
IL VALORE COGNITIVO DELLE EMOZIONI

Aldo Giorgio Gargani

1. Nella tradizione filosofica occidentale le emozioni e gli affetti sono stati trattati in maniera subordinata. Il secondo libro della *Retorica* di Aristotele è un'analisi del flusso delle emozioni e delle passioni ma in posizione marginale, come entità di terza classe rispetto alla conoscenza e alla volontà. Non veniva riconosciuta una diffusività delle emozioni nell'ambito del pensiero come invece veniva attribuita alla volontà. Ad esempio S. Agostino nel *De civitate Dei* dichiara che «*la volontà è in tutti i moti dell'animo, anzi tutti i moti dell'animo non sono altro che volontà*»¹. In quella tradizione le emozioni vengono celebrate nella misura in cui sono espressioni di uno stato o condizione morale vicini o aderenti alla razionalità, per esempio Kant celebra nella *Critica della Ragion Pratica*, «*Moventi della ragion pura pratica*», il dovere definito «nome sublime e grande» e al tempo stesso definisce le emozioni «malattie dell'anima». Le emozioni vengono relegate ad un *ambito non cognitivo* dove vengono a costituire la matrice dell'appagamento o del soddisfacimento affettivo e, non a caso, delle valutazioni estetiche considerate come sprovviste di valenza conoscitiva. Le cose mutano fra la fine del secolo XIX e l'inizio del secolo XX in cui affiorano le più diverse tendenze. La fenomenologia apre il discorso sulle emozioni in quanto queste ultime costituiscono un accesso all'ontologia e alla ricerca del senso; per William James le emozioni sono una conseguenza e un'elaborazione affettiva dei comportamenti (per esempio, prima si scappa e poi si ha paura); per Dewey le emozioni si manifestano in presenza di difficoltà di adattamento; questa posizione è largamente ripresa nell'attuale psicologia e antropologia delle organizzazioni nelle quali l'emozione è provocata da un'in-

terruzione imprevista delle procedure e dei comportamenti usuali. Questa interruzione suscita l'*arousal*² ossia un'attivazione, che instaura una condizione affettiva di un certo tipo in attesa della risposta riparativa. Respingendo ogni riferimento a processi di natura introspettiva, il behaviorismo classico di Watson, riduce l'emozione alle condizioni necessarie e sufficienti a riconoscere un comportamento di un certo tipo. Per la Gestaltheorie l'emozione è una condizione psicologica suscitata dalla percezione di una buona forma. Secondo l'interpretazione fisiologica, l'emozione è una forma di energia liberata dal sistema nervoso centrale accompagnata da funzioni corporee come secrezioni adrenaliniche, batticuore, alterazione della pressione sanguigna, alterazione del ritmo del respiro, sospensione dell'attività digestiva. Contro l'interpretazione comportamentista e quella fisiologica è stato argomentato che vi possono essere stati emotivi indipendenti da sensazioni o da comportamenti specifici (per il rimorso). Per la scuola cognitivista, per esempio per K.H.Pribram, in polemica contro la scuola fisiologica e l'interpretazione comportamentista, l'emozione insorge quando una strategia di comportamento, attivata dalla mente per far fronte ad una condizione di disequilibrio con l'ambiente, non funziona. Per la teoria psicoanalitica logico-insiemistica di I. Matte Blanco l'emozione è il flusso affettivo inconscio che assume un sottoinsieme o un elemento di un sottoinsieme come espressione di una classe universale (una donna come simbolo di tutte le donne, una stanza vuota come simbolo della fine del mondo).

Molte di queste discussioni, specie quelle legate alle tendenze fisiologiche e comportamentiste, risentono di quella che io definirei una logica del doppio, ossia una tendenza fondazionalista che riduplica i termini dell'universo del proprio discorso. Così, in questo senso, è posto in modo falso il problema del rapporto fra la sensazione e il suo concetto, ossia il rapporto fra la sensazione e la parola che la esprime, in quanto sensazioni, percezioni, emozioni non sono entità indipendenti dai concetti e dai simboli linguistici dai quali vengono filtrati. Come osserva Wittgenstein in *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, se «io dovessi caratterizzare la paura con un solo termine, io dovrei recitare la paura (*so müsste ich die Angst spielen*)»³. Emozioni, affetti non sono custoditi in un museo interiore e introspettivo, ma nell'intreccio delle relazioni simboliche e com-

portamentali che connettono i soggetti umani. «Dio, se avesse guardato nelle nostre menti, non avrebbe potuto vedere di chi stavamo parlando»⁴. La conversione delle categorie semantiche di significato, referenza e verità da un criterio rappresentazionalista, fondato sull'*adequatio intellectus et rei*, ad un criterio relazionale, basato sul consenso linguistico condiviso, si accompagna ad un differente modo di considerare e di analizzare la sfera delle emozioni. E si accompagna anche ad una loro diversa valutazione.

2. Il punto che voglio focalizzare non è però la rivalutazione delle emozioni, degli affetti e delle pulsioni rispetto ad una tradizione culturale come la nostra che le ha relegate in una classe marginale dove risultavano privilegiate invece la conoscenza e la volontà. In questa direzione, infatti, nella cultura contemporanea vi è un largo riconoscimento del valore delle emozioni che ha ottenuto un particolare riscontro nella psicoanalisi, nella filosofia e più recentemente nelle neuroscienze.

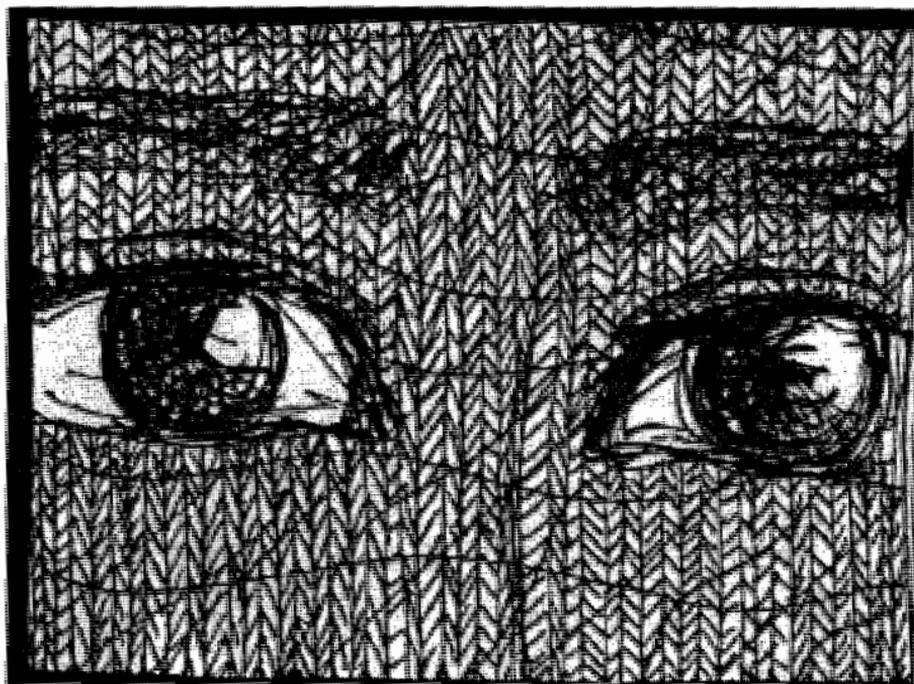
Nella psicoanalisi, se è pur vero che gli affetti, le pulsioni sono state tematizzate fin dalle origini di questa disciplina, va pure osservato che oggi, nella misura in cui la psicoanalisi affronta le psicosi, essa riconosce una funzione decisiva all'analisi delle emozioni di carattere generale, vago e non specificato come pesantezza, slancio, leggerezza, respiro, peso, soffocamento e di carattere specifico quali tristezza, gioia, contentezza, rimorso, timore e simili, in quanto risulta preliminarmente decisivo nel trattamento delle psicosi la ricostruzione e il consolidamento di un nucleo affettivo nel paziente che precede l'eziologia e la categorizzazione della patologia. Una strategia di questo tipo naturalmente implica un rapporto emotivamente sintonizzato di valutazione e di apprezzamento del paziente attraverso una valida relazione comunicativa⁵.

Nell'ambito filosofico, nell'opera del grande filosofo americano Nelson Goodman, è possibile reperire il riconoscimento delle emozioni e del loro valore cognitivo sulla base di un'operazione di decostruzione della retorica del vero che ha afflitto tutta la tradizione culturale occidentale. Goodman mostra come filosofia e scienza non abbiano in realtà come loro fondamentale obiettivo la verità, perché ciò che in effetti ricerca lo scienziato non è la verità, ma la conferma di

un'ipotesi, il suo valore predittivo, l'ampiezza delle sue applicazioni, le sue proprietà pragmatiche e estetiche. Come per Rorty⁶ anche per Goddman⁷ "vero" è un *complimento* che noi paghiamo ad una teoria in quanto essa ha potere predittivo: è maneggevole, coerente, consistente, in quanto assolve a criteri pragmatici e a requisiti estetici. Non è casuale che filosofi come Rorty e Goodman affianchino il valore cognitivo delle emozioni ad una revisione critica della retorica del vero e ad una riscoperta e ad un riconoscimento del valore conoscitivo dell'arte. Per entrambi vale la metafora del poeta americano Wallace Stevens, «it was when I said,/ there is no such thing as the truth, /That the grapes seemed fatter,/The fox ran out of the hole».⁸

3. Il punto è ora: in che consiste il valore cognitivo delle emozioni? Non basta rivalutare le emozioni, non basta dire che bisogna ricompattarle con la rimanente parte delle nostre conoscenze. Occorre cercare di precisare o forse addirittura di scoprire in che cosa consiste il potere conoscitivo delle emozioni, dei sentimenti e degli affetti.

Nell'ambito della filosofia di carattere non analitico e non positivista, Heidegger ha più di ogni altro tematizzato le emozioni. In *Essere e Tempo* situazione affettiva (*Befindlichkeit*) e comprensione (*Verstehen*) sono cooriginariamente determinate dal discorso. Perfino la persistente mancanza di emozioni non è vuoto emotivo, perché in quella condizione l'esistenza risulta essere un peso (*Last*). La tonalità affettiva costituisce l'orizzonte di apertura dell'ente che è l'uomo rispetto a se stesso e al mondo; il suo esser-ci, il 'ci' dell'esserci (*Dasein*), sono determinati e dipendono esclusivamente dall'emotività. L'affettività non è né un "factum brutum", non è la fatticità della nuda presenza, né è una determinazione categoriale. L'emotività è un auto-sentimento, che non è assorbito dalla razionalità o dalla fede religiosa⁹. L'emotività proietta l'uomo al di là della dicotomia o del dilemma razionalismo/irrazionalismo: «l'irrazionalismo come contrapposto del razionalismo non fa che discorrere da guercio di ciò intorno a cui questo è cieco»¹⁰. L'emotività scopre l'uomo in un percorso che non è una ricerca di qualcosa, bensì in una fuga da qualcosa. L'emotività scopre l'uomo a se stesso nello stato di un enigma. Ciò che caratterizza l'emotività per Heidegger è infatti l'irraggiungibilità della sua origine e del suo manifestarsi. La tonalità affettiva sor-



prende l'uomo, non proviene né dall'interno, né dall'esterno, emerge dall'essere al mondo da parte dell'uomo. Nella emotività è riposta la matrice affettiva fondamentale della filosofia. Come osserverà Heidegger in *Problemi fondamentali della filosofia*, lo stupore, la meraviglia costituiscono la matrice del discorso filosofico. «Lo stupore è la dismisura dell'indecisione tra quel che l'ente nella sua totalità è in quanto ente e quel che si spinge avanti come ciò che non ha stabilità, non ha struttura e che costantemente è trascinato via, ossia, qui, nel contempo, ciò che subito si sottrae»¹¹. Il nesso emotività-conoscenza, il nesso affettività-comprensione si manifestano nella capacità di riconoscimento che è aperta e determinata esclusivamente dalla modalità affettiva di ricezione degli eventi. Nulla potrebbe risultare minaccioso o attraente agli occhi della razionalità o dell'intuizione come tali. È la modalità affettiva che scopre il significato della presenza, il senso di ciò che c'è¹². Perciò Heidegger dichiara che «Alles Verstehen ist immer befindliches (ogni comprensione è sempre emotiva)» e che «Alles Verstehen ist gestimmtes (ogni comprensione è emotivamente tonalizzata)»¹³.

Questa condizione corrisponde a ciò che in tutt'altra area di ricerca è stato osservato da antropologi e psicologi americani, e cioè che nessuno stimolo determina o affetta semplicemente l'organismo umano, dal momento che è propria della risposta di questo organismo la funzione di modificare la natura e il senso della causa che è all'origine della risposta. Ed è per questa ragione che noi non cogliamo mai lo stimolo che stimola, la domanda che domanda, la risposta che risponde¹⁴. L'affettività strappa l'uomo da se stesso, *colpendolo* lo fa evadere da se stesso, e da questo punto si originano i destini dell'uomo che può lasciarsi travolgere dal mondo, dalla banalità della vita quotidiana, dalla sfera del *si dice* e del *si fa*, del «man macht» e del «man sagt» nella deiezione (*Verfallen*)¹⁵ della chiacchiera, della curiosità e dell'equivoco perché il mondo deiettivo, osserva Heidegger, è tentatore e al tempo stesso tranquillizzante. Oppure l'uomo può dirigersi nella direzione dell'autenticità riconoscendosi come quell'ente la cui essenza è quella di interrogarsi sul proprio essere al mondo. Ma una cosa è certa, due filosofi così lontani e eterogenei fra loro come Heidegger e Nelson Goodman asseriscono che le emozioni vanno effettivamente sentite, e non semplicemente menzionate. Goodman scrive in *Problems and Projects* che «indeed, emotions must be felt...»¹⁶. Secondo Heidegger la paura esprime ciò che è essere al mondo, l'esserci dell'uomo. «Solo avendo paura è possibile alla paura, osservando espressamente, "veder chiaro" in ciò che fa paura»¹⁷. Ossia, possiamo dire con parole diverse da quelle di Heidegger, che *la conoscenza è inaugurata dalla tematizzazione delle emozioni*. Le emozioni costituiscono il repertorio delle modalità secondo le quali l'uomo recepisce il mondo, ossia l'orizzonte delle sue possibilità. L'emotività costituisce il paradigma esistenziale dell'uomo. Da questo punto in poi l'uomo non è qualcosa di più delle sue possibilità ma neanche è qualcosa di meno, perché ciò che nel suo poter essere non è ancora, esistenzialmente lo è. «Werde, was du bist», conclude Heidegger, divieni quello che sei. E naturalmente si tratta di una forte assunzione teorica come tale, ma è anche la sua segreta risposta a Nietzsche che scriveva di *come* si diventa quello che si è. Attraverso il filtro dell'emotività Heidegger riconnette parti e componenti dell'essere al mondo che una tradizionale quanto sterile dicotomia aveva separato, ossia il mondo delle cose come esse sono in sé, fredde, nude e

obiettive, e la sfera valoriale portata avanti dall'uomo. No, non è che qualcosa si faccia avanti come una pura presenza, come un nudo fatto che successivamente viene caricato di un'interpretazione, qualcosa di freddo e obiettivo che successivamente viene predicato come una porta, un tavolo o un libro. Comprensione e interpretazione procedono insieme, di conserva. Non è che, come credevano filosofi metafisici e filosofi positivisti, da un lato ci siano i fatti nudi e obiettivi da un lato e dall'altro noi, soggetti umani, che tappezziamo i fatti con valori.

Con gli sviluppi della fisica teorica a partire dai principio del secolo XX viene riconosciuto il ruolo dell'emozione nella ricerca scientifica. Einstein dichiarava che la teoria fisica non si esaurisce in un sistema ipotetico-deduttivo di inferenze logico-matematiche a partire da una manciata di assiomi. All'origine della relatività sussisteva il fenomeno della singolarità della luce ad orientare l'organizzazione della teoria. Sul piano metodologico più generale, Einstein sosteneva che alla base della scienza fisica deve esistere un'emozione, un'empatia, precisamente l'*Einfühlung* da parte dello scienziato nei confronti dei fenomeni naturali, la quale precede l'elaborazione matematico-sperimentale. «Il fine più alto del fisico – scriveva Einstein – è quello di pervenire a quelle leggi universali che permettono la ricostruzione dell'universo per via deduttiva. Nessuna via logica conduce a queste leggi universali; soltanto l'intuizione, fondata sulla comprensione simpatetica (*Einfühlung*) dell'esperienza, può condurre ad esse (...). Il mondo empirico determina praticamente il sistema teorico, nonostante il fatto che non esista alcun ponte logico fra i fenomeni e i loro principi teorici». Psicologicamente, sosteneva Einstein, gli assiomi poggiano sulle esperienze, «ma non esiste alcun cammino logico che conduca dalle esperienze agli assiomi, bensì soltanto una connessione intuitiva. Morale: se non si pecca contro la ragione, non si combina nulla (*Moral, wenn man gar nicht gegen Vernunft sündigt, kommt man überhaupt zu nichts*)»¹⁸.

4. Per cogliere il valore cognitivo delle emozioni occorre uscire sia dalla visione retorica e raziocinante della sfera affettiva, sia dalla funzionalità immediata. La funzione cognitiva delle emozioni può essere colta soltanto al livello delle procedure costruttive del sistema pensie-

ro-parola. Sono le emozioni che tessono le connessioni fra i concetti e le parole nei quali costruiamo i mondi della conoscenza. L'emozione è infatti il principio motore che connette un simbolo ad un simbolo, un concetto ad un altro. È l'emozione che illumina nuovi aspetti della realtà. Questo non accade quando dico "questa è una bottiglia", ossia quando semplicemente riconosco un paradigma grammaticale; ma se dico "il sorriso di quest'uomo fa pensare ad un azione criminosa di cui egli sarebbe capace" qui è all'opera un'emozione che connette i termini, che promuove discorso, che organizza un discorso.

Tutto ciò diventa più chiaro se cominciamo ad abituarci all'idea che i concetti non sono etichette di oggetti (oggetti logici, estetici, matematici, etici, religiosi) ma sono, come ha osservato Cora Diamond, «organizzatori di discorsi»¹⁹. Come osserva Karl Weick in *Sense and Sense-making in the Organizations* la memoria cognitiva connette esperienze, eventi tra i quali non c'è alcuna somiglianza, e la ragione è che non sono gli eventi ad essere eguali o simili, bensì le emozioni e le loro tracce mnestiche. Come hanno messo in risalto l'epistemologia e la filosofia analitica, ma come hanno anche osservato economisti e sociologi dell'organizzazione aziendale quali Herbert Simon e Karl Weick, le cose non sono connesse e ordinate fra loro, perché tra esse c'è un «loose coupling», un legame allentato; ed è solo l'iniziativa costruttiva dei soggetti umani che introduce con strategie mirate quei nessi che poi riconosciamo come «tight coupling»²⁰. L'ineffabilità è molto spesso un mito metafisico perché in realtà essa maschera l'insufficienza dei vocabolari trasmessi e l'esigenza di un cambiamento di vocabolario destinato a introdurre un nuovo ordine simbolico. Episodi quali lo scacco del linguaggio nei *Turbamenti del giovane Törless* o di Ulrich nell'*Uomo senza Qualità* di Musil²¹, le connessioni fra l'onda del mare di Bretagna e i profili scoscesi di una cattedrale gotica a Balbec in *All'Ombra delle fanciulle in fiore* di Proust²², il rituale scozzese di Beltane per salutare l'avvento dell'estate, interpretato²³ come traccia di un sacrificio umano, sono tutti eventi implementati dalla sopravvenienza di un'emozione che mette in movimento il linguaggio e il discorso e che attraverso il simbolismo costruisce un nuovo ordine della realtà.

- ¹ S. AGOSTINO, *De Civitate De Libri XXII*, Teubner, Lipsia 1863, XIV, 6.
- ² Cfr. K. WEICK, *Senso e significato nell'organizzazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, pp. 46-47.
- ³ L. WITTGENSTEIN, *Über die letzten Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, Oxford 1982, I, sez. 24; L. WITTGENSTEIN, *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, trad. it. di A.G. GARGANI, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 11.
- ⁴ L. WITTGENSTEIN, *Ultimi scritti* cit., p. 24.
- ⁵ Cfr. A. CORREALE, *Le terapie analiticamente orientate delle psicosi*, in A. CORREALE e L. RINALDI (a cura di), *Quale psicoanalisi per le psicosi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, pp. 36-37; L. BOCCANEGRA, *L'origine condivisa: il gruppo dei colleghi come interlocutore appropriato nei casi difficili*, ivi, p. 264.
- ⁶ Cfr. R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford 1980, p. 9; ID., *Truth and Progress*, Cambridge University Press, 1998, pp. 1 sgg.
- ⁷ Cfr. N. GOODMAN, *Vedere e costruire il mondo*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1988; ID., *Problems and Projects*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis and New York 1972.
- ⁸ «Fu quando io dissi che non c'è la verità, che i grappoli d'uva sembrarono più grandi/ e la volpe uscì dalla sua tana», *The Collected Poems*, New York, Vintage 1990, p. 203.
- ⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, trad. it. Bocca, Milano 1953, pp. 147-149.
- ¹⁰ Ivi, p. 149.
- ¹¹ M. HEIDEGGER, *Domande fondamentali della filosofia*, trad. it. Mursia, Milano 1988, p. 114.
- ¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 151.
- ¹³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemayer, Halle 1927, p. 265.
- ¹⁴ Cfr. M.P. FOLLETT, *Creative Experience*, Longmans Green, New York 1924, p. 60; K. WEICK, *Senso e significato nell'organizzazione*, cit., p. 33.
- ¹⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 193.
- ¹⁶ N. GOODMAN, *Problems and Projects*, cit., p. 108.
- ¹⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 153.
- ¹⁸ Cfr. A. EINSTEIN, *Lettres à Maurice Solovine*, Aubier, Paris 1956, pp. 120 e 128.
- ¹⁹ Cfr. C. DIAMOND, *Wittgenstein, Mathematics and Ethics*, in H. SLUGA e D. STERN (a cura di), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University press 1996, pp. 247-248.
- ²⁰ Cfr. H. SIMON, *Il comportamento amministrativo*, Il Mulino, Bologna 1958; G. BONAZZI, *Dire, fare, pensare. Decisione e creazione di senso nelle organizzazioni*, Angeli, Milano 1999, p. 157.
- ²¹ Cfr. A.G. GARGANI, *Il filtro creativo*,

Laterza, Roma-Bari 1999, p. 135; ID., *Linguaggio e mistica delle cose nell'opera di Robert Musil*, in «Cultura Tedesca», 3, 1995, p. 56.

²² Cfr. A.G. GARGANI, *Stili di analisi*,

Feltrinelli, Milano 1993, pp. 54-55.

²³ Cfr. A.G. GARGANI, *Lo stupore e il caso*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp.183-185.