione che dà luogo a diversi atti di adorazione (pregare, manifestare con parole che si crede nella sua esistenza, ecc.) dai quali è possibile dedurre la realtà di una tale credenza²⁸.

2. Il concetto di emozione come uno stato emozionale attuale implica il rife-

²⁶ «Appraisals can be connected either with our passivity, which may have a distorting and disrupting effect on judgment and action, or with action patterns, in which case they function as motives» (R.S. PETERS, *The Education of the Emotions*, in AA.VV., *Education and the development of reason*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1972, p. 480).

²⁷ W. LYONS, o.c., pp. 53-69.

²⁸ Ci sembra che l'esempio di Lyons sia poco adeguato, perché la fede ha bisogno di atti mentali, come la preghiera mentale, la richiesta di aiuto, il ringraziamento, ecc. Anzi, senza la presenza di questi atti mentali, le azioni e le parole sono pura finzione, come accade nelle rappresentazioni teatrali.

rimento ad una valutazione che causa cambiamenti fisiologici anormali nel soggetto. Secondo Lyons, la valutazione²⁹ e i cambiamenti che si producono sono le condizioni necessarie per poter parlare di emozione. Certamente — aggiunge — può darsi che questi cambiamenti non si manifestino o anche che il soggetto dell'emozione non se ne renda conto, ma l'emozione c'è. Lyons conclude che, nonostante non esista un collegamento costante tra atteggiamenti valutativi e cambiamenti fisiologici associati con l'emozione, la frequenza con cui i cambiamenti seguono direttamente alla valutazione è sufficiente per costruire una teoria causale-valutativa delle emozioni.

3. La differenza delle emozioni deriva dal loro aspetto valutativo: la condotta, l'espressione del viso, i gesti, le parole, ecc. sono soltanto indizi, ma ciò che ci permette di conoscere l'emozione è sapere la valutazione della situazione che fa il soggetto con una determinata condotta, ecc.

4. Il concetto di alcuni stati emozionali particolari può includere tanto il desiderio, quanto le valutazioni e i cambiamenti fisiologici. Ad esempio, l'emozione dell'amore e della paura includono rispettivamente il desiderio di avvicinarsi o di fuggire. Secondo Lyons, se non c'è nessun desiderio proprio di queste passioni e si afferma di subire il loro influsso, uno si sbaglia o dice una menzogna, perché il desiderio fa parte delle condizioni necessarie affinché queste passioni ci siano.

5. La condotta deriva, razionalmente e causalmente, dalla valutazione attraverso i desideri. Non ci saranno, quindi, schemi fissi di condotta associati ad un'emozione particolare.

6. Che la valutazione sia qualcosa di centrale nell'emozione non significa però che le emozioni siano intangibili e non-oggettive.

II. Alcune difficoltà della tesi cognitivista della valutazione

Tutti i cognitivisti accettano che l'emozione abbia un oggetto. Secondo Kenny, ad esempio, l'oggetto è così importante che arriva ad affermare l'impossibilità di identificare un'emozione senza identificare l'oggetto dell'emozione³⁰. Il problema sta nel definire l'oggetto. I pareri dei cognitivisti divergono. Kenny, sotto l'influsso della filosofia analitica, sostiene che l'oggetto è il genitivo oggettivo: nel caso della paura, l'oggetto potrebbe essere un cane (paura del cane), un insuccesso (paura di avere un insuccesso), ecc. Ma se fosse così, non ci sarebbe nessuna restrizione logica sul tipo di oggetto che ogni emozione può avere. La realtà, invece, è ben diversa: gli oggetti sono limitati, perché l'oggetto non corrisponde alla realtà in quanto tale — circostanza, con parole di Kenny —, bensì alla realtà in quanto valutata da una determinata persona.

²⁹ La valutazione, elemento centrale del concetto di emozione secondo Lyons, è sempre una valutazione di qualche oggetto — o di qualche aspetto di esso — evento o situazione nel mondo che ha un rapporto con il soggetto.

³⁰ «Emotional attitudes, like other mental attitudes, have formal objects» (A. KENNY, o.c., p. 191).

Che l'oggetto dell'emozione sia la valutazione di una realtà è sostenuto dalla stragrande maggioranza dei cognitivisti: da Aristotele fino a Lyons, attraverso l'Arnold. Ma la domanda che in tutti appare senza risposta è quella sull'origine della valutazione. Nonostante l'attenta analisi aristotelica degli elementi che costituiscono la passione, manca un'adeguata risposta alle due questioni centrali di ogni teoria cognitivista sull'emozione: qual è l'origine e la funzione della valutazione? Perché si giudica l'oggetto in modo positivo o in modo negativo? Si potrebbe pensare che San Tommaso risolve questi due problemi quando stabilisce l'esistenza della cogitativa come il senso che giudica o fa la valutazione del particolare. Certamente la cogitativa spiega che negli uomini ci sia la possibilità di fare dei giudizi sul particolare, ma non risolve il problema perché si fanno determinati giudizi né perché si fanno questi invece di altri. Perciò ha ragione Lyons quando sostiene che i cognitivisti — lui non si considera cognitivista — non sono in grado di spiegare perché di fronte allo stesso cane una persona sperimenti odio o paura mentre un'altra sperimenta amore. I veri cognitivisti — conclude — suggerirebbero che una valuta quel cane, e in generale i cani, in un modo negativo, mentre l'altra lo fa in un modo positivo, ma non sanno spiegare il perché di questo giudizio³¹.

La distinzione fatta dalla Arnold tra percezione e valutazione sembra di essere in grado di rispondere alla domanda sull'origine del giudizio, perché considera la valutazione come qualcosa che segue e completa la percezione. Infatti per valutare una realtà come positiva o negativa non basta una semplice percezione; posso vedere decine di macchine lungo la strada o parcheggiate senza farne nessuna valutazione. Ma questa distinzione non si dà sempre: davanti ad una macchina che è sul punto di investirmi non ne ho una semplice percezione, bensì in questa percezione c'è già molte volte una valutazione di essa come pericolosa. Ha ragione Kenny quando sottolinea l'importanza di descrivere la circostanza che provoca una data emozione, perché la percezione della situazione è già una valutazione. Ma la domanda ultima rimane anche senza risposta nel saggio di Kenny: perché la percezione di una circostanza, come il leone che appare improvvisamente nella foresta, provoca paura, mentre la visione del leone in una gabbia normalmente non la provoca? La domanda può venire anche formulata in un altro modo: perché, nella prima circostanza, non posso percepire il leone senza valutarlo come pericoloso e, invece, non lo valuto come pericoloso nella seconda circostanza?

Neppure Lyons, con la sua teoria causale-valutativa, riesce a spiegare quale sia l'origine della valutazione. Benché non sia molto esplicito nella definizione di valutazione, sembra come se questa avesse molti elementi in comune con il giudizio intellettuale che considera da un lato la situazione e dall'altro i valori a cui la persona è attaccata. Ma — secondo noi — un giudizio di queste caratteristiche non ha nulla a che fare con la valutazione emotiva che è prerazionale, previa a qualsiasi riflessione: il leone che appare improvvisamente nella foresta è giudicato come pericoloso senza avere bisogno di riflettere.

D'altra parte, la considerazione della valutazione come ciò che permette di

³¹ Cfr. W. LYONS, o.c., pp. 36-37.

differenziare le emozioni conduce la tesi di Lyons ad un vicolo cieco: l'emozione si riconosce soprattutto tramite la valutazione, ma questa viene, a sua volta, riconosciuta per mezzo delle manifestazioni esterne. Per conoscere la valutazione di una realtà come pericolosa possiamo fare appello alla coscienza di avere paura (in questo caso, per conoscere la valutazione, non abbiamo necessità delle manifestazioni esterne), ma ciò non è sempre possibile, poiché, a volte, il pericolo è così improvviso che non si è consci della paura, bensì del desiderio di fuggire o anche della fuga già incominciata. Si dovrebbe concludere allora che l'essere conscio del desiderio di fuggire suppone già essere conscio della valutazione della realtà come pericolosa, ma se fosse così la valutazione non sarebbe — contro la tesi di Lyons — un elemento indipendente dal desiderio di fuggire o dalla stessa fuga³².

Parte del cognitivismo moderno, sotto l'influsso della psicologia del profondo, risponde alla domanda sull'origine della valutazione, affermando che questa è causata da un impulso innato. Nella teoria di Shand-McDougall, questo impulso si riferisce in ultima analisi all'autoconservazione. Secondo l'esempio di prima: la valutazione del leone che appare improvvisamente nella foresta sveglierebbe l'istinto dell'autoconservazione, il quale a sua volta produrrebbe la valutazione. Così la valutazione condurrebbe alla fuga, cioè ad un'azione adeguata all'istinto.

Questa spiegazione potrebbe servire per alcune emozioni, come la paura e l'ira, ma ci sono altre, come la tristezza o la vergogna, che non rispondono allo schema proposto da Shand-McDougall. Infatti è molto difficile vedere il rapporto che la vergogna ha con l'impulso di autoconservazione; soprattutto se — come fanno questi autori — lo si intende in un modo puramente biologico. Da una prospettiva che mette l'impulso all'autoconservazione all'inizio delle emozioni, sarebbe necessario concludere — come per altro fanno Nietzsche e Freud³³ — che la vergogna è una manifestazione patologica e, quindi, la sua guarigione non consisterebbe nel cancellarne gli aspetti negativi, bensì nella soppressione totale di essa. D'altra parte, benché nel caso della paura o dell'ira ci sia un rapporto tra l'impulso all'autoconservazione, la valutazione e l'azione adeguata all'impulso, questo rapporto non si vede affatto nel caso della tristezza per la morte di un amico.

Come risolvere il problema dell'esistenza di emozioni in cui non si dà questo rapporto? Il Peters — come abbiamo visto — propone la distinzione tra motivo ed emozione. Ad un primo sguardo sembrerebbe che questa differenza sia simile a quella tra azione e passione, stabilita da Aristotele e ripresa poi da San Tommaso e dalla scolastica. Ma si tratta di una semplice apparenza, perché non è una distinzione ontologica — come quella aristotelica — bensì spiccatamente fenomenologica. Infatti, benché nel motivo di Peters il soggetto sperimenti la propria attività in quanto identifica la valutazione con la causa dell'azione che realizza, il motivo non si identifica con l'azione, perché ci sono dei motivi che non sono causalmente

³² Ci sembra che valga la pena fare uno sforzo per studiare questo argomento con profondità giacché bisogna stabilire se il desiderio sia qualcosa di diverso dal sentire l'inclinazione della tendenza verso il proprio oggetto o siano la stessa cosa.

³³ Per uno studio di questa questione si veda J. CHOZA, *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Eunsa, Pamplona 1978, pp. 198-217.

operativi: posso avere motivi per arrabbiarmi ma controllare l'ira e non darle sfogo. D'altra parte la stragrande maggioranza delle emozioni — passioni secondo Peters — sono motivate in quanto hanno un rapporto con qualche valutazione che funge da motivo. Pensiamo che la distinzione tra motivo ed emozione serva per evitare la confusione tra avere buone ragioni per essere arrabbiato e l'emozione della rabbia, ma la distinzione non consiste nel rapporto del motivo con le cose che facciamo e nel rapporto dell'emozione con quelle che ci accadono, bensì nel carattere psicosomatico dell'emozione di fronte al carattere razionale del motivo. Inoltre la distinzione del Peters può servire per spiegare perché una certa rabbia — quella che è collegata alla valutazione razionale — può essere controllata senza arrivare alle azioni in cui le si dà sfogo mentre un'altra — quella che non è collegata alla valutazione razionale — è ingovernabile; ma ciò che non riesce a spiegare è perché la tristezza non ha rapporto con un'azione determinata.